N12<516183404 021

ubTÜBINGEN

88

M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1982

A. Keller
Zukunftsangst

K. Rahner
Der mündige Christ

P. Neuner
Ein ökumenischer Text zum Amt in der Kirche

S. R. Dunde
Selbstverwirklichung

H. Schorr
Intellektualität und Politik

G. Haeffner
Eine neue Ethik für die Wissenschaft

M. Krause-Lang
Der alte Mensch in der Gesellschaft

TR
692
Mel
UB TUB
11. JAN. 1982
Gh 2449
ZID

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Albert Keller SJ	Zukunftsangst	1
Karl Rahner SJ	Der mündige Christ	3
Peter Neuner	Das Amt in der Kirche. Eine Zwischenbilanz der ökumenischen Diskussion	14
Siegfried R. Dunde	Selbstverwirklichung. Herkunft und Bedeutung eines modernen Begriffs	25
Helmut Schorr	Intellektualität und Politik. Ein Spannungsverhältnis im gesellschaftlichen Wandel	31
Gerd Haeffner SJ	Eine neue Ethik für die Wissenschaft? Zum humanistischen Programm der Rede Johannes Pauls II. im Kölner Dom	45

UMSCHAU

Roman Bleistein SJ	Hitlers jüngste Soldaten. Zur Geschichte der Flakhelfer	61
Martha Krause-Lang	Der alte Mensch in der heutigen Gesellschaft	63

BESPRECHUNGEN

	Kirchengeschichte	67
	Literatur	71
	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Albert Keller, Prof. Dr. Gerd Haeffner, Kaulbachstraße 31 a, 8000 München 22 – Prof. Dr. Karl Rahner, Sillgasse 6, A-6021 Innsbruck – Prof. Dr. Peter Neuner, Kremser Straße 61, 8390 Passau – Prof. Dr. Helmut Schorr, Hochschule der Bundeswehr, 8014 Neubiberg – Dr. Martha Krause-Lang, Kufsteiner Straße 8, 8000 München 80.

STIMMEN DER ZEIT · 200. BAND · 107. 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. 20 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 10,– DM; im Abonnement: 8,65 DM, halbjährlich 51,90 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,80 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 18,90 DM. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

200. BAND

1982

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Herbert Schade SJ, 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Telefon (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. 20 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 10,– DM; im Abonnement: 8,65 DM, halbjährlich 51,90 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,80 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 18,90 DM. Bestell-Nr. 00022.

gs 2449

INHALT DES 200. BANDS

Arendt, Dieter: Georg Heym und die verzweifelte Friedensbewegung. Oder: „Ich hoffe jetzt wenigstens auf einen Krieg“ 464
Bergsdorf, Wolfgang: Freiheit. Ein Wort macht Geschichte 183
Beutler, Johannes: Friedenssehnsucht – Friedensengagement nach dem Neuen Testament 291
Biser, Eugen: Das Menschlich-Ganze* 354
– Die Nichtgeladenen. Zur theologischen Relevanz gescheiterter Glaubensversuche. 627
Bleistein, Roman: Hitlers jüngste Soldaten. Zur Geschichte der Flakhelfer* 61
– Jesuiten im Kreisauer Kreis 595
– Jugend – Begriff und Wirklichkeit 73
– Neoromantik 793
– Weltlose Glaubensvermittlung 433
– Wertwandel oder Wertzerfall? 363
Böckle, Franz: Grundlagen einer Ethik des Lebens 795
Bossong, Klemens: Eine neue Glaubensbibliothek* 643
Brieskorn, Norbert: Das neue Ehe- und Familienrecht* 572
Bruin, Herman de: Laßt die Kirche im Dorf. Zur Situation des kirchlichen Lebens im ländlichen Raum 322
Crimmann, Ralph P.: Ist die Rede von der „christlichen Literatur“ zulässig? Eine Interpretation von Christa Wolfs „Der geteilte Himmel“ 703
Dunde, Siegfried R.: Selbstverwirklichung. Herkunft und Bedeutung eines modernen Begriffs . 25
– Selbstverwirklichung. Selbstauslöschung oder Ziel menschlichen Daseins?* 351
Eiff, August Wilhelm von: Schutz des Lebens und personale Würde des Menschen als Grundlagen der Geburtenkontrolle 507
Elsässer, Antonellus: Gesundheit und Krankheit. Anmerkungen aus der Sicht der theologischen Ethik 373
– Verantwortete Daten- und Informationsverarbeitung. Versuch einer ethischen Orientierung 113
Eser, Albin: Zwischen „Heiligkeit“ und „Qualität“ des Lebens. Zu Wandlungen im strafrechtlichen Lebensschutz 812
Faller, Hans Joachim: Recht und Gerechtigkeit in einer pluralistischen Gesellschaft 385
Feneberg, Wolfgang: Jesus der Lehrer – Jesus der Sprechende. Neue Aspekte der Jesusforschung* 857
Friedmann, F. G.: Erich Fromm und die Frage nach Gott 435
– Hat Europa eine Zukunft? 693
Fries, Heinrich: Das Petrusamt im anglikanisch-katholischen Dialog 723
– Die Verantwortung des Theologen für die Kirche 245
Fuchs, Josef: Sittliche Wahrheiten – Heilswahrheiten? 662
Fuchs Ottmar: Glaubensvermittlung im Horizont kirchendistanzierter Christlichkeit 549
Glombik, Manfred: Ein Pionier der Sozialpolitik: Franz Joseph Ritter von Buß* 714
Grom, Bernhard: Jugend mit „religiöser Nachfrage“* 784
– Rehabilitation des Geistes? Die Wiederentdeckung des Kognitiven und Subjektiven in der neueren Verhaltenspsychologie 89
Haeffner, Gerd: Eine neue Ethik für die Wissenschaft? Zum humanistischen Programm der Rede Johannes Pauls II. im Kölner Dom 45
Heinz, Hermann Josef: Laßt die Kirche im Dorf. Zur Situation des kirchlichen Lebens im ländlichen Raum 322
Hemmerle, Klaus: Profil der Jugend. Positive Ansätze – Überwindung der Defizite 579

Hipler, Bruno: Trendwende in der Erwachsenenbildung . . . 104
Hoffmann, Fernand: Machtdenken als Instrument der Ideologie* . . . 208
– Das offene Paradies. Zum lyrischen und epischen Schaffen des Schweizer Schriftstellers Gerhard Meier . . . 608
Hoffmann, M. Norberta: Eine Stimme der Menschlichkeit. Zu den Gedichten Carl Zuckmayers 195
Höffe, Otfried: Sittlich-politische Verantwortung der Wissenschaften . . . 521
Kaldewey, Rüdiger: Das Berufsverständnis der Religionslehrer. Anmerkungen zu einer religionssoziologischen Untersuchung* . . . 640
Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Wladimir Solowjews Wiederkehr* . . . 424
Keller, Albert: Aufbruch des Religiösen? . . . 721
– Zukunftsangst . . . 1
Kimminich, Otto: Das Asylrecht in der Bundesrepublik Deutschland . . . 307
Kranz, Gisbert: Christliche Literatur als Provokation. Zu neueren Arbeiten der Literaturtheologie . . . 274
Krause-Lang, Martha: Der alte Mensch in der heutigen Gesellschaft* . . . 63
– Altersprobleme und ihre Behandlung in der Ausbildung sozialer Berufe* . . . 496
Kremer, Jacob: Der Frieden – eine Gabe Gottes. Bibeltheologische Erwägungen . . . 161
Kroker, Eduard J. M.: Ehe und Familie in der chinesischen Welt . . . 147
Köhler, Oskar: Ein Spalt in die Zukunft* . . . 715
Kümmel, Reiner: Wissenschaftlicher Fortschritt und Verantwortung für die Zukunft . . . 827
Kuschel, Karl-Josef: Christliche Literatur – geschrieben von Nichtchristen? . . . 739
Lieth, Elisabeth von der: Tendenzwende in der Pädagogik? . . . 233
Merkert, Rainald: Fernsehen lernen* . . . 210
– Fernsehen und Wirklichkeit . . . 483
Mock, Erwin: Wege kirchlicher Friedensarbeit . . . 174
Moltmann, Jürgen: Die Wendung zur Christusmystik bei Teresa von Avila. Oder: Teresa von Avila und Martin Luther . . . 449
Müller, Alois: Was verspricht der Progressismus? . . . 335
Mussner, Franz: Kardinal Bea und das jüdische Volk* . . . 205
Nell-Breuning, Oswald von: Die christlichen Gewerkschaften von 1894–1933* . . . 710
– Die Gewerkschaften in der Enzyklika „Laborem exercens“ . . . 532
– Ist die Enzyklika „Laborem exercens“ laboristisch? . . . 619
– Vollbeschäftigung . . . 217
Neufeld, Karl H.: Reformationszeit – biographisch* . . . 420
Neuner, Peter: Das Amt in der Kirche. Eine Zwischenbilanz der ökumenischen Diskussion . . . 14
Pieper, Annemarie: Fortschritt – wohin? Die Humanität des Machbaren und die Verantwortung des Wissenschaftlers . . . 839
Prinz, Franz: Arbeiterseelsorge in der Bundesrepublik. Auf dem Weg zur Überwindung des Skandals des 19. Jahrhunderts? . . . 125
Rahner, Karl: Der mündige Christ . . . 3
– Reform der Bischofswahl . . . 289
Reiter, Johannes: Gen-Technologie und Moral. Brauchen wir eine Gen-Ethik?* . . . 570
Ritter, Werner H.: Bibel und Wirklichkeit im Religionsunterricht . . . 561
Rüfner, Wolfgang: Deutsch-französische Kolloquien* . . . 788
Seibel, Wolfgang: Katholikentage . . . 505
– Kirche und Wissenschaft . . . 361
– Renaissance des Nationalismus . . . 145
– Wege zur Ökumene . . . 577
– Zwanzig Jahre Aggiornamento . . . 649

Splett, Jörg: Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung? Überlegungen christlicher Philosophie zu einem pädagogischen Programm 409
Sutor, Bernhard: Frieden schaffen durch Politik. Der politische Gehalt lehramtlicher Aussagen der Kirche zur Friedensproblematik 219
Schade, Herbert: Kirche und autonome Kunst. Zur Neubestimmung der Beziehungen zwischen Kirche und Kunst 677
Schorr, Helmut: Die „Alternativen". Struktureller Wandel der politischen Willensbildung in der Bundesrepublik 753
– Die Autorität der Parteien. Zur Akzeptanz intermediärer Politik in der Bundesrepublik 259
– Intellektualität und Politik. Ein Spannungsverhältnis im gesellschaftlichen Wandel 31
Schwan, Alexander: Genügt Gerechtigkeit? Gerechtigkeit und Liebe im Licht der Enzykliken Johannes Pauls II. 75
Stelzmann, Rainulf A.: Licht und Schatten im amerikanischen Katholizismus. Die jüngsten Romane Andrew Greeleys* 138
Volk, Ludwig: Flucht aus der Isolation. Zur „Anschluß"-Kundgebung des österreichischen Episkopats vom 18. März 1938 . . . . . 651, 769
Waldenfels, Hans: Zur Entstehung einer neuen Religion. Anmerkungen zu einem Buch über die Vereinigungskirche 398
Weger, Karl-Heinz: Ursprung und Funktion der Religionen 584
Windisch, Hubert: Prophetische Moral. Moraltheologische Anmerkungen zu lehramtlichen Aussagen über Empfängnisverhütung 473
Wolbert, Werner: Der gute Mensch und die bessere Welt. Zur Frage nach dem „Erfolg" des sittlichen Handelns 539
Zulehner, Paul M.: Sonntag für den Städter 847

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Roman Bleistein: Weltlose Glaubensvermittlung 433
Herman de Bruin – Hermann Josef Heinz: Laßt die Kirche im Dorf. Zur Situation des kirchlichen Lebens im ländlichen Raum 322
Ottmar Fuchs: Glaubensvermittlung im Horizont kirchendistanzierter Christlichkeit 549
Albert Keller: Aufbruch des Religiösen? 721
Jürgen Moltmann: Die Wendung zur Christusmystik bei Teresa von Avila. Oder: Teresa von Avila und Martin Luther 449
Franz Prinz: Arbeiterseelsorge in der Bundesrepublik. Auf dem Weg zur Überwindung des Skandals des 19. Jahrhunderts? 125
Karl Rahner: Der mündige Christ 3
– Reform der Bischofswahl 289
Herbert Schade: Kirche und autonome Kunst. Zur Neubestimmung der Beziehungen zwischen Kirche und Kunst 677
Wolfgang Seibel: Katholikentage 505
– Zwanzig Jahre Aggiornamento 649
Karl-Heinz Weger: Ursprung und Funktion der Religionen 584
Paul M. Zulehner: Sonntag für den Städter 847

II. THEOLOGIE

Eugen Biser: Die Nichtgeladenen. Zur theologischen Relevanz gescheiterter Glaubensversuche 627
Klemens Bossong: Eine neue Glaubensbibliothek* 643
Wolfgang Feneberg: Jesus der Lehrer – Jesus der Sprechende. Neue Aspekte der Jesusforschung* 857
Heinrich Fries: Die Verantwortung des Theologen für die Kirche 245

III. ETHIK, MORALTHEOLOGIE

Franz Böckle: Grundlagen einer Ethik des Lebens 795
August Wilhelm von Eiff: Schutz des Lebens und personale Würde des Menschen als Grundlagen der Geburtenkontrolle 507
Antonellus Elsässer: Gesundheit und Krankheit. Anmerkungen aus der Sicht der theologischen Ethik 373
– Verantwortete Daten- und Informationsverarbeitung. Versuch einer ethischen Orientierung . 113
Josef Fuchs: Sittliche Wahrheiten – Heilswahrheiten? 662
Johannes Reiter: Gen-Technologie und Moral. Brauchen wir eine Gen-Ethik?* 570
Hubert Windisch: Prophetische Moral. Moraltheologische Anmerkungen zu lehramtlichen Aussagen über Empfängnisverhütung 473
Werner Wolbert: Der gute Mensch und die bessere Welt. Zur Frage nach dem „Erfolg" des sittlichen Handelns 539

IV. ÖKUMENE

Heinrich Fries: Das Petrusamt im anglikanisch-katholischen Dialog 723
Peter Neuner: Das Amt in der Kirche. Eine Zwischenbilanz der ökumenischen Diskussion . . . 14
Karl H. Neufeld: Reformationszeit – biographisch* 420
Wolfgang Seibel: Wege zur Ökumene 577

V. PHILOSOPHIE, PSYCHOLOGIE

Eugen Biser: Das Menschlich-Ganze* 354
Siegfried R. Dunde: Selbstverwirklichung. Herkunft und Bedeutung eines modernen Begriffs. . 25
– Selbstverwirklichung. Selbstauslöschung oder Ziel menschlichen Daseins?* 351
F. G. Friedmann: Erich Fromm und die Frage nach Gott 435
Bernhard Grom: Rehabilitation des Geistes? Die Wiederentdeckung des Kognitiven und Subjektiven in der neueren Verhaltenspsychologie 89
Jörg Splett: Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung? Überlegungen christlicher Philosophie zu einem pädagogischen Programm 409

VI. WISSENSCHAFT

Gerd Haeffner: Eine neue Ethik für die Wissenschaft? Zum humanistischen Programm der Rede Johannes Pauls II. im Kölner Dom 45
Otfried Höffe: Sittlich-politische Verantwortung der Wissenschaften. 521
Reiner Kümmel: Wissenschaftlicher Fortschritt und Verantwortung für die Zukunft. 827
Annemarie Pieper: Fortschritt – wohin? Die Humanität des Machbaren und die Verantwortung des Wissenschaftlers 839
Wolfgang Seibel: Kirche und Wissenschaft 361

VII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Wolfgang Bergsdorf: Freiheit. Ein Wort macht Geschichte 183
Roman Bleistein: Neoromantik. 793
– Wertwandel oder Wertzerfall? 363
Norbert Brieskorn: Das neue Ehe- und Familienrecht* 572
Albin Eser: Zwischen „Heiligkeit" und „Qualität" des Lebens. Zu Wandlungen im strafrechtlichen Lebensschutz 812
Hans Joachim Faller: Recht und Gerechtigkeit in einer pluralistischen Gesellschaft. 385
F. G. Friedmann: Hat Europa eine Zukunft? 693
Bruno Hipler: Trendwende in der Erwachsenenbildung 104
Albert Keller: Zukunftsangst 1
Otto Kimminich: Das Asylrecht in der Bundesrepublik Deutschland 307
Martha Krause-Lang: Der alte Mensch in der heutigen Gesellschaft* 63
– Altersprobleme und ihre Behandlung in der Ausbildung sozialer Berufe* 496
Rainald Merkert: Fernsehen lernen* 210
– Fernsehen und Wirklichkeit 483
Alois Müller: Was verspricht der Progressismus? 335
Oswald von Nell-Breuning: Die Gewerkschaften in der Enzyklika „Laborem exercens" 532

– Ist die Enzyklika „Laborem exercens" laboristisch? 619
– Vollbeschäftigung 217
Wolfgang Rüfner: Deutsch-französische Kolloquien* 788
Helmut Schorr: Die „Alternativen". Struktureller Wandel der politischen Willensbildung in der Bundesrepublik 753
– Die Autorität der Parteien. Zur Akzeptanz intermediärer Politik in der Bundesrepublik 259
– Intellektualität und Politik. Ein Spannungsverhältnis im gesellschaftlichen Wandel 31
Alexander Schwan: Genügt Gerechtigkeit? Gerechtigkeit und Liebe im Licht der Enzykliken Johannes Pauls II. 75
Wolfgang Seibel: Renaissance des Nationalismus 145

VIII. JUGEND, PÄDAGOGIK

Roman Bleistein: Jugend – Begriff und Wirklichkeit 73
Bernhard Grom: Jugend mit „religiöser Nachfrage"* 784
Klaus Hemmerle: Profil der Jugend. Positive Ansätze – Überwindung der Defizite 579
Rüdiger Kaldewey: Das Berufsverständnis der Religionslehrer. Anmerkungen zu einer religionssoziologischen Untersuchung* 640
Elisabeth von der Lieth: Tendenzwende in der Pädagogik? 233
Werner H. Ritter: Bibel und Wirklichkeit im Religionsunterricht 561

IX. ZEITGESCHICHTE

Roman Bleistein: Hitlers jüngste Soldaten. Zur Geschichte der Flakhelfer* 61
– Jesuiten im Kreisauer Kreis 595
Manfred Glombik: Ein Pionier der Sozialpolitik: Franz Joseph Ritter von Buß* 714
Fernand Hoffmann: Machtdenken als Instrument der Ideologie* 208
Eduard J. M. Kroker: Ehe und Familie in der chinesischen Welt 147
Franz Mussner: Kardinal Bea und das jüdische Volk* 205
Oswald von Nell-Breuning: Die christlichen Gewerkschaften* 710
Ludwig Volk: Flucht aus der Isolation. Zur „Anschluß"-Kundgebung des österreichischen Episkopats vom 18. März 1938 . . . . . 651, 769
Hans Waldenfels: Zur Entstehung einer neuen Religion. Anmerkungen zu einem Buch über die Vereinigungskirche 398

X. FRIEDENSARBEIT

Johannes Beutler: Friedenssehnsucht – Friedensengagement nach dem Neuen Testament 291
Jacob Kremer: Der Frieden – eine Gabe Gottes. Bibeltheologische Erwägungen 161
Erwin Mock: Wege kirchlicher Friedensarbeit 174
Bernhard Sutor: Frieden schaffen durch Politik. Der politische Gehalt lehramtlicher Aussagen der Kirche zur Friedensproblematik 219

XI. LITERATUR

Dieter Arendt: Georg Heym und die verzweifelte Friedensbewegung. Oder: „Ich hoffe jetzt wenigstens auf einen Krieg" 464

Ralph P. Crimmann: Ist die Rede von der „christlichen Literatur" zulässig? Eine Interpretation von Christa Wolfs „Der geteilte Himmel" 703
Fernand Hoffmann: Das offene Paradies. Zum lyrischen und epischen Schaffen des Schweizer Schriftstellers Gerhard Meier 608
M. Norberta Hoffmann: Eine Stimme der Menschlichkeit. Zu den Gedichten Carl Zuckmayers . 195
Gerd-Klaus Kaltenbrunnner: Wladimir Solowjews Wiederkehr* 424
Gisbert Kranz: Christliche Literatur als Provokation. Zu neueren Arbeiten der Literaturtheologie 274
Karl-Josef Kuschel: Christliche Literatur – geschrieben von Nichtchristen? 739
Rainulf A. Stelzmann: Licht und Schatten im amerikanischen Katholizismus. Die jüngsten Romane Andrew Greeleys* 138

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Freizeit 431
Jugend 574, 647
Kirche 427, 501, 717, 861
Kirche und Theologie 213, 357
Kirchengeschichte 67, 646, 790
Literatur 71, 429
Ökumene 287
Pädagogik 499
Pastoral 575
Philosophie 430, 719
Politik und Gesellschaft 502
Religionspädagogik 141
Theologie 142, 285
Wirtschaft 647
Wirtschaft und Gesellschaft 862
Zeitgeschichte 790

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Adreßbuch für das katholische Deutschland. 1981 502

Attelslander, Peter: Die Grenzen des Wohlstands 503

Andresen, Carl – Denzler, Georg: Wörterbuch der Kirchengeschichte 791

Auf Wegen der Versöhnung. Hrsg. v. Peter Neuner und Franz Wolfinger 501

Banawiratma, Johannes Bapt. G.: Der Heilige Geist in der Theologie von Heribert Mühlen 359

Barthel, Manfred: Die Jesuiten 717

Bartholomäus, Wolfgang: Christsein lernen 141

Joseph Bernhart. Hrsg. v. Lorenz Wachinger 357

Büchele, Herwig: Politik wider die Lüge 502

Bühlmann, Walbert: Wenn Gott zu allen Menschen geht 286

Büttner, Gottfried: Samuel Becketts Roman „Watt" 429

Crimmann, Ralph P.: Literaturtheologie 276

Delp, Alfred: Gesammelte Schriften, Hrsg. v. Roman Bleistein. Bd. 1 861

Deutsch-Französische Kolloquien. Kirche – Staat – Gesellschaft. Hrsg. v. J. Listl, J. Schlick 788

Das Entstehen einer neuen Religion. Hrsg. von Günter Kehrer 408

Exeler, Adolf: Muß die Kirche die Jugend verlieren? 215

Friedberger, Walter: Pastoral mit Distanzierten 574

Funiok, Rüdiger: Fernsehen lernen – eine Herausforderung an die Pädagogik 210

Giesecke, Hermann: Vom Wandervogel bis zur Hitlerjugend 574

Die Gnosis. Bd. 3: Eingel., übers. u. erl. v. Alexander Böhlig 68

Gössmann, Elisabeth: Die streitbaren Schwestern 213

Grom, Bernhard: Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters 499

Halbfas, Hubertus: Der Sprung in den Brunnen 141

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. A. Gutowski u. B. Miltor. 27. Jahr 862

Hardt, Michael: Papsttum und Ökumene 359

Heinen, Ernst: Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland. Bd. 2 70

Helbling, Hanno: Politik der Päpste 213

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 5 719

Friedrich von Hügel, Nathan Söderblom, Friedrich Heiler. Hrsg. v. Paul Misner 287

Illies, Joachim: Die Welt ist Gottes Schöpfung 645

Johannes Paul II.: Wort und Weisung im Jahr 1979. Wort und Weisung im Jahr 1980 717

Katholische Kirche im demokratischen Staat. Hrsg. und eingel. v. Alfons Fitzek 428

Klassiker der Theologie. Bd. 1. Hrsg. v. Heinrich Fries und Georg Kretschmar 285

Klose, Werner: Generation im Gleichschritt: Die Hitlerjugend 574

Koch, Annegret – Bourree, Manfred: Schöne Welt, was nun? 647

Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie. Bd. 3 143

Kuschel, Karl-Josef: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 277

Kuschel, K.-J.: Stellvertreter Christi? 281

Leser, Norbert: Grenzgänger 790

Lowy, Louis: soziale Arbeit mit älteren Menschen 496

Lüders, Carl H.: Breschnew denkt anders 208

Meier, Johannes: Selig, die hungern nach Gerechtigkeit 501

Moser, Georg: Auf dem Weg zu mir selbst 719

Müller, Paul-Gerhard: Der Traditionsprozeß im Neuen Testament 857

Mysterium Salutis. Ergänzungsband. Hrsg. v. Magnus Löhre, Christian Schütz, Dietrich Wiederkehr 285

Nicolaisen, Hans-Dietrich: Die Flakhelfer 61

Oggi credono cosi. Bd. 1–2. Hrsg. v. G. Milanesi u. a. 784

Ogiermann, Helmut: „Es ist ein Gott" 430

Ortner, Franz: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg 69

Quellen zur Kleinkinderziehung. Hrsg. v. Elisabeth Dammann und Helga Prüser 499

Radebold, Hartmut – Bechtler, Hildegard – Pina, Ingeburg: Therapeutische Arbeit mit älteren Menschen 496

Die Reformationszeit. Bd. 1–2. Hrsg. v. Martin Greschat 421

Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung. Hrsg. v. Bodo B. Gemper 863

Reuss, Josef Maria: In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk 428

Riesner, Rainer: Jesus als Lehrer 857

Oscar A. Romero. Für die Armen ermordet 861

Schach, Bernhard: Der Religionslehrer im Rollenkonflikt 640

Schneider, Michael: Die Christlichen Gewerkschaften 713

Schwaiger, Georg: Johann Michael Sailer 646

Sexualerziehung und Persönlichkeitsentfaltung. Hrsg. v. H. Scarbath und B. Tewes 500

Sieben, Hermann Josef: Die Konzilsidee der Alten Kirche 67

Solowjew, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke. 8 Bde. Hrsg. v. W. Szylkarsi, W. Lettenbauer und L. Müller. Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten 424

Spescha, Plasch: Arbeit – Freizeit – Sozialzeit 431

Tertullian, Quintus Septimius Florens: Über die Seele. Eingel., übers. u. erl. von Jan H. Wszink 68

Theologie in Freiheit und Verantwortung. Hrsg. v. Karl Rahner und Heinrich Fries 142

Tielsch, Ilse: Die Ahnenpyramide 71

Tipke, Klaus: Steuergerechtigkeit in Theorie und Praxis 646

Turowski, Leopold: Ein Rechtsinstitut im Umbruch 572

Vorgrimler, Herbert: Wir werden auferstehen 645

Weger, Karl-Heinz: Gott hat sich offenbart 645

Weger, Karl-Heinz: Vom Elend des kritischen Rationalismus 214

Wyss, Dieter: Zwischen Logos und Antilogos 354

Zulehner, Paul Michael: „Leutereligion" 358

Zulehner, Paul Michael: Religion im Leben der Österreicher 358

NAMEN UND SACHVERZEICHNIS

Abrüstung 178
Abtreibung 798, 814
Aggiornamento 649
Alternative Parteien 753
Altersprobleme 63, 496
Amt in der Kirche 14
Anglikanisch-katholischer Dialog 723
Anonymes Christentum 551
Arbeiterseelsorge 125
Asylrecht 307

Bea, Augustin 205
Bischofsamt 18
Bischofswahl 289
Böll, Heinrich 739
Borchert, Wolfgang 744
Bürckel, Josef 653
Bürgerinitiativen 753
Buß, Franz Joseph Ritter von 714

Datenschutz 113
Darwin, Charles 361
Delp, Alfred 596
Deutsch-franz. Kolloquien 788
Domin, Hilde 747

China 147
Christliche Literatur 274, 703, 739
Christliche Gewerkschaften 710

EDV 114
Ehe und Familie 147
Ehe und Familienrecht 572
Empfängnisverhütung 473
Erwachsenenbildung 104
Ethik 45, 539, 795
Europa 693
Euthanasie 809
Extrakorporale Befruchtung 800

Familiaris consortio 473
Fernsehen 210, 483
Fortschritt 827, 839
Freiheit 183, 847
Freud, Sigmund 439
Friedensbewegung 468
Frieden 161, 174, 219, 291
Fromm, Erich 435

Geburtenkontrolle 473, 507
Gen-Technologie 570
Gerechtigkeit 75, 385
Gerontologie 63
Gesellschaft 385
Gesundheit 373
Gewerkschaften 532
Glaubensvermittlung 433, 549
Greeley, Andrew 138

Haftmann, Werner 683
Handke, Peter 614
Herburger, Günter 747
Herz, Thomas 367
Heym, Georg 464
Huchel, Peter 745
Humanae vitae 473, 517, 541

Inglehart, Ronald 365
Innitzer, Theodor 651, 769
Intellektualität 31

Jesuiten 595
Jesusforschung 857
Johannes Paul II. 45, 75, 632, 677
Judentum 205
Jugend 73, 579, 784

Katholikentage 505
Kirche 677
Kognitive Lerntheorien 93
Königsteiner Erklärung 475
Konservatismus 336
Krankheit 373
Kranz, Gisbert 703, 741
Kreisauer Kreis 595
Küng, Hans 679
Kunst 677

Laborem exercens 619, 632
Laborismus 619
Landseelsorge 322
Le Fort, Gertrud v. 627
Lebensschutz 812
Lehramt 252
Literaturtheologie 274
Luftwaffenhelfer 61
Luther, Martin 449

Meier, Gerhard 608
Moon, Myung 398
Mündiger Christ 3

Nationalismus 145
Neoromantik 793
NS-Regime 651, 769

Ökumene 14, 577, 723
Orsenigo, Cesare 773
Österreich 1938 651, 769

Pädagogik 233
Päpstlicher Primat 725
Parteien 259, 753
Petrusamt 723
Pius XI. 770
Politik 31
Progressismus 335
Psychoanalyse 239

Recht 385
Reformation 421

Religionen 584
Religionslehrer 640
Religionsunterricht 561
Religiosität 721

Schneider, Reinhold 627
Schwebel, Horst 681
Selbsttötung 806, 817
Selbstverwirklichung 25, 351, 409, 435
Sittliche Wahrheiten 662
Solowjew, Wladimir 424
Sonntag 847
Soziale Berufe 496
Sterbehilfe 809, 818

Technik 827, 839
Teresa von Avila 449
Theologie 245
Todesstrafe 819
Tourismus 847

Umweltethik 804

Vereinigungskirche 398
Verhaltenspsychologie 89
Vollbeschäftigung 217
Vorgeburtliche Diagnose 798

Wertwandel 363
Wertzerfall 363
Wissenschaft 45, 361, 521, 827, 839
Wolf, Christa 703

Zuckmayer, Carl 195
Zukunft 827
Zukunftsangst 1

ZS 111.50

Zukunftsangst

Manche Wörter, die früher mit Hochschätzung gebraucht wurden, sind kaum noch verwendbar. Einige hat man so ausgiebig mit höhnischem Beigeschmack serviert, daß sie etwas davon angenommen haben und so nun Spott auf sich ziehen wie „Tugend" oder „Keuschheit". Andere sind durch Mißbrauch in schiefes Licht geraten, aus dem sie schwer wieder herauskommen wie „Vaterland" oder „Gehorsam". Zu diesen gehört auch das Wort „Mut". Ein Halbwüchsiger mag noch als mutig gelten wollen; wenn er sich, etwas älter geworden, etwa Wasserwerfern entgegenstellt, darf man ihn noch unerschrocken nennen, aber wer sagt, er habe Mut, oder gar, er sei tapfer, der setzt ihn dem Verdacht aus, es fehle ihm an Intellekt. Dem Intellektuellen steht es nämlich heute besser, zu bekennen, er habe Angst; sonst geht er nicht mit der Mode, in der man seinen Weitblick und seine Empfindsamkeit für die Probleme der Zeit durch eine allseitige Besorgtheit zutage trägt.

Natürlich gibt es die Unbekümmertheit des Ignoranten, der heiter-blöde auf den Absturz zumarschiert, den er nicht erkennt oder – wie sein Name sagt – ignoriert. Dieser Dummdreistigkeit soll keinesfalls das Wort geredet werden, auch wenn der Schlafwandler sicher an Abgründen vorbeispazieren mag, in die der Hellsichtige schwindelnd hineingesogen wird. Angst ist aber nicht hellsichtig. Die Gefahr, die wir kennen, fürchten wir, aber wir ängstigen uns vor dem Unbekannten – so unterscheidet der heutige Sprachgebrauch. So gesehen fürchten wir uns wohl zu wenig und ängstigen uns dafür um so mehr. Das Scheitern im Beruf, die schwere Krankheit, die mißglückte Kindererziehung, die zerbrechende Ehe und gar der Tod – dem allem begegnen wir mit neuem Schamgefühl; wer von einer Bekannten laut sagte: „Sie hat Krebs, unheilbar", träfe auf peinliche Betretenheit. Man spricht nicht offen von solchen Gefahren, und man hütet sich ebenso verschämt, sie unverhohlen anzusehen, sogar wenn sie einen selbst bedrängen; denn weil man sich nie gegen alle – und gegen keine zureichend – absichern (versichern) kann, müßte man sie fürchten, wenn man sie klar in den Blick bekäme; wir ziehen es deshalb vor, sie im Unbekannten zu belassen, indem wir die Augen abwenden. So wird die Furcht vermieden und verdrängt; freilich kehrt sie dann als unbestimmte Angst, die keinen deutlichen Gegenstand mehr braucht, oft um so unabweisbarer wieder.

Eines haben Angst und Furcht dennoch gemeinsam: sie richten sich auf das, was auf uns zukommt, auf Zukünftiges in diesem Sinn. Vergangenes kann nur Furcht erregen, wenn es droht, „uns einzuholen", also in seinen noch ausstehenden Folgen; und ein Verhängnis, das gerade eingetreten und so Gegenwart geworden ist, beendet die Ängste, selbst wenn es sich noch schrecklicher als befürchtet

erweisen sollte. Trotzdem ist der Wortteil „Zukunft" nicht überflüssig, wenn man heute von „Zukunftsangst" spricht. Man fürchtet nicht mehr um die Zukunft, sondern man ängstigt sich vor der Zukunft. Ehemals hatten die Menschen – jedenfalls in unseren Breiten – gewiß mehr Anlaß, sich um ihre Zukunft zu sorgen. Nicht nur privat waren sie ungeschützter, bei all unseren Sorgen um Arbeitsplatz oder Altersversorgung, auch als Gemeinschaft fanden sie sich oft den – nach ihrem Empfinden durch kein menschliches Bemühen abwendbaren – Schicksalsgewalten ausgeliefert, die ganze Landstriche verheerten. Ihre Litaneibitten: „Vor Pest, Hunger und Krieg, vor dem Schrecken des Erdbebens bewahre uns, o Herr" zeugen davon. Unsere Ängste haben sich dagegen gewandelt; selbst was uns von dem damals Befürchteten noch am nächsten steht, der Krieg, wurde bei einer Umfrage zur Jahreswende 1980/81 nur von drei Prozent als eine in naher Zukunft zu fürchtende Gefahr betrachtet. Uns ängstigt die Zukunft im ganzen, und zwar nicht die greifbare, bevorstehende, sondern eine fernere, unbestimmte, unberechenbare.

Dieser Wechsel läßt sich erklären: Früher hatte der Mensch die Ereignisse, die „naturnotwendig" herankamen, kaum im Griff. Er fürchtete sich vor ihnen und versuchte, seine Zukunft dagegen zu sichern. Im Zug dieser Bemühungen gelangte er zu einer immer besseren Beherrschung der Natur. Eben dies aber ermöglicht es ihm nun auch, die Natur als ganze zu ruinieren und die Erde unbewohnbar zu machen. Die Furcht vor den immer berechenbaren Mächten der Natur wird daher abgelöst durch die Angst vor den unberechenbareren Menschenmächten. Der verschiedenen Naturkatastrophen ungeachtet, vertraute man dem Gang der Natur, sei es, weil man hinter ihr Gott vertraute, sei es, weil man glaubte, sie hinreichend zu beherrschen; dem Menschen gegenüber bringt man dieses Vertrauen kaum noch auf, zumal die Bosheit weniger Mächtiger für ein umfassendes Unheil zu genügen scheint.

Begründen ließe sich diese Zukunftsangst also wohl; aber läßt sie sich auch rechtfertigen? Wir fürchten in ihr das Ende der Welt, der Welt des Menschen jedenfalls. Diese bot sich bisher als Zuflucht aus dem unumgänglichen Scheitern des einzelnen Menschenlebens im Tod; mit dem Trost, die Welt gehe auch ohne uns weiter, konnte man sich über die Ungeheuerlichkeit des Todes hinwegschwindeln, obwohl in ihm für jeden „die Welt untergeht". Die Fragwürdigkeit einer Welt ohne Menschen stößt uns nicht nur auf, wenn wir die „gebäudeschonende", aber lebensvernichtende Wirkung der Neutronenbombe als pervers empfinden. Die Welt selbst erweist sich als eine unverläßliche Zuflucht – und darauf reagieren wir mit Zukunftsangst. Wenn die Zukunftsangst uns diese dauernde und irreparable Gefährdetheit der Welt entdecken ließe, könnte sie uns so die Flucht verstellen, die weg von der Bedeutung des einzelnen Menschenlebens zum scheinbar sicheren Fortgang der Welt führte; wenn wir so – aus der Angst heraus – hellsichtig würden, gewönne die Angst einen unvermuteten Sinn.

Albert Keller SJ

Karl Rahner SJ

Der mündige Christ

Es gibt gewiß gewichtigere Themen als „Der mündige Christ". Die Bedrohtheit der ganzen Menschheit durch Atomkriege, die Zerstörung der menschlichen Umwelt durch den Menschen selbst, die Neurotisierung der ganzen Gesellschaft, aber auch das Verhältnis des Menschen zu Gott in Glaube und Liebe sind solche Themen. Aber der Mensch ist nun einmal das Wesen, das sich mit vielerlei unvermeidlich beschäftigen muß und darum auch mit Zweitrangigerem. Darum darf man sich auch mit der heutigen, wenigstens sein sollenden Mündigkeit des Christen beschäftigen. Das Stichwort „mündiger Christ" ist bekannt, ist in aller Mund, und meist denkt man sich bei diesem Schlagwort sehr wenig und sehr wenig Christliches. Es ist ein Schlagwort, das unter den Christen der Kirche umgeht, eine wahre Aufgabe des Christen und eine Gefährdung seiner Kirchlichkeit zugleich bedeuten kann. Es ist darum doch der Mühe wert, dieses Thema etwas genauer zu überlegen, auch wenn man darüber wenig Sensationelles sagen kann.

Wie kommt es, daß heute und besonders durch das Zweite Vatikanische Konzil dieses Wort vom mündigen Christen umgeht? Zunächst einmal ist zu sagen, daß zu allen Zeiten ein Christ selbstverständlich ein in einem gewissen Grad mündiger Christ sein muß. Mündigkeit ist eine Größe, die kleiner oder größer sein kann. Kein Mensch ist schlechthin und in jeder Hinsicht mündig. Er kann es gar nicht sein, weil er gar nicht imstande ist, alle Dinge und Vorkommnisse seines Lebens mit dessen unermeßlicher Vielfalt vor das Tribunal seines deutlichen und entschiedenen Gewissens zu rufen, um in heller Klarheit und Freiheit zu entscheiden, ob diese Sache anzunehmen und zu tun oder zu lassen und zu verwerfen sei. Vieles in unserem Leben wird ungeprüft mitgeführt und getan. Das ist gar nicht vermeidbar, und darum sind wir nie in jeder Hinsicht und in allen Dingen unseres Lebens die Mündigen, sondern immer ein großes Stück die durch unsere biologische Verfassung und durch unsere Gesellschaft Manipulierten.

Zu allen Zeiten und nicht erst heute hatte der Mensch das Recht und die Pflicht, immer mehr die deutliche Verantwortung seines Geistes und seiner Freiheit zu übernehmen, selbstverantwortlich, mündig zu werden. Man hat immer schon in der katholischen Moraltheologie vom Menschen gesprochen, der im Unterschied zum Kind zum Gebrauch seiner Vernunft gekommen ist; man hat verschiedene Lebensphasen unterschieden, die sich hinsichtlich der Verantwortung unterscheiden; man hat den Zeitpunkt festgelegt, von dem an jemand der bürgerlichen Strafgerechtigkeit untersteht, das aktive oder passive Wahlrecht besitzt, das

richtige Firmalter hat, eine Ehe eingehen kann. Man hat also immer mündige und unmündige Menschen unterschieden, hat gewußt, daß ein Mensch nicht einfach mündig ist, sondern mündig werden muß. Nur hat man früher vielleicht zu wenig darauf reflektiert, daß auch ein Mensch, den man bürgerlich volljährig und mündig nennt, eigentlich auch in seinem ganzen folgenden Leben immer noch in einem Prozeß des Mündigwerdens steht oder stehen sollte. Mündigsein und Mündigwerden, und zwar auch innerhalb der Kirche, sind darum an sich keine neuen Dinge, sondern eine Selbstverständlichkeit, von der man immer schon gewußt hat.

Die heutige Situation

Dennoch ist die Frage nach der Mündigkeit eines Menschen sowohl im profanen wie im kirchlichen Bereich in unserem Zeitalter in eine wesentlich neue Phase getreten. Das mag nicht schon für alle heutigen Gesellschaften, Staaten und Kulturkreise im gleichen Maß gelten, aber für unsere Gesellschaft gilt das gewiß. Warum ist dies so? Zur Beantwortung dieser Frage reflektieren wir zunächst nicht ausdrücklich auf den Christen in der Kirche, sondern auf den Menschen mit seinem Leben in den profanen Bereichen. Darin ist der Mensch mündiger geworden oder soll und muß es werden. Unter der Größe der Mündigkeit verstehen wir schlicht und einfach die Menge dessen, was seiner ausdrücklichen und freien Verantwortung in einer bestimmten gesellschaftlichen oder individuellen Situation zugemutet wird, eine Menge, die zweifellos individuell (beim Kind, beim Erwachsenen) und gesellschaftlich (in den verschiedenen Phasen der Geschichte und nach der Höhe der Kulturen usw.) sehr verschieden ist. Die Menge des der freien Entscheidung und Verantwortung Angebotenen ist gewiß bei einer Frau im afrikanischen Busch viel geringer als bei einem Staatsmann in einer modernen Gesellschaft, der vielleicht sogar über eine Atombombe verfügt.

In diesem Sinn kann Mündigkeit oder Pflicht zur Mündigkeit in der Geschichte in fast unabsehbarem Maß wachsen und ist heute riesengroß. Die Welt, in der wir leben, hat gegenüber früheren Zeiten eine ungeheuere *Komplexheit* durch die gegenseitige Abhängigkeit aller Völker und Gesellschaften der Erde, durch die Komplexheit unserer einzelnen Gesellschaften, durch die tausend Möglichkeiten der Beherrschung und Veränderung der Natur, durch die unübersehbare Fülle von Bedürfnissen, die es früher gar nicht gab, durch einen vom einzelnen nicht mehr bewältigbaren Pluralismus der Meinungen, die heute nicht mehr geographisch voneinander getrennt sind, sondern in ein und derselben Gesellschaft wie hochexplosive Gemische zusammengepreßt sind, durch die rapiden Fortschritte der Wissenschaften, deren Ergebnisse eine immer größere Komplexität der Lebenssituation hervorrufen.

Dieser ungeheuer komplex gewordenen Lebenssituation steht der Mensch mit

Geist und Freiheit gegenüber. Zunächst einmal ist er im Verhältnis zu seiner eigenen Lebenssituation in wahrem Sinn unmündiger geworden als ein Mensch früherer Zeiten. Dieser hatte, was die seiner Entscheidungsfreiheit angebotenen Momente seines Lebens anging, eine überblickbare Situation von verhältnismäßig wenigen Elementen, konnte diese Situation einigermaßen leicht überblicken und so verantwortlich in mündiger Freiheit handeln.

Heute sind wir im Verhältnis zu unserer komplexen Situation gewissermaßen unmündiger geworden, weil die frei manipulierbaren Elemente unserer eigenen Lebenssituation an Zahl, Menge und Komplexheit unüberblickbar geworden sind. Welcher durchschnittliche Mensch von heute kann sagen, wie Fortschritt der Industrie und Umweltschutz konkret vereinbart werden können, wie das Streben nach politischer Freiheit ohne den Wahnsinn der heutigen Aufrüstung konkret erreicht werden kann? Wie kann man die wirklich realisierbaren Alternativen zu einem Leben entdecken, das wir mit seiner Hetze und Reizüberflutung führen und unter dem wir leiden? Wenn man so in gewisser Hinsicht sagen muß, daß wir unserer Lebenssituation ratloser und unmündiger gegenüberstehen als frühere Zeiten, dann entsteht erst recht die unerbittliche Notwendigkeit und sittliche Pflicht, mündiger zu werden, das heißt, alle Anstrengungen im individuellen und gesellschaftlichen Bereich zu tun, daß wir klareren Geistes und in echterer Freiheit unserer heutigen Situation in Verantwortung begegnen, also mündiger werden.

Die Situation, in der wir leben und der gegenüber wir mündig werden müssen, hat noch eine Eigenart, auf die wir reflektieren müssen. Was wir tun müssen, läßt sich im Unterschied zu früher nicht durch allgemeine und klare Normen allein regeln. Natürlich gibt es auch heute Normen des sittlichen und gesellschaftlichen Lebens, die respektiert werden müssen; aber der Spielraum und die Bedeutung dessen, was durch diese allgemeinen Normen allein nicht eindeutig geregelt werden kann, ist viel größer geworden als früher. Zwar gab es auch früher einen Bereich, der von allgemeinen Regeln allein nicht bestimmt werden konnte: auch früher konnte man die Wahl eines Berufs oder des Ehegatten nicht einfach durch die Anwendung allgemeiner Regeln vornehmen.

Heute ist der *Bereich des durch allgemeine Normen allein nicht eindeutig Bestimmbaren* in der Gesellschaft, in der Politik, im kulturellen Leben, in der individuellen Lebensgestaltung größer geworden. Sobald ein wacher Mensch eine konkrete Entscheidung von größerer Bedeutung treffen soll, beginnt er ratlos zu werden und fühlt sich von den ihm bekannten allgemeinen Normen im Stich gelassen, auch wenn er die Nützlichkeit und Verpflichtung dieser Normen anerkennt und zu respektieren gezwungen ist. Wie soll er sein Geld anlegen? Welchen Beruf in jungen Jahren ergreifen? Welche Partei wählen? Welche genauere Meinung soll er in Fragen der Abrüstungspolitik, der Umweltverschmutzung, des sogenannten alternativen Lebensstils haben? Wie muß eine menschlich und sittlich richtige und notwendige Familienplanung konkret aussehen?

Solche und ähnliche Fragen bedrängen den heutigen Menschen von allen Seiten. Selbst wenn man die allgemeinen Normen kennt, respektiert und auf die konkreten Entscheidungen anzuwenden versucht, selbst wenn man reiflich mit andern diskutiert und die verschiedenen, einander oft widersprechenden Lösungsversuche prüft, wird man im konkreten Einzelfall, auf den es doch letztlich ankommt, nicht recht wissen, was man tun soll. Es ist sogar nicht zu bestreiten, daß der Einzelmensch von heute sich in vielen Fragen nicht mehr zu einer klaren und für ihn sicheren Entscheidung durchringen kann. Mit seiner Bildungs- und Informationsmöglichkeit wächst die Komplexität der Sachfragen und damit seine Inkompetenz in vielen Dimensionen noch schneller.

Wesen der Mündigkeit

Wie in solchen Fällen der direkt nicht aufhebbaren Ungewißheit über die Richtigkeit einer bestimmten Entscheidung nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln ist, das soll hier nicht weiter bedacht werden. Aber es gibt auch heute ein großes Gebiet solcher Fragen, bei denen es zwar mit der einfachen Anwendung allgemeiner Normen nicht getan ist, bei denen aber der einzelne Mensch zu einer Klarheit und Sicherheit seiner Entscheidung „auf eigene Rechnung und Gefahr" gelangen kann, wenn er sich ein genügend großes Maß von Mündigkeit erworben hat. Wenn man die Mündigkeit von hier aus zu umschreiben sucht, kann man sagen: Mündigkeit ist zunächst einmal der *Mut* und die *Entschlossenheit*, Entscheidungen zu treffen und zu verantworten, die nicht mehr von allgemeinen und allgemein anerkannten Normen hier allein legitimiert werden können. Daß das nicht heißt, solche Normen dürften einfach übergangen und verletzt werden, muß nach dem vorhin Gesagten klar sein. Freilich ist hinzuzufügen, daß allgemeine Normen meist nicht die schlechthinnige Klarheit und Eindeutigkeit haben, die man ihnen oft zuschreibt, und daß von daher der Raum, der dem einzelnen in seiner Entscheidung freigegeben und zugemutet ist, größer sein kann, als eine Normeninterpretation der Gesellschaft oder auch der Kirche deutlich macht.

Zur Mündigkeit gehört ferner der Wille und die entschlossene Mühe, sich über die bei einer Entscheidung anzuwendenden Normen, auch in deren Vielfalt und Komplexheit, zu *unterrichten* und *abzuwägen*. Zur Mündigkeit gehört ein selbstkritisches Verhältnis zu sich selbst, durch das ein Mensch weiß, daß er bei sich mit schlechter Unterrichtetheit, mit Irrtümern, mit Vorurteilen, mit der verwerflichen Tyrannei der öffentlichen Meinung, mit wie selbstverständlich sich gebärdenden Egoismen rechnen muß, daß man sich nur zu gerne etwas vormacht und etwas als moralisch legitimes Urteil ausgibt, bloß weil es einem nützlich oder bequem ist. Zur eigentlichen Mündigkeit gehört (und zwar auch schon auf profanem Gebiet), was man in einer religiösen Dimension Weisheit, Erleuchtetheit, gnadenhaften

sittlichen Instinkt, Führung des Heiligen Geistes zu nennen pflegt, was hinwiederum Offenheit des Geistes, Freiheit von Fanatismus, Bereitwilligkeit zu lernen, Herrschaft über seine eigene Aggressivität, Geduld zur Voraussetzung hat.

Der Mündige ist der ruhig Prüfende, der für Belehrung zugänglich ist, der auch das Gewicht der Urteile von Fachleuten und anderer legitimer Instanzen zu würdigen weiß. Zur Mündigkeit gehört der Mut, eine ehrlich getroffene Entscheidung, die nicht endlos aufgeschoben werden kann, durchzutragen, auch wenn sie innerlich oder von außen angefochten bleibt, auch wenn damit nicht gesagt sein muß, daß man seine Entscheidung propagandistisch als die einzig richtige andern aufzudrängen sucht oder öffentlich eine allgemeine Norm der Gesellschaft bekämpft, weil deren Vereinbarkeit mit der eigenen Entscheidung nicht auf den ersten Blick schon klar und sicher ist. Der Mündige ist der Reife. Wer überhaupt ein Leben von sittlichem Streben und Verantwortung führt, der hat eine Ahnung, was *menschliche Reife* ist. Er versteht auch diese Kurzdefinition der Mündigkeit und weiß, daß jeder Mensch immer auf dem Weg zu ihr ist und sie erst dann ganz erreicht hat, wenn er im gelassen und hoffend angenommenen Tod vollendet ist.

Mündigkeit des Christen in der Kirche

Auch in der Kirche ist der einzelne ein einzelner in einer Gesellschaft; seine Individualität und Sozialität können nie auseinandergerissen und doch auch nicht zu adäquater Deckung gebracht werden. Daher gilt auch von den Christen in der Kirche das, was wir vom Menschen in der Gesellschaft gesagt haben, um von daher den Begriff der Mündigkeit zu verdeutlichen.

Zunächst ist auch hier zu sagen, daß die Situation des einzelnen Christen in der Kirche theologisch, moraltheologisch und kirchengesellschaftlich viel komplexer geworden ist als früher. Wenn der Mensch als Christ in den Raum der Kirche tritt, läßt er ja seine komplexe profane Wirklichkeit nicht hinter sich zurück. Er wird Christ als ein Mensch der heutigen Rationalität, des gegen früher ungeheuer groß gewordenen Wissens naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Art. Während die Kirche vergangener Epochen einem, was das Wissen angeht, höchst einfältigen, naiven Menschen begegnete, dem sie überhaupt erst ein über das Wissen der alltäglichen Notdurftbewältigung hinausgehendes sublimeres Wissen zugänglich machte, muß sie heute ihr Glaubenswissen einem Menschen vermitteln, der schon durch ein höchst komplexes Wissen bestimmt ist. Während sie früher darauf vertrauen durfte, daß ein christlich-kirchliches Milieu einen Menschen in eine bestimmte Welt des Denkens und Glaubens einführte, muß sie heute realisieren, daß ein Pluralismus der Werte vorherrscht und die gesamte Lebenssituation eines modernen Christen bestimmt.

Mündigkeit in Glaubensfragen

Theologisch also steht ein einigermaßen gebildeter und wacher Christ von heute immer in der Situation, die Glaubensbotschaft der Kirche mit all dem vielen andern zusammendenken zu müssen, das er heute weiß und erfährt. Natürlich wird die Kirche, wo und wenn sie ihre Botschaft gut verkündigt, dem Christen bei der notwendigen Synthese von Glaube und modernem Wissen helfen. Aber das Wissen und die Erfahrung der einzelnen Menschen von heute sind sehr verschieden und darum auch die Probleme, die dem einzelnen Christen aufgegeben sind, zumal bei höherer Bildung und durch die ungeheure Komplexität und Differenzierung der heutigen Wissenschaften. Da bleiben dem einzelnen Christen für die Synthetisierung seines Glaubens mit seinem Gesamtbewußtsein und Gesamtwissen viele Probleme, die er selber bewältigen muß. Er muß dann differenzieren zwischen größerer und geringerer Verbindlichkeit der einzelnen Lehren der Kirche und der theologischen Tradition. Er darf und muß nicht den gesamten Glauben der Kirche auch in ihren letztverbindlichen Aussagen verwerfen, wenn er z. B. als Paläontologe im Jahr 1910 vom biologischen Zusammenhang des Menschen mit dem Tierreich überzeugt war, diese Lehre aber damals vom kirchlichen Lehramt abgelehnt wurde, wenn auch nicht in einer letztverbindlichen Weise.

Der gebildete Christ von heute muß in vielen Fällen bei kirchlichen Lehren genauer unterscheiden lernen zwischen dem, was wirklich sicher gesagt ist, und dem, was vielleicht nur eine damit amalgamierte Deutung dieser Lehre ist, soll er nicht unter Umständen in Glaubensschwierigkeiten kommen, die durchaus vermeidbar sind. Er muß eine gewisse Kenntnis von der „Hierarchie der Glaubenswahrheiten" haben, muß wissen, was die wirklich zentralen, existentiell bedeutsamen Grundüberzeugungen seines Glaubens sind, damit er sich für diese ein immer vertiefteres Verständnis erwirbt und sekundäre Lehren zwar nicht leugnet, aber sekundär sein läßt bis zur faktischen Nichtbeachtung. Ein gebildeter Christ muß sich einen Begriff von Gott, von seinem in Jesus Christus begründeten ewigen Heil machen. Wenn er nicht genau weiß, was ein Ablaß ist, oder die Zahl der Sakramente nicht weiß, braucht das noch nicht schlimm zu sein. Mit einer solchen Ökonomie seiner expliziten Bewußtseinsinhalte kann der Mensch durchaus mit Recht sein ungeheuer belastetes und überfülltes Bewußtsein entlasten.

Bei der heutigen Verfassung des Bewußtseins in seiner gar nicht adäquat homogenisierbaren Komplexität ist für das Glaubensbewußtsein des Christen noch folgendes zu bedenken: Schon im profanen Wissensbereich hat heute ein Mensch Bewußtseinsinhalte, Meinungen, Überzeugungen (und zwar gleichzeitig), deren sachliche und logische Vereinbarkeit ihm nicht klar und deutlich ist, ohne daß er deshalb eine Überzeugung verwirft, deren Vereinbarkeit er nicht durchschaut. Diese Situation, die man vielleicht Waffenstillstand statt Frieden nennen könnte, ist durchaus legitim und unvermeidlich; sie muß in Geduld ausgehalten

werden. Das gilt auch für das religiöse Bewußtsein. Man kann an einer profanwissenschaftlichen Erkenntnis und an einer Glaubenslehre gleichzeitig festhalten, ohne ihre positive Vereinbarkeit durchschaut zu haben. Man soll nicht zu schnell und selbstbewußt behaupten, diese oder jene Glaubenslehre widerspreche eindeutig Erkenntnissen der modernen Wissenschaft und sei deshalb abzulehnen. Es paßt viel mehr in der Wirklichkeit zusammen, als wir auf den ersten Blick erkennen können. Die Geduld, solche bloßen Waffenstillstände auszuhalten und gelassen auf einen Frieden positiver Einsicht zu warten, gehört heute beim gebildeten Christen nicht selten zur Reife seines Glaubens.

Mündigkeit in der Moral

Solche Spannungen und Reifungsprozesse eines mündigen Glaubens gibt es natürlich erst recht auf dem Gebiet der Moraltheologie, der christlichen Sittenlehre und der christlichen Lebenspraxis. Es ist durchaus zuzugeben, daß es von der Komplexheit des heutigen individuellen und gesellschaftlichen Lebens, von den Erkenntnissen der modernen Anthropologie her viele Probleme auf dem Gebiet des Sittlichen gibt, die für einen Menschen von heute schwer zu lösen sind, bei denen Konfliktfälle mit der traditionellen Lehre der Kirche nicht immer leicht zu bewältigen sind. Man denke z. B. nur an die Sexualmoral oder an all die Fragen, die mit einer Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen auf mehr Gerechtigkeit hin gegeben sind.

Was über die christliche Glaubenslehre im allgemeinen gesagt wurde, gilt natürlich erst recht von der kirchlichen Sittenlehre, ohne daß dies wiederholt werden muß. Gerade auf dem Gebiet der Moraltheologie ist es durchaus möglich, daß, wenn auch nicht in eigentlichen letztverbindlichen Definitionen, das kirchliche Lehramt Lehren vorträgt, die der Sache selbst, ihrer Geschichte, einem neuen Stadium ihrer Entwicklung nicht genügend gerecht werden, zu wenig differenziert sind, vielleicht in einem gewissen Sinn an dem eigentlich Gemeinten vorbeireden, einfach irrig sind. In solchen durchaus möglichen Fällen hat der mündige Glaube eines Christen eine große und schwere Aufgabe.

Ich möchte sie schildern, indem ich einfach aus dem „Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind", vom 22. September 1967 zitiere. Man muß diesen Text nur aufmerksam lesen, um zu sehen, daß hier die Situation und die richtige Bewährung eines mündigen Christen von heute ehrlich geschildert wird. Da heißt es (Nr. 17–21):

„An diesem Punkt ist ein schwieriges Problem nüchtern zu besprechen, das bei vielen Katholiken von heute mehr als früher entweder ihren Glauben oder ihr unbefangen vertrauensvolles Verhältnis zur kirchlichen Lehrautorität bedroht. Wir meinen die Tatsache, daß der kirchlichen Lehrautorität bei der Ausübung ihres Amtes Irrtümer unterlaufen können und unterlaufen sind. Daß so etwas möglich ist,

hat die Kirche immer gewußt, in ihrer Theologie auch gesagt und Verhaltensregeln für eine solche Situation entwickelt. Diese Irrtumsmöglichkeit bezieht sich nicht auf solche Lehrsätze, die durch eine feierliche Definition des Papstes oder des Allgemeinen Konzils oder durch das ordentliche Lehramt als mit absoluter Glaubenszustimmung zu umfassen verkündigt werden. Es ist auch geschichtlich unrichtig, zu behaupten, daß sich nachträglich in solchen Dogmen ein Irrtum der Kirche herausgestellt habe. Damit wird natürlich nicht bestritten, daß auch bei einem Dogma unter Aufrechterhaltung seines ursprünglichen Sinnes ein Wachstum seines Verständnisses unter Abgrenzung gegenüber vorher vielleicht mitlaufenden Mißverständnissen immer möglich und immer notwendig ist. Mit der gestellten Frage darf auch die selbstverständliche Tatsache nicht verwechselt werden, daß es neben dem unveränderlichen göttlichen auch ein veränderliches menschliches Recht in der Kirche gibt. Eine solche Veränderung hat mit Irrtum von vornherein nichts zu tun, sondern stellt höchstens die Frage nach der Opportunität der früheren oder späteren rechtlichen Bestimmung.

Was einen Irrtum und eine Irrtumsmöglichkeit in nichtdefinierten Lehräußerungen der Kirche, die selbst wiederum von sehr verschiedenem Verpflichtungsgrad sein können, angeht, so ist zunächst einmal nüchtern und entschlossen zu sehen, daß das menschliche Leben schon ganz im allgemeinen immer auch ‚nach bestem Wissen und Gewissen' aus Erkenntnissen leben muß, die einerseits theoretisch als nicht absolut sicher erkannt werden und doch ‚hier und jetzt', weil vorläufig nicht überholbar, als gültige Normen des Denkens und Handelns zu respektieren sind. Jeder Mensch weiß das aus seinem konkreten Leben heraus; jeder Arzt in seiner Diagnose, jeder Staatsmann in seiner politischen Situationsbeurteilung und der darauf aufbauenden Entscheidung weiß um diese Tatsache. Auch die Kirche kann in ihrer Lehre und Praxis sich nicht immer und in jedem Fall vor das Dilemma stellen lassen, entweder eine letztverbindliche Lehrentscheidung zu fällen oder einfach zu schweigen und alles der beliebigen Meinung des einzelnen zu überlassen. Zur Wahrung der eigentlichen und letzten Glaubenssubstanz muß sie, selbst auf die Gefahr eines Irrtums im einzelnen hin, Lehrweisungen aussprechen, die einen bestimmten Verbindlichkeitsgrad haben und doch, weil keine Glaubensdefinition, eine gewisse Vorläufigkeit bis zur Möglichkeit eines Irrtums an sich tragen. Anders kann sie ihren Glauben als bestimmende Wirklichkeit des Lebens gar nicht verkündigen, auslegen und auf die je neue Situation des Menschen anwenden. In einem solchen Fall steht der einzelne Christ zunächst einmal der Kirche in einer analogen Weise gegenüber, wie ein Mensch, der sich verpflichtet weiß, die Entscheidung eines Fachmannes anzunehmen, auch wenn er weiß, daß diese nicht unfehlbar ist.

Eine der vorläufigen kirchlichen Lehräußerung entgegengesetzte Meinung gehört auf jeden Fall nicht in die Predigt und in die Katechese, auch wenn die Gläubigen unter Umständen über das Wesen und die begrenzte Tragweite einer solchen vorläufigen Lehrentscheidung zu unterrichten sind. Darüber ist schon gesprochen worden. Wer glaubt, der privaten Meinung sein zu dürfen, die bessere künftige Einsicht der Kirche schon jetzt zu haben, der muß sich vor Gott und seinem Gewissen in nüchtern selbstkritischer Einschätzung fragen, ob er die nötige Weite und Tiefe theologischer Fachkenntnis habe, um in seiner privaten Theorie und Praxis von der augenblicklichen Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen. Ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar. Aber subjektive Überheblichkeit und voreilige Besserwisserei werden sich vor Gottes Gericht zu verantworten haben.

Ernsthafte Bemühung, auch eine vorläufige Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen, gehört zur richtigen Glaubenshaltung eines Katholiken. Und ebensowenig wie im profanen Leben, in dem es auch weitreichende Entscheidungen auf Grund fehlbarer Einsicht nach bestem Wissen und Gewissen anderer gibt, braucht sich jemand im kirchlichen Bereich beschämt oder geschädigt zu empfinden, wenn er sich in seiner Einsicht auch dort der kirchlichen Lehre anvertraut, wo sie nicht von vornherein als definitiv gelten kann. Es ist möglich, daß die kirchliche Lehrentwicklung in bestimmten Fällen zu langsam voranschreitet. Aber auch in einem solchen Urteil muß man vorsichtig und bescheiden sein. Denn eine solche Lehrentwicklung braucht in einer Kirche von geschichtlichen Menschen Zeit, weil sie nicht schneller vor sich gehen kann, als es die Wahrung der Glaubenssubstanz ohne Verlust erlaubt.

Wir brauchen nicht zu befürchten, uns bei der beschriebenen kirchlichen Gesinnung dem Anspruch der Zeit zu entziehen. Die ernsthafte Fragestellung unserer Zeit, welcher wir aus dem Glauben antworten sollen, nötigt uns oft genug, die Glaubenswahrheiten neu zu überdenken. Dabei können durchaus Akzente neu gesetzt werden. Dies ist aber nicht Infragestellung des Glaubens; es dient vielmehr der tieferen Erfassung der göttlichen Offenbarungswahrheit und der kirchlichen Lehre. Denn wir sind fest überzeugt, und wir sehen uns darin durch die Erfahrung bestätigt, daß wir um des katholischen Glaubens willen weder eine Wahrheit, noch um einer Wahrheit willen den katholischen Glauben zu verleugnen brauchen, wenn wir diesen nur im Geiste der Kirche verstehen und immer noch tiefer zu erfassen suchen."

Man sieht leicht, warum dieser Text hierher gehört, auch wenn man ihn schon vorher bei der Frage der Mündigkeit im dogmatischen und nicht erst im moraltheologischen Bereich hätte zitieren können. Es gehört auch zum Wesen des kirchlichen Lehramts, nicht nur verbindliche Lehren aufzustellen, sondern auch den Christen allein zu lassen, ihm allein die letzte Entscheidung aufzubürden, dann nämlich, wenn das Lehramt sich gar nicht in der Lage sieht, eine letztverbindliche dogmatische Lehre oder moraltheologische Norm aufzustellen. In einem solchen Fall läßt sie selber den Christen allein, sich und seiner letzten Entscheidung überantwortet. Nicht als ob in diesem Fall Beliebigkeit, Willkür, die Laune des Überheblichen und des Egoisten walten dürften. Sondern weil jetzt der Mensch zwar immer noch begleitet ist vom Ratschlag und der Weisung der Kirche, aber doch im letzten sich vor Gott und seinem Gericht fragen muß in der Unerbittlichkeit eines hellen Geistes, eines reinen Gewissens und selbstverständlich mit allen einem Menschen und Christen auch in diesen Fällen zu Gebote stehenden Mitteln, was in einem solchen Fall seine eigene Überzeugung und Entscheidung ist.

Wenn er dann so handelt, dann ist er in Sachen des Glaubens und der Sitte ein mündiger Christ. Zu dieser Mündigkeit gehört natürlich auch, um das nochmals ausdrücklich zu sagen, die sowohl selbstkritische wie auch mutige Einschätzung seiner eigenen Urteilsfähigkeit auf diesen Gebieten. Aber so selbstkritisch und bescheiden eine solche Selbsteinschätzung sein soll, so gehört sie, weil von niemandem anderen durchführbar, selbst noch einmal zu den Aufgaben, zur Verantwortung und zum Risiko der Mündigkeit eines Christen.

Mündigkeit und Kirchenrecht

Eine dritte Aufgabe der Mündigkeit eines Christen in der Kirche bezieht sich über die dogmatische und moraltheologische Lehre der Kirche hinaus auf das Gebiet des kirchlichen Rechts und des kirchlichen Lebens, wo auch der Laienchrist in vielfältiger Weise einbezogen ist. Es gibt ein Sonntagsgebot; es gibt eine kirchliche Verwaltung der Sakramente, eine kirchliche Ehegesetzgebung, eine Kirchensteuer, eine kirchliche Verwaltung, die dem Christen für den Gottesdienst und den Religionsunterricht der Kinder bestimmte Priester zuweist, ohne ihn

vorher um seine Zustimmung gebeten zu haben. Solche und viele andere Dinge kommen auf den Christen zu. Sie haben normalerweise einen dogmatischen Kern verpflichtender Art, insofern die Kirche und ihre Sakramente von Jesus Christus herkommen. Aber ihre konkrete Gestalt, ihre konkreten Normen und Vollzugsweisen sind zunächst einmal von Menschen gebildet, stehen im Fluß der Geschichte, sind menschliches Kirchenrecht, menschliche Traditionen von in sich selbst gar nicht zwingenden Einzelentscheidungen kirchlicher Obrigkeiten.

Sowenig die von Gott gewollte Kirche ohne eine solche irdische Verleiblichung des Geistes Gottes existieren könnte, so bleiben doch alle diese Dinge menschlich, irdisch, anfechtbar. Die Kirche könnte auf das Sonntagsgebot verzichten. Der Zölibat des Priesters ist sinnvoll und gut, aber die Kirche könnte auf ihn verzichten. Die Ehe müßte auch als Sakrament nicht notwendig vor dem Priester in der Kirche geschlossen werden. Es ist nur ein Gebot der Kirche, daß der Christ zur österlichen Zeit das Sakrament des Altars empfangen soll.

All diesen gar nicht vermeidbaren, aber menschlichen Wirklichkeiten gegenüber hat die Mündigkeit des Christen noch einmal eine besondere Funktion und Eigenart, die sich von der Mündigkeit gegenüber der dogmatischen und moraltheologischen Lehre der Kirche unterscheidet. Dort waren es die Grenzbezirke der göttlichen Offenbarung, hier sind es zunächst menschliche Wirklichkeiten, auch wenn diese gesetzt und gebilligt sind durch die legitime Autorität in der Kirche, die selbst von Jesus Christus gestiftet ist. Diesen menschlich-kirchlichen Wirklichkeiten gegenüber hat die Mündigkeit des Christen einen anderen, weiteren Spielraum als gegenüber dem kirchlichen Lehramt.

Es ist nun schwer, diese Selbstverständlichkeit zu verdeutlichen, weil man dann fast gezwungen wäre, eine sehr differenzierende Kasuistik zu entwickeln, in die wir uns hier nicht einlassen können. Nur auf willkürlich herausgegriffene Beispiele sei hingewiesen: Es gibt von der Kirche gewährte Ablässe; der Christ ist aber frei, ob er sie benützen will. Es gibt viele kirchliche Gesetze menschlichen Rechts, bei denen die sogenannte „Epikie" berechtigt ist, d. h. Gesetze sind trotz einer scheinbar allgemeinen Verbindlichkeit in dem Fall nicht verpflichtend, in dem man sinnvoll urteilen kann, der Gesetzgeber hätte diesen Fall gar nicht in sein Gesetz einbeziehen wollen, wenn er ihn gekannt oder auf ihn reflektiert hätte. Wenn jemand vor Gott und seinem ehrlich geprüften Gewissen weiß, daß seine Ehe auch nach der allgemeinen Lehre der Kirche ungültig ist, er dies aber vor dem Forum der Kirche nicht nachweisen kann, so daß ihm die Kirche keine neue Eheschließung gewähren kann, dann soll ein solcher Christ vor dem Standesamt allein heiraten, und er ist auch vor Gott gerechtfertigt. Es kann auch sonst Konfliktfälle zwischen dem kirchlichen Recht und den legitimen Ansprüchen eines einzelnen und seiner sittlichen Pflicht geben, die nicht mehr vor kirchlichen Instanzen selbst bereinigt werden können.

All das sind nur schwache und vielleicht ein wenig bizarr klingende Andeutun-

gen. Aber sie machen vielleicht doch verständlich, daß es auf dem Gebiet des kirchlichen Lebens nochmals eine besondere Aufgabe der Mündigkeit eines Christen gibt. So sehr gerade auf diesem Gebiet weitere Aufschlüsse und Erklärungen für wünschenswert gehalten werden können, weil das Alltagsleben solche berechtigten Wünsche hervorruft (man denke nur an die Frage, was ein Christ tun soll, dessen zweite Ehe nach den Normen der Kirche ungültig ist, obwohl deren Wiederauflösung selbst wieder unmoralisch wäre), so kann hier nur der Hinweis auf diese besondere Funktion der Mündigkeit des Christen im Bereich des kirchlichen Lebens und des kirchlichen Rechts gegeben werden.

Mut zu größerer Freiheit

Vielleicht ist etwas klarer geworden, was christliche Mündigkeit in der Kirche ist. Mündigkeit bedeutet den Mut zu größerer Freiheit, die größere Verantwortung ist. Mündigkeit ist alles andere als Beliebigkeit und subjektivistische Laune. Mündigkeit, so wie sie wirklich sein soll, macht in gewissem Sinn den Menschen einsam. Er muß sich allein entscheiden, ohne daß ihm deutlich vorgesagt wird, was er zu tun hat. Wenn er so seiner eigenen Sorge anvertraut wird, wird er nicht eigentlich allein gelassen, sondern mit dem Spruch seines einsamen Gewissens vor Gott gestellt. Er muß beten, nach göttlicher Erleuchtung und Führung suchen. Er muß den Mut haben, diese seine mündige Verantwortung wahrzunehmen; er darf nicht jammern, die Welt und die Kirche ließen ihn allein.

Es gibt viele Fragen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens, für die die Kirche Lösungsrichtlinien anbieten, das Feld sittlich möglicher Entscheidungen umgrenzen, aber nicht die konkrete Lösung vorsagen kann. Dann geschieht es in jüngerer Vergangenheit und auch heute zu leicht, daß die Christen meinen, sie hätten keine Entscheidungsverpflichtung mehr oder sie könnten innerhalb dieser kirchlichen – und weiten – Grenzziehungen einfachhin tun, was ihnen beliebt oder am bequemsten und billigsten ist. In der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" (43) betont das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich, daß es in gesellschaftspolitischen Fragen unter Christen mit Berufung auf das eine Evangelium Meinungsverschiedenheiten gewichtiger Art geben könne, die durch den Spruch des Amtes in der Kirche nicht behoben werden. Dabei setzt die Kirche aber voraus, daß in einer solchen Situation die Entscheidung des einzelnen nicht beliebig ist, sondern daß er vor seinem Gewissen und vor Gott eine ganz bestimmte Entscheidung treffen muß, die er mündig und allein vornimmt und, auch im Widerspruch zu andern Christen, realisieren, durchtragen und verantworten muß.

Das kann nur der mündige Christ. Mündigkeit aber ist Last der Verantwortung, hohe Aufgabe im Reifungsprozeß des Christen und ein Stück der Befreiung der Freiheit zu ihrem vollen Wesen, das die Gnade Gottes schenkt.

Peter Neuner

Das Amt in der Kirche

Eine Zwischenbilanz der ökumenischen Diskussion

Seit dem Beginn der ökumenischen Bewegung ist die Frage nach dem Amt in der Kirche einer der Punkte, die am meisten Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Bereits die erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) 1927 in Lausanne erklärte es für „wesentlich für eine geeinte Kirche, daß sie ein allgemein anerkanntes Amt haben sollte". Eine Versöhnung der Kirchen ist erst dann verwirklicht, wenn sie nicht nur das Evangelium einmütig verkünden und einträchtig die Sakramente spenden, sondern wenn sie dies tun durch Amtsträger, die gegenseitig in der Legitimität ihrer Funktionen anerkannt werden. Nachdem in den zentralen Punkten, die im 16. Jahrhundert zur großen Kirchentrennung zwischen der katholischen Kirche einerseits und den Kirchen der Reformation andererseits geführt haben, also vornehmlich in der Frage nach der Rechtfertigung, die kirchentrennenden Gegensätze wohl als überwunden gelten können, nachdem in der Frage nach dem Herrenmahl[1] eine weitreichende Gemeinsamkeit zwischen den Kirchen formuliert wurde, ist nun die Frage nach dem Amt zum zentralen Punkt in der ökumenischen Diskussion geworden.

Vornehmlich in katholischer Sicht hat das Drängen nach Interkommunion dieses Problem zusätzlich akut gemacht. Bekanntlich hat das Konzil die Kommuniongemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen unter bestimmten Voraussetzungen angeboten. Mit den Kirchen der Reformation wurde Interkommunion dagegen als unmöglich erachtet, und zwar „propter sacramenti ordinis defectum" (Ökumenismusdekret Nr. 22), ein Passus, der üblicherweise übersetzt wird: „wegen des Fehlens des Weihesakramentes", wobei nicht näherhin geklärt wurde, worin dieser „defectus" besteht. Jedenfalls wird in der derzeitigen Diskussion die Möglichkeit der Interkommunion mit den Kirchen der Reformation in aller Regel wegen der ungeklärten Amtsfrage verneint.

Seit dem Beginn der 70er Jahre entstanden eine Reihe von Dokumenten über das kirchliche Amt, in denen versucht wurde, die überkommenen Differenzen zu überwinden und zwischen den Kirchen zu gemeinsamen Aussagen über das Amt zu kommen. Im Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche haben dabei besondere Bedeutung erlangt die beiden Dokumente der Kommission in den USA über „Eucharistie und Amt" (1970) sowie „Amt und universale Kirche" (1974). Aus dem französischen Raum fanden die

Texte „Für eine Versöhnung der Ämter" (1973) und „Das episkopale Amt" (1976) der Gruppe von Dombes weite Beachtung. In Deutschland ist 1973 das Ämter-Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute erschienen, das allerdings eine so vorschnelle und polemische Reaktion hervorgerufen hat, daß es, jedenfalls in der öffentlichen Diskussion, kaum noch zitiert wurde. Von den ungezählten Dokumenten, die bei Gesprächen zwischen der römisch-katholischen bzw. der evangelischen Kirche und anderen Kirchen entstanden sind, und in denen die Frage nach dem Amt an irgendeiner Stelle immer mit eine Rolle spielte, sei hier nur genannt das Canterbury-Statement über „Amt und Ordination" (1973) der offiziellen Kommission des römischen Einheitssekretariats und der anglikanischen Gemeinschaft. Auch auf multilateraler Ebene kam es zu erstaunlichen Fortschritten: Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verabschiedete 1974 in Accra nach jahrelangen Vorarbeiten ein Dokument über „Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt"[2], das Aussagen zum Amt enthält, die angesichts der großen Zahl sehr differierender Kirchen, die hier mitgearbeitet haben, erstaunlich und ermutigend sind.

Die derzeitigen Gespräche der katholischen Kirche mit dem Luthertum auf Weltebene gehen auf die Konzilszeit zurück. Damals regte der lutherische Weltbund an, offizielle Kontakte aufzunehmen. 1967 wurde eine offizielle Studienkommission gegründet, die 1971 den Schlußbericht ihrer Arbeit unter dem Titel „Das Evangelium und die Kirche", den sogenannten Malta-Bericht, vorlegte[3]. Probleme im Zusammenhang mit der Veröffentlichung, aber auch Fragen, die inhaltlich noch nicht entsprechend bedacht worden waren, führten dazu, daß 1973 diese Kommission in einer neuen Zusammensetzung die Arbeit weiterführte und nach mehrjähriger Arbeit 1978 das Dokument „Das Herrenmahl" veröffentlichte, das inzwischen in neunter Auflage erschienen ist. Schon diese Tatsache sollte vor allzu großer Skepsis hinsichtlich der Rezeption ökumenischer Dokumente an der Basis warnen.

Viele Leser des „Herrenmahls" waren vor allem an Aussagen über die Interkommunion interessiert, die aber noch nicht möglich waren, weil die Amtsfrage, an der hier so vieles hängt, noch als ungeklärt angesehen wurde. Nun ist in Fortführung dieser Arbeit das Dokument dieser Kommission „Das geistliche Amt in der Kirche"[4] erschienen.

Das Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche"

Das Dokument über das geistliche Amt in der Kirche hat, wie sein Vorläufer über das Herrenmahl, eine Dreigliederung: ein erster Teil stellt die gemeinsam formulierten Aussagen dar, ein zweiter Teil dokumentiert eine Reihe von Ordinationsliturgien, während in einem dritten Teil Exkurse zu strittigen Punkten

vorgelegt werden, und zwar zum Problem der Frauenordination, sowie unter der Überschrift „Ein Mittler" Reflexionen Y. Congars zum Begriff des Mittlers, des „alter Christus" und der „Repräsentatio". Diese Exkurse haben der Gesamtkommission als Grundlage ihrer Arbeit gedient, sind aber nicht Bestandteile des gemeinsamen Dokuments.

Die Kommission geht in ihrem Dokument von der *Rechtfertigungslehre* aus. Die ein für allemal in Christus und seinem Heilswirken erfolgte Rechtfertigung bleibt durch das Wirken des Geistes in der Kirche gegenwärtig. Die Kirche als ganze ist nach dem Glaubensbewußtsein beider Kirchen ein priesterliches Gottesvolk, in dem alle Getauften zu Zeugnis, Gottesdienst und Dienst am Mitmenschen aufgerufen sind. Innerhalb dieses allgemeinen Priestertums aller Getauften haben sich schon in neutestamentlicher Zeit vielfältige Ämter entwickelt: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer. Alle diese Ämter waren Dienste zum Aufbau der Gemeinde als Leib Christi. Das allgemeine Priestertum und die vielfältigen Dienste sind der Ausgangspunkt, von dem aus das besondere Amt betrachtet wird: „In der Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften und vom Dienstcharakter der Ämter in der Kirche und für die Kirche besteht heute für Lutheraner und Katholiken ein *gemeinsamer Ausgangspunkt* zur Klärung der noch offenen Fragen im Verständnis des geistlichen Amtes in der Kirche" (15).

Amt und Ordination

Inmitten der Ämter hat sich *ein Amt in besonderer Weise profiliert*, das in der Nachfolge des apostolischen Dienstes verstanden wurde und das sich um des Auftrags der Gemeinden willen als notwendig erwies. Es ist nicht bloße Delegation „von unten", sondern Stiftung Jesu Christi. Die Vollmacht dieses Amtes entstammt nicht der Gemeinde und ihrem Verfügungsrecht, vielmehr steht dieses Amt sowohl in der Gemeinde als auch ihr gegenüber, wenn es Christus als den Herrn der Kirche vergegenwärtigt und in seinem Auftrag spricht. In der katholischen Tradition werden diese Amtsträger als „Priester" bezeichnet, was nur den Sinn haben kann, daß sie „im Heiligen Geist Anteil erhalten an dem einen Priestertum Jesu Christi und es vergegenwärtigen" (21).

Im Gegensatz zur mittelalterlichen Theologie, in der die Funktionen des Priesters schwerpunktmäßig auf die Sakramente gelegt waren, hat das Zweite Vatikanum die Verkündigung des Wortes, die Spendung der Sakramente und den Hirtendienst, also die Einheitsstiftung, in ähnlicher Weise in den Mittelpunkt des priesterlichen Wirkens gestellt, wie diese Aufgaben das kirchliche Amt im lutherischen Verständnis bestimmen. „So können unsere Kirchen heute *gemeinsam* sagen, daß die wesentliche und spezifische Funktion des ordinierten Amtsträgers darin besteht, die christliche Gemeinschaft durch die Verkündigung des

Wortes Gottes sowie durch die Feier der Sakramente zu sammeln und aufzuerbauen und das Leben der Gemeinschaft in seinen liturgischen, missionarischen und diakonischen Bereichen zu leiten" (31).

In beiden Kirchen wird das besondere Amt in der Kirche durch *Ordination* verliehen, die zumeist in der Form von Handauflegung und Gebet innerhalb der gottesdienstlich versammelten Gemeinde vollzogen wird. Die evangelische Theologie vertritt einen engeren Sakramentenbegriff, als er sich in der katholischen Tradition entwickelt hat. Dennoch wird auch evangelischerseits die Sakramentalität der Ordination nicht grundsätzlich verneint. „Wo gelehrt wird, daß durch den Akt der Ordination der Heilige Geist den Ordinierten mit seiner Gnadengabe für immer zum Dienst an Wort und Sakrament befähigt, muß gefragt werden, ob nicht in dieser Frage bisherige kirchentrennende Unterschiede aufgehoben sind" (33).

Mit dieser Frage verbindet sich traditionellerweise das Problem des *„character indelebilis"*, eines unauslöschlichen Zeichens, das nicht zerstört und weggenommen werden kann. In der katholischen Tradition wurde diese Lehre oft dinglich mißverstanden oder die Priesterweihe als Mittel der persönlichen Heiligung angesehen. Aus polemischer Abwehr dagegen wurde im lutherischen Bereich die Ordination verschiedentlich mit der Installation in ein bestimmtes (Pfarr-)Amt identifiziert. In der Regel wird jedoch auch in den lutherischen Kirchen nicht für eine bestimmte Gemeinde, sondern für die Kirche als ganze ordiniert. Die Ordination wird nicht wiederholt, wenn die Pfarrstelle gewechselt wird. Daß diese Einmaligkeit der Ordination und nicht die oben angeführten Einseitigkeiten der Kern der katholischen Lehre vom Character indelebilis ist, beweist u. a. das „Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung" (Trier 1969). So kann das Dokument formulieren: „Wo dieses Verständnis der ein für allemal erfolgenden Ordination besteht und wo die Einseitigkeiten und Fehlentwicklungen überwunden sind, kann von einem *Konsens* in der Sache gesprochen werden" (39).

In den bisher angesprochenen Fragen hat das vorliegende Dokument den Konsens aufgenommen und bestätigt, der in anderen Gesprächen zwischen lutherischen und katholischen Theologen bereits erzielt wurde. Gemeinsam können beide Kirchen also formulieren, daß es in der Kirche ein besonderes Amt gibt, das nicht aus dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen abgeleitet und damit delegiert werden kann, daß dieses Amt durch Ordination verliehen wird, daß die Ordination ein für allemal geschieht, daß sie den Ordinierten in der Ganzheit seiner Person zum Dienst der Wortverkündigung, der Sakramentenverwaltung und der Einheitsstiftung ermächtigt. W. Kasper hatte diesen Konsens 1973 in seiner Stellungnahme zum „Ämtermemorandum" so formuliert: „Sowohl in der grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von gemeinsamem Priestertum aller Getauften und der besonderen Sendung des kirchlichen Amtes wie in dessen wesentlichen Funktionen ist ein Konsens möglich. Die Kontroversen um die

Sakramentalität der Ordination und um den Character indelebilis können als im Grundsatz, wenngleich noch nicht immer in der kirchlichen Praxis und im durchschnittlichen kirchlichen Bewußtsein, als überwunden gelten."[5]

Bischofsamt

In der Frage der *apostolischen Sukzession,* die unmittelbar mit der Frage nach dem Bischofsamt zusammenhängt, sah Kasper 1973 dagegen erst einen Teilkonsens erreicht. An dieser Stelle galt es weiter zu arbeiten, und diese Aufgabe hat sich das vorliegende Dokument in besonderer Weise gestellt. Es stellt dar die frühkirchliche Ausdifferenzierung des einen Amtes in Episkopat, Presbyterat und Diakonat, die im Konzil von Trient als „divina ordinatione", im Zweiten Vatikanum als „ab antiquo" bezeichnet wird. Erst im Zweiten Vatikanum wurde die Sakramentalität der Bischofsweihe ausdrücklich festgestellt. In den lutherischen Kirchen wurde zumeist die bischöfliche Struktur nicht beibehalten, dennoch erwies sich auch hier die Einführung einer pastoralen Aufsicht als unerläßlich. In der Notwendigkeit von lokalen und regionalen Ämtern in beiden Traditionen erblickt das Dokument „eine *sachlich bedeutsame Konvergenz* in der kirchlichen Praxis" (44). Es erkennt darin auch eine theologische Übereinstimmung: „Wenn beide Kirchen anerkennen, daß für den Glauben diese geschichtliche Entfaltung des einen apostolischen Amtes in ein mehr lokales und in ein mehr regionales Amt unter dem Beistand des Heiligen Geistes geschehen und insofern für die Kirche Wesentliches entstanden ist, dann ist ein hohes Maß an Konsens erreicht" (49).

Der zentralen theologischen Qualifizierung des *Bischofsamtes* gilt ein eigener Abschnitt über die apostolische Sukzession (59–66). Dabei wird unterschieden zwischen einer Apostolizität im inhaltlichen Sinn, die besagt, daß die Kirche in allem geschichtlichem Wandel ihrer Verkündigung und ihrer Strukturen zu jeder Zeit an ihren apostolischen Ursprung verwiesen ist und diesen getreu bewahrt hat – so wurde Apostolizität im lutherischen Denken vorwiegend verstanden –, und einer Apostolizität in der ungebrochenen bischöflichen Amtsnachfolge – wie Apostolizität in der katholischen Tradition vornehmlich interpretiert wurde. Beide Vorstellungen setzten sich oft absolut und sprachen der jeweils anderen Seite die Apostolizität und damit das rechte Kirche-Sein ab. Im Gegensatz dazu lassen sich diese Differenzen heute nach Aussage des Dokuments überbrücken. In beiden Kirchen wird von der Apostolizität im *inhaltlichen* Sinn ausgegangen. Hier bahnt sich „eine weitreichende Übereinstimmung an" (60). Doch dieses *Zeugnis,* die apostolische Botschaft, die der Kirche als ganzer übergeben ist und der sie sich verpflichtet weiß, ist an den Dienst von *Zeugen* gebunden. Die Nachfolge von Zeugen, die Amtssukzession im Bischofskollegium, steht damit innerhalb der Sukzession der Kirche als ganzer. Sukzession ist mehr als eine ununterbrochene

Kette von (bischöflichen) Ordinationen, so wesentlich diese für das katholische Verständnis auch ist. Die evangelische Kirche war sich bewußt, daß die Reformation die geschichtliche Kontinuität mit der alten Kirche und ihrer Ordnung erhalten wollte. Faktisch ist „die Ordination von Amtsträger zu Amtsträger in der lutherischen Kirche weiterhin vollzogen worden" (64).

An dieser Stelle sei eine *erste Kritik* erlaubt. Das Dokument geht über eine gegenseitige Zuordnung von inhaltlicher und formaler Apostolizität nicht hinaus. Die ökumenische Diskussion der vergangenen Jahre hat aber gerade in der Darlegung der Amtssukzession neue Möglichkeiten eröffnet. Dabei werden im vorliegenden Dokument die Fakten durchaus angesprochen: Auch in der katholischen Kirche gab es Ordinationen von Priestern durch Priester (76), so daß wohl nicht mehr als eine „presbyteriale Sukzession" gefordert werden darf, wie sie sich auch im lutherischen Bereich festmachen läßt; das evangelische Pfarramt versteht sich theologisch als das ungeteilte, *eine* Amt, und damit letztlich als Bischofsamt (43); auch nach dem Zweiten Vatikanum ist es in der katholischen Theologie offen, wie sich Bischofsamt und Priesteramt zueinander verhalten, und es ist durchaus möglich, katholisch vom einen und ungeschiedenen Amt zu sprechen (41). Die Konsequenzen, die sich daraus für die ökumenisch so entscheidende Frage nach der Amtssukzession ergeben, werden im vorliegenden Dokument dagegen nicht gezogen, so daß in diesem Abschnitt nicht von einem Konsens oder einer Konvergenz gesprochen wird.

Im Zusammenhang mit der Erörtertung des Bischofsamtes spricht das Dokument zwei Themen an, die in vergleichbaren ökumenischen Dokumenten in diesem Zusammenhang nicht die gleiche Aufmerksamkeit gefunden haben: Lehramt und Lehrvollmacht und das Bischofsamt als Dienst an der universalen Einheit der Kirche.

Der Abschnitt über das *Lehramt* zeigt die katholische Konzeption, daß den Bischöfen in der Verkündigung des Evangeliums, die sie zusammen mit allen anderen Amtsträgern, den Theologen und allen Gläubigen wahrnehmen, in Kontroversen eine verbindliche Entscheidung zukommt. Auch in den evangelischen Kirchen haben sich Gremien gebildet, die auf übergemeindlicher Ebene über die Reinheit der Lehre wachen. „In beiden Kirchen gibt es demnach eine übergemeindliche Lehrverantwortung, die zwar verschiedenartig wahrgenommen wird, aber doch eine gewisse Parallelität zwischen den beiden Kirchen erkennen läßt. In beiden Kirchen ist die Lehrverantwortung eingebunden in das Glaubenszeugnis der gesamten Kirche. Beide Kirchen wissen sich dabei unter der Norm des Evangeliums" (57).

Der Abschnitt über das *Bischofsamt als Dienst an der universalen Einheit der Kirche,* in dem primär das Verhältnis des bischöflichen Amtes zum Papstamt als dem Amt universalkirchlicher Einheit angesprochen wird, ist weniger eine Erörterung des Themas als eine Nennung der hier zu behandelnden Fragen, die in

verschiedenen ökumenischen Dokumenten bereits einer gewissen Konvergenz zugeführt werden konnten. Das vorliegende Dokument stellt im Hinblick auf diese Texte fest: „In verschiedenen Dialogen zeichnet sich jedoch die Möglichkeit ab, daß auch das Petrusamt des Bischofs von Rom als sichtbares Zeichen der Einheit der Gesamtkirche von den Lutheranern nicht ausgeschlossen zu werden braucht, ‚soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird'" (73).

Zusammenfassend läßt sich an dieser Stelle festhalten, daß eine Theologie des Amtes weitgehend *gemeinsam* formuliert werden konnte: Es gibt ein besonderes Amt in der Kirche, das durch Ordination verliehen wird. Diese Ordination kann – je nach Sakramentsverständnis – als Sakrament bezeichnet werden. Sie ist nicht wiederholbar. Sie wird durch Ordinierte vollzogen und nimmt auf in den Dienst der Wortverkündigung, der Sakramentenverwaltung, der Einheitsstiftung, den alle Amtsträger in der Kirche kollegial für die Kirche als ganze verwalten.

Ungelöste Probleme

Angesichts dieser Übereinstimmung stellt sich nun die Frage, welche Probleme noch nicht gelöst werden konnten. Hier ist zunächst die Verhältnisbestimmung von Apostolizität und bischöflicher Amtssukzession zu nennen, ein Problem, das theologisch weitergeführt hätte werden können, als es hier geschehen ist.

Die Differenz, die im Dokument am meisten ins Auge fällt, ist die Frage der *Ordination von Frauen*. Diesem Problem werden mehrere Abschnitte im Text und darüber hinaus der weitaus umfangreichere der beiden Exkurse gewidmet. Dennoch scheint dieses Problem auch nach Meinung der Kommissionsmitglieder theologisch peripherer Natur zu sein. Die lutherischen Kirchen haben durch die Frauenordination keine Veränderung in der Theologie des kirchlichen Amtes einführen wollen, und auch der katholischen Kirche ist es möglich, „einen Konsens über das Wesen des Amtes und seine Bedeutung zu erstreben, ohne daß die unterschiedliche Auffassung hinsichtlich der zu ordinierenden Personen einen solchen Konsens und seine praktischen Konsequenzen für eine werdende Einheit der Kirche grundsätzlich in Frage stellen würde" (25). Zudem ist festzustellen: „Die Divergenz der Meinungen, die sich bezüglich unserer Frage in den Kirchen zeigt, deckt sich nicht völlig mit den konfessionellen Grenzen" (25).

Als weitere nicht überbrückte Differenz wird genannt, daß es nach lutherischer Tradition möglich ist, „daß eine Gemeinde in extremen Notsituationen eines ihrer Glieder mit dem Amt betrauen kann" (35), auch wenn in aller Regel die Ordination durch bereits Ordinierte vollzogen wird. Hier ist festzustellen, daß die Möglichkeit einer *Beauftragung in extremen Notsituationen*, von denen hier gesprochen wird, auch in der katholischen Theologie nicht gänzlich ausgeschlossen wird.

Verschiedentlich spricht das Dokument in Bedingungssätzen: Wenn . . . gelehrt wird, ist sachliche Übereinstimmung, ein hohes Maß an Gemeinsamkeit, ein Konsens, eine Konvergenz erreicht. Damit ist darauf Rücksicht genommen, daß es innerhalb der beiden am Gespräch beteiligten Kirchen verschiedene Richtungen gibt. Es darf aber angenommen werden, daß die Kommissionsmitglieder der Meinung waren, daß die hier formulierte Position innerhalb der jeweiligen Kirche vorherrscht oder doch der offiziellen Lehre entspricht.

Anerkennung der Ämter?

Vor dem Hintergrund der dargestellten Gemeinsamkeiten und der noch verbliebenen Divergenzen stellt sich unausweichlich die Frage nach den praktischen *Konsequenzen*, die sich ergeben müssen, wenn die Kirchen diese Basis rezipieren können. Hierzu stellt das Dokument fest, daß katholischerseits heute schon formuliert werden kann, daß der „defectus" im Weihesakrament, von dem das Konzil spricht, nicht als völliges Fehlen, sondern „im Sinne eines Mangels an der Vollgestalt des kirchlichen Amtes" (77) verstanden werden muß. Für evangelische Christen ist deutlich, daß das Amt für Wortverkündigung und Sakramentenverwaltung unabdingbar ist, und daß auch Lutheraner sich der „Forderung nach Gemeinschaft mit dem historischen Bischofsamt" (80) stellen sollten, wenn dieses Amt der rechten Verkündigung des Evangeliums, dem Leben und dem Dienst der Kirche zu größerer Wirkung verhilft.

Besonderes Interesse verdienen die Ausführungen, *wie* eine eventuell mögliche *Anerkennung der Ämter* erfolgen könnte. Zunächst wird festgestellt, daß die bisher vorgebrachten Modelle einer Anerkennung nicht überzeugen. Weder eine isolierte bischöfliche Ordination, wie sie teilweise von hochkirchlichen Kreisen innerhalb des Luthertums erwogen wird, noch eine Zusatzordination, weder ein reiner Jurisdiktionsakt noch das Modell einer wechselseitigen Handauflegung können voll befriedigen. Dagegen wird hier der Vorschlag gemacht, die gegenseitige Anerkennung nicht als isolierten Akt zu betrachten, sondern sie innerhalb des Prozesses einer wechselseitigen Annahme der Kirchen zu sehen. „In dieser Sicht würde die Aufnahme der vollen Kirchengemeinschaft auch die gegenseitige Anerkennung der Ämter bedeuten" (82). Ämteranerkennung wäre demnach weniger Voraussetzung als vielmehr Konsequenz der Kircheneinheit.

Doch schon jetzt sind erste Schritte auf dem Weg zur Anerkennung möglich. Es gilt, die Fortschritte, die im ökumenischen Prozeß erzielt wurden, in den Kirchen fruchtbar zu machen und sie zu rezipieren. Gerade auch in der Praxis der Amtseinsetzung und der Amtsführung muß darauf geachtet werden, daß die kirchliche Wirklichkeit dem Stand der ökumenischen Annäherung entspricht. Die ausführliche Dokumentation der Ordinationsformulare (57–101), die zudem

synoptisch aufgeschlüsselt sind, soll diese Überprüfung erleichtern. Der nächste Schritt sollte nach Meinung der Verfasser des Dokuments darin bestehen, „daß gegenseitig anerkannt wird, daß das Amt in der anderen Kirche wesentliche Funktionen des Amtes ausübt, das Jesus Christus seiner Kirche eingestiftet hat. . . Eine solche Erklärung ist aufgrund alles bisher Gesagten möglich. Sie wäre eine wichtige Voraussetzung dafür, daß wir auf dem Weg weiterer wechselseitiger Rezeption schließlich zur vollen gegenseitigen Anerkennung der Ämter durch die Aufnahme der vollen Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft gelangen" (85).

Kritische Fragen

Es ist zu erwarten, daß das Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" ein lebhaftes Echo finden wird. Auch an Kritik wird es nicht mangeln: vielen wird das Amt allzusehr verwässert und eingeebnet erscheinen, mancher wird es übertrieben betont empfinden. Es wird angemerkt werden, daß die exegetische Fragestellung in dem Dokument nur am Rand erscheint, daß die neutestamentlichen Zitate weniger argumentative als ornamentale Bedeutung haben. Man wird kritisieren, daß es nicht gelungen ist, in gleicher Weise pastoral zu sprechen und geistlich anzuregen, wie das im Dokument „Das Herrenmahl" geschah. Hier wird weithin abbreviativ in einer Fachsprache formuliert, so daß nur der Experte die Implikationen versteht. Für den theologisch interessierten „Normalverbraucher" bleibt dagegen vieles spröde. Die Rezeption an der Basis dürfte nicht im gleichen Maße möglich sein wie beim „Herrenmahl". Es ist zu erwarten, daß die Themenauswahl als einseitig bezeichnet wird. Überkommene Kontroversen, die in ihrer Relevanz für die Gegenwart oft nur schwer einsichtig gemacht werden können, herrschen vor, während aktuelle Probleme kaum Erwähnung finden. So geht das Dokument kaum auf die Frage ein, wie das Amt seiner Aufgabe gerecht werden kann, *heute* das Evangelium zu verkünden, die Sakramente recht zu verwalten, Einheit zu stiften. Nur in der Einleitung wird formuliert, was in der Ausführung ohne Echo bleibt: „In aller Welt drängen sich Probleme auf, die für das Verständnis des kirchlichen Amtes und seiner Aufgaben bedeutsam sind: Fragen der sozialen Gerechtigkeit, der Gleichberechtigung der Rassen, der Würde des Einzelmenschen, der Entwicklung menschlicher Lebensbedingungen, insbesondere in den Ländern der Dritten Welt, des Aufbaus neuer Gesellschaftsformen" (5).

So berechtigt derartige Anfragen auch sein mögen, es scheint mir doch eine Stärke des vorliegenden Dokuments zu sein, daß es sich sehr konkret den Punkten zuwendet, die zwischen den Kirchen kontrovers sind, die als kirchentrennend erachtet werden. Die ökumenische Arbeit hat jedenfalls ein Zwischenziel erreicht, wenn sie formulieren kann: Was die Konfessionen in einem konkreten Punkt bisher zwang, sich gegenseitig rechte Verwirklichung des Christlichen abzuspre-

chen, hat nach unserer Überzeugung nicht mehr die Kraft, das Exkommunikationsurteil zu rechtfertigen. Auch wenn es noch Differenzen geben mag, müssen und dürfen sich Kirchen deswegen nicht mehr gegenseitig ausschließen. An diesem Punkt im ökumenischen Disput ist natürlich noch nicht Einheit und gegenseitige Anerkennung der Kirchen verwirklicht. Aber sehr wohl läßt sich dann sagen, daß eine weiterbestehende Kirchentrennung nun nicht mehr um der Wahrheit willen gefordert, daß sie darum illegitim geworden ist.

Das Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" hat sich diese begrenzte Aufgabe gestellt. Es hat sich auf die Punkte konzentriert, die zwischen den Kirchen als kontrovers galten, und die dazu geführt hatten, daß das Konzil von einem „defectus ordinis" sprach. Und es konnte auch dort, wo aus verschiedenen Gründen keine volle sachliche und terminologische Einmütigkeit erzielt werden konnte, zumeist eine weitreichende Konvergenz feststellen. Nirgendwo wurde ausgeschlossen, daß die bestehende Vielfalt legitim sein könnte, nachdem auch eine „Vielfalt der kirchlichen Ämter im Neuen Testament" (76) festzustellen ist. Damit hat das Dokument einen sehr wesentlichen Beitrag in der Amtsfrage geleistet.

In den Konsequenzen, die im abschließenden Teil gezogen wurden, findet das hohe Maß an Übereinstimmung, das gefunden wurde, dagegen fast keine Resonanz. Sieht man auf der Basis der weitgehenden Überwindung traditioneller Kontroversen jetzt nicht mehr Möglichkeiten eröffnet als eine gegenseitige „Achtung der Ämter" (83), den Wunsch, „die Zusammenarbeit der Gemeinden und der Amtsträger weiterhin zu suchen und zu fördern" (84) und dann als nächsten Schritt eine Erklärung zu erhoffen, „daß das Amt in der anderen Kirche wesentliche Funktionen des Amtes ausübt, das Jesus Christus seiner Kirche eingestiftet hat" (85)? Darüber hinaus wird ohne weitere Zwischenschritte nur noch das Endziel genannt, nämlich die „volle gegenseitige Anerkennung der Ämter durch die Aufnahme der vollen Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft" (85).

Es scheint mir, daß an diesem Punkt eine andere Fragestellung angemessener gewesen wäre. An die Stelle der Frage: „Was ist aufgrund der erzielten Übereinstimmung möglich?" müßte die Frage treten: „Welches Maß an Trennung kann angesichts der erzielten Übereinstimmung noch gerechtfertigt werden?" Die Formulierung Kardinal Ratzingers: „Nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung", und dies „in jedem einzelnen Fall"[6], bringt diesen ökumenischen Grundgedanken prägnant zum Ausdruck. Ähnlich formulierte es die deutsche Synode in ihrem Beschluß zur Ökumene (5.1.1.). Diese Grundregel macht ernst mit dem Wissen, daß Einheit der Kirche nie allein menschliches Werk sein kann, sondern daß sie zuallererst unverfügbares Geschenk Gottes ist. Einheit der Kirche wird nicht von uns gemacht, sondern sie ist vorgegeben.

Die Kommission, die nun das Dokument über das Amt veröffentlichte, hat vor einem Jahr den Text „Wege zur Gemeinschaft"[7] publiziert, in dem diese Vorgegebenheit der Einheit eindrucksvoll dargelegt wird. „Die Einheit, die wir suchen, ist

in ihren Anfängen *bereits verwirklicht*. Trotz aller unserer Sünden hat der Herr nicht von seinem einheitsstiftenden Handeln abgelassen . . . Gegen alle Mächte, die von innen wie von außen die christliche Einheit bedrohen, bringt er sein Werk durch die Kraft seiner Auferstehung und Erhöhung im Heiligen Geist zum Ziel. Er vollendet, was er begonnen hat" (Nr. 6). Menschen können diese Einheit bedrohen, sie verdunkeln, sie aber nie endgültig und gänzlich zerstören. All unser theologisches und kirchliches Bemühen gilt nicht einer völlig ausständigen Einheit, sondern der Bereinigung von Hindernissen, die wir der Einheit entgegengestellt haben. Wenn es gelingt, Hindernisse der Einheit durch theologische Reflexion zu überwinden, dann ist von *der* Einheit auszugehen, die nun wieder offener zutage treten kann.

Wird dies ernst genommen, sehen in unserem Fall die praktischen Konsequenzen sicher anders aus. Es gilt, in Theologie und kirchlicher Praxis nach Hindernissen auf dem Weg zur Einheit zu suchen, die ausschließlich oder vornehmlich durch den Verweis auf die Amtsfrage gerechtfertigt wurden, und nun zu fragen, inwieweit nach dem zumindest partiellen Konsens, der sich in der ökumenischen Diskussion um das Amt eröffnet, diese Rechtfertigung noch trägt, oder ob wir uns durch ein selbstverständliches Festhalten an gewohnten Verboten an der vorgegebenen und uns aufgetragenen Einheit schuldig machen. Diese Überlegung führt die Aussage des vorliegenden Dokuments weiter, eine gegenseitige Anerkennung dürfe „nicht als ein isolierter Akt gesehen und vollzogen werden" (82). Es gilt vielmehr, kirchliche Akte zu setzen, in denen eine (vielleicht nur partielle) gegenseitige Anerkennung der Ämter sichtbar wird. Für die katholische Kirche bietet sich hier natürlich an zu prüfen, inwieweit manche Regelungen, die bisher nur im Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen mit ihren unbezweifelt gültigen Ämtern möglich schienen, nun auch Christen der lutherischen Kirchen noch verweigert werden dürfen.

ANMERKUNGEN

[1] Gemeinsame römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl (Paderborn, Frankfurt 1978, [9]1981).

[2] Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt. Hrsg. v. G. Müller-Fahrenholz (Frankfurt [3]1977).

[3] Die Texte sind dokumentiert in den Reihen: Ökumenische Perspektiven (Frankfurt 1972 ff.); Ökumenische Dokumentation (Frankfurt 1975 ff.).

[4] Gemeinsame römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche. Paderborn, Frankfurt: Bonifatius, Lembeck 1981. 180 S. Kart. 7,80. – Im folgenden wird nach den Nummern dieses Dokuments zitiert.

[5] W. Kasper, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?, in dieser Zschr. 191 (1973) 219–230, hier 230.

[6] J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Ökumene – Konzil – Unfehlbarkeit (Innsbruck, Wien, München 1979) 208–215, hier 213 f.

[7] Gemeinsame römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Kommission, Wege zur Gemeinschaft (Paderborn, Frankfurt 1980).

Siegfried R. Dunde

Selbstverwirklichung

Herkunft und Bedeutung eines modernen Begriffs

Menschen streben nach Glück: Sie suchen die Einheit von guter Lebensführung und hinlänglicher Ausstattung mit den äußeren Gütern, sie verehren Gott als oberstes Gut, sie wollen Lust um ihrer selbst willen genießen; Aristoteles, Thomas von Aquin und Epikur sind Gewährsmänner für diese Alternativen. Nun muß aber jede Glückssuche und gar jede Glücksethik Eigeninteresse und Selbstliebe stark betonen. Daher verwarf Kant das Glück als Ansatz einer guten Praxis und forderte statt dessen die Ausrichtung des sittlichen Anspruchs an der Pflicht. Als eine deutliche Gefahr erschien ihm nämlich die Beliebigkeit, die Wahl des jeweils Angenehmsten. Heute vermuten manche das Aufkommen eines neo-eudämonistischen Lebensgefühls, das den Verzicht ablehnt und Grenzsituationen, wie Tod, Leid und Schuld, ausblendet, um das Glück – d. h. in diesem Fall das angenehme Alltagsgefühl – nicht zu stören (vgl. Gehlen, 1969; Frankena, 1972). In diesem Zusammenhang taucht dann meist das Stichwort „Selbstverwirklichung" als Ausdruck dieser als verfehlt verstandenen Lebenseinstellung auf.

Der Blick nach innen in Richtung auf das eigene Glücksgefühl reicht nicht: Menschen finden sich erst in den anderen selbst, eignen sich das als eigenes erwiesene andere an und erstellen ihre Identität mit sich selber und damit mit den anderen Menschen, wie Hegel eindringlich darlegt. Immer sind sie darauf angewiesen, sich selbst zu transzendieren und über sich hinaus zu greifen. Nur so kann das Individuum nach *Erik H. Erikson* (1973) seine *„Identität"* bewahren: Sie hängt nämlich an der Treue gegenüber sich selber, dem Sich-selbst-Gleichsein, und ebenso an der Teilhabe an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen. Innere Gleichheit und Kontinuität entstehen in der Spannung von Individuation und Sozialisation. In der Liebe zum Du geschieht die höchste Selbstverwirklichung. Der Mensch muß seine Identität gegen alle Gefahren im Lauf seines Lebens bewahren, wobei er eine Reihe von Altersphasen durchläuft. Gelingt der Aufbau einer Identität, wird er Urvertrauen, Autonomie, Zielstrebigkeit, Leistungsbereitschaft, Identitätsfindung, Intimität, die Fähigkeit, sein Werk zu schaffen und Nachkommen aufzuziehen, und Weisheit erlangen.

Den Einfluß der sozialen Umwelt auf die Persönlichkeit hat noch deutlicher die *Feldtheorie* gesehen. Sie begreift interpsychisches Geschehen als dynamischen, wechselseitigen Einfluß von Kraftfeldern (Lewin, 1947), wobei eine Spannung

oder Bewegung Auswirkungen auf das ganze System hat. Auf dieser Theorie basieren die Ansätze des Selbstverwirklichungskonzepts, wie sie u. a. von Goldstein, Rogers und Maslow ausgearbeitet wurden.

Kurt Goldstein (1934) geht von einer organismischen Überlegung aus: Er betrachtet den Organismus als ganzen, sein Haupttrieb ist dabei die Selbstaktualisation, das Streben nach Verwirklichung der in uns wohnenden Möglichkeiten. Der Begriff „Selbstverwirklichung" wurde später von Erich Fromm und Karen Horney eingeführt; sie verstehen darunter die Kerntendenz der schöpferischen Persönlichkeit, freien Sinngebungen und Zielsetzungen, einem Lebensziel zu folgen. *Karen Horney* (1951) sieht im Streben nach Selbstverwirklichung die Grundtendenz des normal sich entwickelnden Menschen. Ihr Ziel ist die Verwirklichung der besten Potentialitäten eines Individuums, durch deren Entwicklung es sein innerstes Selbst zum Ausdruck bringt, sich und andere fördert und am kulturellen Schaffen teilnimmt. Allerdings kritisiert bereits *Charlotte Bühler* (1962), daß die Selbstverwirklichung eines jeden noch nicht automatisch das Glück für alle brächte; Altruismus müsse nicht unbedingt aus ihr entspringen.

Erich Fromm (1979) hat seinen Ansatz in die Dichotomie von „Haben" und „Sein" ausgeweitet, wobei die „Existenzweise des Seins" am ehesten Selbstverwirklichung ermögliche. Voraussetzung dafür sind Unabhängigkeit, Freiheit und kritische Vernunft. „Ihr wesentliches Merkmal ist die Aktivität, nicht im Sinne von Geschäftigkeit, sondern im Sinne eines inneren Tätigseins, dem produktiven Gebrauch der menschlichen Kräfte . . . Es bedeutet, sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, sich zu interessieren, zu lauschen, zu geben" (89). Dabei kann Tätigkeit gerade auch im Nicht-Machen, in der Kontemplation bestehen – im echt aristotelischen Sinn von Praxis. „Wir Menschen haben ein angeborenes, tief verwurzeltes Verlangen zu *sein*: unseren Fähigkeiten Ausdruck zu geben, tätig zu sein, auf andere bezogen zu sein, dem Kerker der Selbstsucht zu entfliehen" (100). Der, der sich nicht selbst verwirklicht, der bloß „haben" möchte, kann nie zufrieden sein wegen der Endlosigkeit seiner Wünsche und des Neides auf andere.

Gordon W. Allport (1958) betont die Rolle der *Werte und Ideale* für den Menschen, aus denen sein „Eigenstreben" gespeist wird. „Der Besitz hoher Lebensziele, die als Mittelpunkt der persönlichen Existenz betrachtet werden, hebt den Menschen über das Tier hinaus, den Erwachsenen über das Kind und in vielen Fällen die gesunde Persönlichkeit über den Kranken" (51). Glück stellt sich dabei nebenher ein. Die Motivierung zum Einsatz ist prinzipiell endlos und strebt über das jeweils Erreichte hinaus. Das Eigenstreben hat daher eine größere Kraft als etwa unsere physiologischen Triebe.

Charlotte Bühler hat den Begriff der *„Selbsterfüllung"* geprägt (1969); sie geht davon aus, daß alle Menschen bestimmte Erwartungen und Hoffnungen im Leben haben, die sie zu erfüllen suchen, denn: „Ohne Hoffnungen zu leben ist nahezu

unerträglich" (6). Vier Tendenzen meint sie im menschlichen Leben erkennen zu können (18): Bedürfnisbefriedigung, selbsteinschränkende Anpassung, schöpferische Expansion und die Aufrechterhaltung der inneren Ordnung. Zwar sind bei jedem Menschen die Akzente unterschiedlich verteilt, aber alle diese Grundtendenzen sind ineinander verwoben. Das Streben des Menschen, sein „Lebensplan" und seine „Daseinsthemen" werden von ihnen geprägt. Anhand von Lebensläufen berühmter Menschen hat Bühler die Bedeutung der „Dedikation", d. h. des Strebens, das der Hilfe, dem Fortschritt oder der Schaffung von Werten gewidmet ist, herausgearbeitet. Sie konnte zeigen, daß diese Personen mehr erreichen wollten als die Erzielung eines inneren Gleichgewichts, das die Psychoanalyse als optimalen Zustand anvisiert; im Gegenteil: „Mit Selbstverwirklichung . . . ist gemeint, daß Menschen sich erfüllt fühlen, wenn sie ihre bestmöglichen Eigenschaften und Fähigkeiten, das heißt ihre besten *Potentialitäten,* zur Auswirkung gelangen lassen können. Die Befriedigung durch Selbstverwirklichung" halten die Theoretiker des Selbstverwirklichungskonzepts „für grundsätzlicher und lebenswichtiger als diejenige, die durch ‚Lust' irgendwelcher Art gewonnen werden mag" (50). Dabei sei Selbstverwirklichung nur durch Dedikation wirklich befriedigend. Denn: „Nur Verwirklichung von Werten macht das Leben sinnvoll" (Bühler, 1962, 66). Ohne den Glauben an eine bessere seelische Zukunft der Menschheit, ja ohne irgendeinen Glauben sei kein Einsatz für Werte und Hingabe möglich.

Die Persönlichkeitstheorie *Carl R. Rogers'* (1972) begreift den Menschen als einen Organismus, der sich in Richtung auf Reife und Selbstaktualisierung bewegt: „Der Organismus hat eine grundlegende Tendenz, den Erfahrungen machenden Organismus zu aktualisieren, zu erhalten und zu erhöhen . . . Letztlich scheint die Selbstaktualisierung des Organismus in Richtung auf Sozialisierung zu gehen" (422). Dabei müssen Schmerz und Kampf durchaus in Kauf genommen werden.

Ebenso wie Rogers gilt auch *Abraham A. Maslow* als einer der Altväter des Selbstverwirklichungskonzepts. Er hat eine Hierarchie der menschlichen Bedürfnisse entworfen (1970): Die je höheren sind auch die mächtigeren, kommen aber erst zum Zug, wenn die jeweils untergeordneten erfüllt sind. Es handelt sich dabei um die physiologischen Bedürfnisse, Bedürfnisse nach Sicherheit, nach mitmenschlicher Zuwendung, nach Anerkennung, und – zum Schluß, als mächtigster und stets mitspielender Antrieb – die Bedürfnisse nach Selbstverwirklichung. Selbstverwirklichung ist das entscheidende Ziel des Lebens. „Die Theologen pflegten das Wort ‚acedia' . . . zu verwenden, um jene Sünde zu beschreiben, die darin besteht, daß ein Mensch nicht all das aus seinem Leben macht, was er daraus machen könnte" (Maslow, 1973, S. 23). Im Menschen gibt es Kreatürlichkeit und Göttlichkeit; beides muß er entwickeln, um seinem Wesen treu zu bleiben. „Man kann sich nur noch nach innen wenden, zum Selbst als dem Ort der Werte" (28), denn alle bisherigen Wertquellen sind verstopft. Der „authentische Mensch" „transzendiert nicht nur sich selbst in verschiedener Weise; er transzendiert auch

seine Kultur. Er leistet der Akkulturation Widerstand. Er löst sich in zunehmendem Maße von seiner Kultur und Gesellschaft" (29). Je gesünder ein Mensch ist, desto stärker wird er von Tendenzen zur Selbstverwirklichung motiviert; sein inneres Gewissen achtet darauf, daß er sich selbst treu bleibt.

Schließlich definiert Maslow den Begriff „Selbstverwirklichung" neu (107 f.): „Wir können sie als Episode oder als eine kurze Anstrengung definieren, in der die Kräfte eines Menschen sich in besonders wirkungsvoller und immens genußreicher Weise vereinen und in der er integrierter und weniger gespalten ist, offener für die Erfahrung, idiosynkratischer, vollkommener expressiv oder spontan, voll funktionierend, kreativer, humorvoller, ichtranszendierender, unabhängiger von den niedrigeren Bedürfnissen usw. Er wird in diesen Episoden ganz real er selbst, verwirklicht seine Möglichkeiten vollkommener, kommt dem Kern seines Seins näher, wird menschlicher." Freude, Gelassenheit, Lebenslust, Glückseligkeit sind die Früchte. Und entscheidend: „Die Erlangung der Selbstverwirklichung (im Sinne der Autonomie) macht paradoxerweise die Transzendenz des Selbst, der Selbstbefangenheit und der Selbstbezogenheit in einem *höheren* Grade möglich. Sie macht es *leichter,* homonom zu sein, d. h. zu einem Teil eines Ganzen zu werden, das größer ist als man selbst . . ." (210 f.). Der selbstverwirklichende Mensch tut das Gute um des Guten willen; andererseits ist er aber auch fähig, Personen oder Dinge ohne Wertung oder Abschätzung ihrer Nützlichkeit zu betrachten, ästhetisch wahrzunehmen.

Das Konzept der Selbstverwirklichung hat Einzug gehalten in die modernen Psychotherapien der *Humanistischen Psychologie,* die sich als dritte Therapierichtung neben der Psychoanalyse und der Verhaltenstherapie etabliert hat. Sie versucht, die inneren Kräfte des Menschen zu befreien zu größerer Autonomie und Selbstaktualisierung. Der sich selbst verwirklichende, sich selbst transzendierende Mensch ist ihr „Idealtyp". Gesundheit ist dabei die Erreichung der Fülle von Menschsein, die Fähigkeit, sich beschenken zu lassen und selber herzuschenken. Bekannt sind Therapieformen und Gruppenarbeitsmethoden wie die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, die Gestalttherapie, die Transaktionsanalyse, die Themenzentrierte Interaktion.

Aber auch in der *Betriebsführung* haben diese Gedanken Einzug gehalten (Herzberg, 1966; Rosenstiel u. a., 1972; Morin, 1974). Jede Organisation hat nach diesen Autoren der Selbstentfaltung des Menschen zu dienen neben ihrer eigenen, ausgewiesenen Aufgabe. Sie soll den Menschen in ihr und außerhalb ihrer Befriedigung bringen. Die Parallele zum Sabbat, der für den Menschen da ist, scheint nicht ferne zu liegen. Es wird eine deutliche Auseinandersetzung geführt um die Frage, ob der Mensch ein „economic man", ein bloß mit Hilfe von Lohn und Strafe zu leitendes Wesen, oder ein „complex man", ein autonomer Mensch mit einer Vielzahl von Bedürfnissen und Motivationen, sei.

Die Anthropologie des Selbstverwirklichungskonzepts ist eindeutig an der

Komplexität der menschlichen Persönlichkeit orientiert. Leistung, Anerkennung, Verantwortung, Entlohnung und die Arbeit selbst müssen befriedigend sein. Das biblische Menschenbild stellt uns ebenfalls den vielgestaltigen Menschen vor: Einer, der Gott ähnlich ist und nach seinem Bild gestaltet, der am Sabbat von seinem Werk ruht wie sein Schöpfer, dem die Gebote zur Bemächtigung der Freiheit, nicht zur Versklavung überlassen wurden; dies alles im Gegensatz zu der zur Zeit der Entstehung der Hauptteile des Alten Testaments herrschenden Vorstellung der Babylonier, die ihre Götter für Sklavenhalter hielten, die sich nur deswegen entfalten konnten, weil sie die Menschen ökonomisch – d. h. zeit- und kraftsparend für sich selber – einsetzten (vgl. hierzu: Lohfink, 1977; Pesch, 1978).

Kritische Stimmen

Gegen die Anwendung des Selbstverwirklichungskonzepts in der Arbeitswelt ist allerdings bereits Kritik angemeldet worden: *G. Strauss* (1963) meint, dieser Ansatz sei von Professoren entwickelt worden und daher äußerst professorenorientiert. Die Vertreter dieser Berufsgruppe seien aber besonders arbeitsmotiviert, an schöpferische Leistungen gewöhnt und hingen eher der protestantischen Leistungsethik an; dies dürfe aber keineswegs auf das Arbeitserleben aller anderen Menschen übertragen werden, es könne nämlich sein, daß ihnen auch eine selbstbestimmte, kreative Arbeit gar kein Bedürfnis sei. Dagegen zeigt jedoch die alltägliche Beobachtung, daß selbstmotivierte, schöpferische Arbeit sehr wohl fasziniert und gefangennimmt: Man schaue einem Kind beim Spielen zu, einem Jugendlichen beim Herumbasteln an seinem Moped, einem Erwachsenen beim Zubereiten eines besonderen Mahles!

P. G. Zimbardo und *F. L. Ruch* (1978, 311) kritisieren das Konzept grundsätzlicher: Sie werfen ihm Verschwommenheit vor; man wisse nicht, ob Selbstverwirklichung sozial definiert oder aber eine angeborene Tendenz sei. Vorhersagen von Verhaltensbeziehungen seien unmöglich, und außerdem werde die spezifische Art von Konsistenz bei bestimmten Individuen nicht erklärt. Auch *Viktor E. Frankl* (1980, 72) lehnt das Konzept ab mit der Begründung, daß nur dann nach Selbstverwirklichung gestrebt werde, wenn die Erfüllung von Sinn gescheitert sei. Der Mensch stehe vor Leid, Schuld und Tod und müsse darauf eine Antwort finden, einen Sinn entdecken. Erfüllung in der Arbeit und liebende Begegnungen gäben einen Grund zum Glück und zur Lust, das direkte Streben nach Glück und Lust sei neurotisch.

Allerdings widerspricht diese Kritik gar nicht dem Selbstverwirklichungskonzept, vielmehr zielt dieses gerade Hingabe und Auseinandersetzung mit den letzten Fragen, mit Glauben und Sinn, an: „Der Mensch braucht einen Bezugsrahmen von Werten, eine Lebensphilosophie, eine Religion oder ein Religionssurrogat, wie er

Sonnenschein, Kalzium oder Liebe braucht" (Maslow, 1973, 205). Allerdings gesteht Maslow zu (14), daß der Begriff „Selbstverwirklichung" eher Selbstbezogenheit als Altruismus impliziere und die Aspekte von Pflicht und Hingabe an Lebensziele verwische. Er vernachlässige die Bindung an andere Menschen, die Selbsttranszendenz und die Notwendigkeit der Passivität und Kontemplation. Aber wohlgemerkt: Dies gilt für den Begriff, nicht für die Sache, die er beschreiben soll! Er zielt nämlich auf den Menschen, der sich selbst in seiner Arbeit und Liebe vergißt, der Schmerz und Kampf auf sich nimmt, wenn es notwendig ist, der sich aber auch zurückziehen und zeitweilig ganz auf sich konzentrieren kann, um sich danach wieder den Forderungen seiner sozialen Bindungen zu stellen.

Jedoch sind Intensität und Umfang der Einbindung des Individuums in die soziale und materielle Umwelt unklar umschrieben. Vor allem müßte auch der Frage nachgegangen werden, wie sich das Selbstverwirklichungskonzept zur christlichen Botschaft von der Erlösung verhält. Es wird Zeit, daß diese Auseinandersetzung aufgenommen wird. Die Menschen jedenfalls, die dieses Konzept als Leitpunkt gewählt haben, nehmen an Zahl beträchtlich zu.

Literatur: G. W. Allport, Werden der Persönlichkeit (Stuttgart 1958); *Ch. Bühler,* Psychologie im Leben unserer Zeit (München 1962); *dies.,* Wenn das Leben gelingen soll (München 1969); *E. H. Erikson,* Identität und Lebenszyklus (Frankfurt 1973); *W. K. Frankena,* Analytische Ethik (München 1972); *V. E. Frankl,* Das Leiden am sinnlosen Leben (Freiburg 1980); *E. Fromm,* Man for Himself (New York 1947); *ders.,* Haben oder Sein (Stuttgart 1979); *A. Gehlen,* Moral und Hypermoral (Frankfurt 1969); *K. Goldstein,* Der Aufbau des Organismus (Den Haag 1934); *F. Herzberg,* Work and the Nature of Man (Cleveland 1966); *K. Horney,* Self-Analysis (Norton 1942); *dies.,* Der neurotische Mensch unserer Zeit (Stuttgart 1951); *K. Lewin,* Group Decision and Social Change, in: T. M. Newcomb u. a., Readings in Social Psychology (New York 1947); *N. Lohfink,* Unsere großen Wörter (Freiburg 1977) 190–208; *A. A. Maslow,* Motivation and Personality (New York 1970); *ders.,* Psychologie des Seins (München 1973); *P. Morin,* Einführung in die angewandte Organisationspsychologie (Stuttgart 1974); *O. H. Pesch,* Die Zehn Gebote (Mainz ^{2}1978); *E. Polster, M. Polster,* Gestalttherapie (München 1975); *C. R. Rogers,* Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie (München 1972); *L. v. Rosenstiel u. a.,* Organisationspsychologie (Stuttgart 1972); *G. Strauss,* The Personality-versus-organization Hypothesis, in: The Social Science of Organization, hrsg. v. H. J. Leavitt (Eaglewood Cliffs 1963); *P. G. Zimbardo, F. L. Ruch,* Lehrbuch der Psychologie (Berlin 1978).

Helmut Schorr

Intellektualität und Politik

Ein Spannungsverhältnis im gesellschaftlichen Wandel

Es ist heute allgemein üblich, auf die Meinungsbildung des breiten Publikums dadurch einzuwirken, daß politische Sachverhalte, und zwar auch solche von hoher Kompliziertheit, verhältnismäßig bald personalisiert, die tragende Person und übereinstimmende interpersonale Beziehungssysteme mit den entsprechenden Zielvorstellungen verbunden und in der Regel apodiktisch dargeboten werden. Typisch für solche Prozesse ist ihre viel zu geringe Offenheit und damit ihr Mangel an hoffentlich vorhandenen zugängigen Analysen und an erkennbaren Wertungen, die das politische Handeln motivieren.

Intellektualität kann zur Politik nur dann ein gespanntes Verhältnis entwickeln, wenn sie öffentlich wirksam wird und sich auf dem gleichen Wirkungsfeld entwickelt wie die Politik. Vorzeitige Personalisierung im Sinn psychologischer Typologie oder mit fragwürdigem Gruppenbezug birgt in sich den kurzen Atem der Provokation. So reicht das Darstellungsspektrum des „Intellektuellen" vom Schimpfwort des „Wurzellosen" über Schelskys Behauptung von der angemaßten Priesterherrschaft[1] und die zweckrationale Standortfixierung „Der Geist steht links" bis zur Definition im Großen Brockhaus von 1954: „ein Mensch, der seinem Verstande nicht gewachsen ist, Verstandesmensch".

Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß Dietz Bering eine recht umfangreiche und zugleich vorzügliche sprachwissenschaftliche Arbeit zur Geschichte eines Schimpfwortes veröffentlichen konnte, das „Die Intellektuellen" hieß[2]. Gab es Intellektualität unter wesentlich anderen gesellschaftlichen Bedingungen auch schon bei Sokrates und den Sophisten, bei Walther von der Vogelweide und als Gedankengebäude bei Kant in seinem Essay „Vom Unterschied des Sensiblen und Intelligiblen überhaupt"[3], so stammt die Bezeichnung „Intellektueller" doch aus dem hitzig zerstrittenen, durch die Dreyfus-Affäre in zwei Lager aufgespaltenen Frankreich des Jahres 1898. Für die Gegner der Intellektuellen und damit der Dreyfusianer war diese Bezeichnung identisch mit dem Urteil „abstrakt-instinktlos", „antinational", „jüdisch", „dekadent" und „inkompetent im Hinblick auf die diskutierte Sache", während die Intellektuellen sich stolz als solche bezeichneten und damit als „Mensch von Gewissen", die „etwas vom Absoluten" haben, den „Glauben an ein menschliches Ideal", die sich „dem Geist und dem Ganzen verpflichtet wissen" sowie „der Wissenschaft" und schließlich sich im Hinblick auf

ihre Zukunftsorientierung als „jugendlich" empfinden[4]. In Deutschland hat sich nach den Untersuchungen von Bering der Begriff „Intellektueller" durch den Dresdener Parteitag der SPD im Jahre 1903 eingebürgert, der seine große Öffentlichkeitswirkung der heißen Debatte um den „Revisionismus" und die Rolle der Akademiker bei der Beförderung dieses Gedankens einer reformistisch-evolutionären Entwicklung der Partei verdankte. In der Grundsatzrede August Bebels findet sich die Aufforderung: „. . . seht Euch jeden Parteigenossen an, aber wenn es ein Akademiker ist oder ein Intellektueller, dann seht ihn Euch doppelt und dreifach an (Stürmischer Beifall)."[5]

Es lohnt nicht, diesen Grabenkrieg um die Bewertung unbequemer intellektueller Kritiker bis in die Weimarer Zeit hinein und schließlich bis zu den radikalisierten Reprisen der nationalsozialistischen Ära zu verfolgen. Klar werden sollte schließlich nur, daß der typologisch personalisierte Weg zur Bewertung des Intellektuellen in der heutigen Gesellschaft in der Regel nur dazu führt, alte Furchen nicht ganz so tief und so schmerzhaft, aber doch zum wiederholten Mal zu ziehen.

Intellektualität als Begriff

Hier ist zunächst einmal die morphologische Fragestellung vom Verhältnis der Teile zu ihrem jeweiligen Ganzen wichtig. Die Tendenz der modernen Sozialwissenschaften zur immer spezialisierteren einzelwissenschaftlichen Untersuchung ist ein Teilproblem der gesamtwissenschaftlichen Entwicklung. Sie vollziehen nur nach, was sich im technisch-ökonomischen Bereich als jeweilige Teilstruktur als Ergebnis von Forschung und Entwicklung ergibt und zur Vermarktung ihrer Teilergebnisse eine jeweils eigene, separierte Logik deduziert. Als repräsentatives Beispiel sei hier die Entwicklung der Computertechnik und der Miniaturisierung der Mikroprozessoren und ihre Marktperspektive bis zum Jahr 2000 erwähnt und der von diesem Teilsystem angestrebte totale Informationszusammenschluß mit Ausnahme von Code-Barrieren, aber vor allem mit geradezu unheimlich verringerten Zeitlimits. Niemand bestreitet grundsätzlich die Notwendigkeit umfassenderer und schnellerer Informationen in vielen Bereichen von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik. Die Marktstrategie eines der wichtigsten Tätigkeitsfelder der Technik verkündet aber expressis verbis Endziele, die den spezifischen realen Bedarf und die recht unterschiedlichen individuellen Bedürfnissituationen außer Betracht lassen oder sich an Produktionsmethoden höchster technischer Entwicklung orientieren. Hier zeigt sich eine für die Intellektualität, ihre Position und Wirkungsweise in unserer Gesellschaft wesentliche Spannung: das Auseinanderlaufen der technisch-ökonomischen Strukturen und der Kultur.

Die Funktion der Intellektualität kann in der Lebenssphäre des modernen

Menschen sich nur dann verdeutlichen, wenn man sie im realen soziokulturellen Zusammenhang unserer Gesellschaft sieht. Dies gilt angesichts der Divergenz des Technisch-Ökonomischen, des Kulturellen und schließlich auch des Politischen, das beide Bereiche zu ordnen versucht, in der Gegenwart noch mehr als zur Zeit August Bebels oder gar Emile Zolas. Im damaligen Frankreich orientierte sich Intellektualität, die schließlich im Verlauf des nationalen Konflikts auch von den Vertretern der reinen Staatsräson in Anspruch genommen wurde, an einer einzigen Front, an der es um ein Kernproblem der Moderne ging: um Freiheit, Recht und Würde des einzelnen Menschen gegenüber den bestimmenden Mächten, also auch des Menschen als kleinste soziale Einheit. Die Ereignisse dieses Konflikts verdeutlichen zugleich die Stufe eines Lernprozesses, durch die sich die bereits beschriebene Divergenz in das Existenzielle des Einzelmenschen hinein fortsetzt und ihm immer mehr zur Bürde wird: das Bedürfnis nach Geborgenheit in der Gruppe und die harte Pflicht, sich selbst zu verwirklichen und für seine individuellen Rechte einzutreten.

Ging es damals noch um unveräußerliche Menschenrechte gegenüber einem autoritären Staat, also um einen Anspruch, der bereits seit mehr als hundert Jahren formal anerkannt war, so zeigt die Sorge August Bebels bereits einen wesentlich differenzierteren Sachverhalt auf. Der Klassenkampf als historische Realität und als bestimmende gesellschaftliche Kraft war und ist eindeutig ökonomisch orientiert. Der Staat befindet sich bereits in einer Randsituation. Die Spannung ergibt sich aus der soziokulturellen Lebenswelt, soweit sie durch die Erfahrungen und Prägungen der Herkunft oder auch nur des gegenwärtigen Umfelds das Bewußtsein beeinflußt. Wenn der Akademiker oder Intellektuelle, der Arbeiterschaft entwachsen oder ihr aus einem anderen Milieu heraus nur zugewandt, begünstigt durch Ausbildung und Sprachgewandtheit, immer häufiger in Führungsfunktionen lokaler, regionaler und nationaler Gremien einrückte, dann bedeutete das für Bebel einen Verlust an Realität und damit eine Verzerrung des Klassenkampfes. Intellektualität war also nicht mehr so sehr der staatlichen Autorität zugewandt, sondern vielmehr wirtschaftlich orientierten Strukturproblemen einer politischen Gruppe.

Neben den soziokulturellen Zusammenhängen sind zur Bestimmung der Intellektualität natürlich auch die sich daraus zum Teil ergebenden Verhaltensdimensionen von Bedeutung. Intellektualität zeigt sich zunächst in der Suche nach einer relativ *abstrakten Wahrheit,* die weniger detaillierte Teilaspekte, sondern das Ganze, das Wesentliche eines Problems meint. Der Vorwurf der Inkompetenz gegenüber den Intellektuellen hat sich aus dem Bereich der politisch Verantwortlichen bis in die Gegenwart so zäh erhalten, weil Politik in einer offenen Industriegesellschaft es meist mit Argumentationen interessenorientierter Herkunft mit vielen Detailerfahrungen und -kenntnissen zu tun hat und Kompromisse oft nicht so sehr auf das Wesentliche, sondern auf das Erreichbare oder das, was man dafür hält, abgestellt sind.

Generelle Ziele, die auf dem Weg der Wahrheitssuche noch nicht durch das Gitter der korrigierenden Realität gegangen sind, führen, soweit man sie selbst verfolgt, zu einer weiteren Eigentümlichkeit der Intellektualität, der Selbst-Sensibilisierung, und wenn sie von außen substanziell glaubwürdig oder lediglich als politische Verpackung herangetragen wird, zur *Sensibilisierung*. Sensibilität bewirkt in der Regel Emotionalität, die auf Wirkung nach außen drängt. In ihrem Drang nach Öffentlichkeit paßt sich Intellektualität zwar den Spielregeln der Politik an, aber doch nur soweit, als die ganzheitliche Perspektive der Denk- und Handlungsziele nicht darunter leidet. Das trägt ihr oft den Vorwurf ein, die Lernfähigkeit im Hinblick auf bestehende Realitäten zu behindern.

Vernunft aus der Ganzheit kultureller Zusammenhänge mit dem Ziel der unablässigen Erkenntnis des Wesentlichen nährt in einer Umwelt der Rationalisierung – sie beruft sich schließlich auch auf die Vernunft –, der Bürokratisierung und einer hohen staatlichen und wirtschaftlichen Organisationsintensität den grundsätzlichen *Zweifel* an allem, was von sich behauptet, wahr, richtig, nützlich, notwendig oder gar wertvoll zu sein.

Intellektualität braucht die *Unabhängigkeit* des Geistes. Sie scheut die politische Abstempelung, die Gruppenzuordnung, die Interessenabhängigkeit, die Denkschablone. Wo sie eine Gruppenzugehörigkeit hinnimmt, will sie mehr Einfluß nehmen als Mehrheitsprodukte hinnehmen. Sie ist daher auch in Gruppen mit ihren Solidaritätsansprüchen nicht sehr verbreitet, wird oft als lästig empfunden, aber auch gelegentlich öffentlichkeitswirksam eingesetzt, wo dies der Gruppe nützlich erscheint.

Eine bestimmte Form oder Richtung der Aus- und Vorbildung ist nicht entscheidend für die Entwicklung von Intellektualität. So sind, wie man unschwer erkennen kann, Akademiker und Intellektuelle nicht einmal im Bereich der Geisteswissenschaften identisch. Ob es sich nun um eine Einzelerkenntnis oder um ein Bündel mehr oder weniger geordneter Erkenntnisse handelt, nicht ihre Herkunft, sondern vielmehr die Kraft der Ausdrucksmittel in der Öffentlichkeit ist entscheidend. Intellektualität ist daher vor allem *Sprachbeherrschung*, die Kunst und die Lust zu formulieren, mitten im neuen Entwurf zu neuen Ufern vorzustoßen, sie intuitiv zu umreißen, ihre neue Gestalt gedanklich im Sprachvollzug abzutasten und bei alledem den Zuschauer oder Zuhörer in den Vollzug einzubeziehen und ihm so einen erlebnisträchtigen Einblick in einen kreativen Prozeß zu vermitteln. Intellektualität ist so der Schriftstellerei und der Publizistik näher verwandt als der Wissenschaft, vor allem in einer Zeit ausgeprägter einzelwissenschaftlicher Entwicklung mit ihrer Tendenz zur sprachlichen Enge. Es gibt jedoch auch rühmliche Ausnahmen, die auch in einer komplizierteren Welt den großen Wurf wagen.

So nimmt es nicht wunder, daß sich Intellektualität in starkem Maß in den *Massenmedien* ausdrückt und hier vor allem in den Rundfunkanstalten. Da

intellektuelle Kritik schließlich auch wechselseitig Ziele sucht und findet, wird immer wieder die Frage nach der Machtausübung und dem Machtzuwachs intellektueller Akteure in den Medien erhoben, die ihrem Wesen nach einen monopolistischen Charakter aufweisen. Wäre dies nicht der Fall, so träfe sie dasselbe Los wie die Betriebe der Wirtschaft nach marxistischer Theorie. Man würde unterstellen, Machtausübung sei ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger in diesen Institutionen als die Produktion an sich. Intellektualität hat von ihrer Herkunft her eher ein gespanntes Verhältnis zur Macht. Veränderungen sind jedoch nicht auszuschließen. Zur Zeit scheinen die Strukturen bei den Produktionsentscheidungen der Anstalten überwiegend durch wechselseitige intellektuelle Kritik geprägt zu sein und kaum durch eine Gruppenverschwörung zur Ausübung von Macht. Es ist auch nicht die Funktion der Intellektualität, sich mit der Macht zu verbrüdern, vielmehr, sie durch Analyse, Kommentar und Monita zu begleiten. Nach Dahrendorf besteht ihre Aufgabe darin, „erstarrte politische Verhältnisse aufzulockern, den Nebel der Rechtfertigungsideologien zu zerstäuben"[6].

Bedingungen und Einwirkungen der Moderne

Wenn hier von Moderne die Rede ist, so ist die entwickelte Industriegesellschaft in Westdeutschland gemeint, die sich der Grenzen quantitativen Wachstums aufgrund der ihr eigenen Anpassungsfähigkeit zunehmend bewußt wird, bei der Beurteilung der technisch-ökonomischen Entwicklung zwischen Erlösungshoffnung und Zukunftsängsten schwankt und das übliche Nachhinken im Bereich der geistigen Denkmodelle und in der Folge der politischen Strukturen aufweist. Neue, zum Teil unverstandene, in ihrer Wirkung unkalkulierbare Techniken sind schneller auf dem Markt, als Bewertungskriterien entwickelt werden können.

Da Intellektualität und Politik Öffentlichkeit benötigen, diese, um sich fortlaufend zu legitimieren, jene, um die Legitimität zu prüfen oder auch in Frage zu stellen, ist die Entwicklung der Kommunikation durch neue Techniken oder in deren Folge von großer Bedeutung. Zur Basis dieser Entwicklung gehört das von der modernen Industriegesellschaft bisher noch unbewältigte *Mengenproblem.* Dazu ein Beispiel: Bei aller rühmlichen Anpassungsfähigkeit, die unsere Bevölkerung im Umgang mit Benzin und Heizöl zeigt, gibt es doch Hunderttausende von Einzelfahrern, die mit ihrem Pkw zu ihrem Arbeitsplatz fahren, obwohl es öffentliche Verkehrsmittel zwischen Wohn- und Arbeitsort gibt, darunter ein hoher Anteil von Berufstätigen, die auf die ein oder zwei Stunden verweisen, welche Bus und Bahn mehr benötigen. Auf diese Stunden, so erklären die Befragten, wollen sie nicht verzichten. Natürlich ist dies angesichts unserer negativen Leistungsbilanz unvernünftig.

Der Mahner aus der staatlichen Administration, der dies bemängelt, ist sich jedoch kaum bewußt, daß sein Adressat nicht eine Gruppe, sondern der einzelne Bürger als kleinste soziale Einheit ist. Er will im Gegensatz zu seiner zeitlich verplanten Arbeitskraft in seinem anderen Leben, der Freizeit, nicht auf eine Stunde frei verfügbarer Zeit verzichten, die er als Benutzer eines öffentlichen Verkehrsmittels dem Bereich jenseits des privaten Lebens und damit dem Reich der Zwänge einer ökonomischen Organisationsstruktur zuordnet. Der Einzelmensch als kleinste soziale Einheit aber benötigt in steigendem Maß die eigenständige Verfügung über diese Zeit, wie er sie auch immer nutzen mag, vor allem seit die Begrenztheit der Lebensumwelt nicht mehr durch Dorf oder Stadt gekennzeichnet ist, sondern durch unmittelbare *Interaktion.*

Die Art, in der wir wohnen, reisen, Medien in Anspruch nehmen, hat aber auch die Zahl unserer zwischenmenschlichen Beziehungen erheblich gesteigert. Die Informationen, die dabei ausgetauscht werden, sind meist widersprüchlich, interessendurchsetzt und im Hinblick auf die Autorität von Sache und Person fragwürdig. Soweit es sich um politische und gesellschaftliche Zielvorstellungen und Interpretationen handelt, zwingen Parteien und Interessenverbände selbst die variabelsten und kompliziertesten Sachverhalte in angeblich publikumsgeeignete Schablonen, die kontradiktorisch auf den Markt der Meinungen gebracht werden. Hier hat die Moderne offenbar ein Feld der Übung und Bewährung geschaffen, auf dem Spannungen und Konflikte zwischen politischem Pragmatismus und kritischer Intellektualität ausgetragen werden müssen.

Die Industriegesellschaft von heute ist in allen ihren Bereichen der *Planung* unterworfen. Selbst durch Struktur und Bemessung des Kindergelds äugt der Planungseiferer in den menschlichen Intimbereich hinein und legitimiert beides mit Argumenten wie „Generationenausgleich", „schlechte Prognosen der Bevölkerungsstatistik" und Gefahren durch „Mangel an qualifiziertem Nachwuchs". Die Wirtschaft plant, wie bereits dargestellt, einen angenommenen Bedarf bis zum Jahr 2000, Regierungen planen Kanäle über Fristen von zehn und mehr Jahren. Gelder werden lockergemacht, neue Produkte entwickelt, manchmal marktgerecht und bedürfnisorientiert, gelegentlich aber auch aus einer eigenbestimmten, ziemlich isolierten technischen Logik.

Der Planungscharakter unserer Gesellschaft beeinflußt den gesamten durch Bewußtheit geprägten Lebensverlauf ihrer Bürger. Von frühen Kindheitsjahren an wird der Industriemensch einem recht radikalen System von Leistungsbewertungen und Entscheidungszwängen ausgesetzt. Vor allem die Übergänge in der Hierarchie der Systeme, die schon in der Kindheit wie in einem Rangierbahnhof über „Stop" oder „Go" für künftige Lebenschancen und Statusansprüche entscheiden, machen durch ihre Belastung die Kosten deutlich für jene Massenproduktion, die uns zumindest materiell zu einer Gesellschaft im Chor der reichen Nationen macht.

Diese Art von Zukunftsorientierung hat aber auch immer wieder *Aussteiger* produziert, deren Bedeutung vielleicht weniger in ihrer eigenen Existenz lag, sondern mehr in der wenigstens in Teilen erfolgreichen Provokation von Nachdenklichkeit in unserer Gesellschaft. Um wieviel schwerer aber haben es erst jene, die in einer so orientierten Leistungsgesellschaft zum Aussteigen gezwungen sind. Vor allem wird in der Öffentlichkeit viel zuwenig ernst genommen, daß die Zahl der jugendlichen *Arbeitslosen* bis zum 20. Lebensjahr im Mai 1980 noch 55 310, im September 1980 bereits 81 055 betrug und bis Ende August 1981 auf 130 815, das heißt, in einem Jahr um 61,4% stieg[7]. Warum orientiert sich kritische Intellektualität so sehr am Ergebnis gesellschaftlicher Prozesse, also an der offenen Krise, und so selten an den Marksteinen auf dem möglichen Weg dorthin? Die Hoffnungslosigkeit von 130 000 Jugendlichen läßt sie doch an jener sinnerfüllten Existenz zweifeln, die so sehr das Anliegen der Wahrheitssucher ist.

Die Krise des Selbstwertgefühls

Krisen und Einbrüche im Bereich des Selbstwertgefühls erleben nicht nur Jugendliche aus einsichtigen Gründen. Der moderne Mensch ist ihnen ständig ausgesezt. Wenn heute in der Öffentlichkeit im Hinblick auf die Jugend sehr voreilig von Subkulturen gesprochen wird, so verweist diese irrige Bezeichnung auf einen typischen Sachverhalt der modernen Gesellschaft, die vorrangige Suche nach Identifikation in der eigenen Generation durch den Austausch gleicher oder ähnlicher Erfahrungen. Dieser ist natürlich um so problematischer, je geringer der Erfahrungsschatz ist. Im Kern aber trifft diese Feststellung auf jede Generation zu. Vor Beginn der Moderne und natürlich teilweise noch bis in diese Epoche hinein orientierte sich der Mensch vorwiegend an Herkunftsfamilie, Stand und meist tradiertem Beruf. In dem Dorf, in dem ich aufwuchs, fragte man ein unbekanntes Kind nicht: „Wie heißt du?", sondern: „Wem gehörst du?" Hier wird in der Sprache das Phänomen deutlich, wie sich das Selbstverständnis des Menschen noch an Überlieferung und historisch gewachsener Autorität orientiert, wohingegen heute fast jeder antworten würde, was er ist und wer er ist, sei vor allem auf das eigene Selbst zurückzuführen. Dazu aber benötigt man vorwiegend Korrekturen und Bestätigungen aus der eigenen Generation.

Doch hier ergeben sich neue Schwierigkeiten, die auf der immer noch steigenden Rollendifferenzierung in der Industriegesellschaft beruhen. Nicht nur, daß die Rollen, in denen der einzelne Mensch lebt, längst nicht mehr unter ein Dach zu bringen sind, auch das Rollenangebot in einzelnen Rollensegmenten führt zu einer zunehmenden Differenzierung und je gesondert zu einer Verengung des Erfahrungshorizonts. So zählen die hochentwickelten Industrienationen rund 20 000 verschiedene Berufe, darunter allein 900, denen das Attribut der Intelligenz

zugeordnet wird. Bei fortschreitender Arbeitsteilung und steigender Routine in den meisten Berufen sucht der moderne Mensch das schon eingangs erwähnte andere Leben in der Zeit, über die er selbst bestimmt. Neben der Familie, die dadurch nicht selten wegen zu hoher Erwartungen überlastet wird, dient das farbige Spektrum der Vereine der Ausfüllung des Identifikationsvakuums. Unter ihnen haben vor allem in der jungen Generation Traditionsvereine die geringsten Nachwuchssorgen und den größten Anteil an Aktivitas aufzuweisen. Für viele aber trägt diese Entwicklung typische Kennzeichen einer Flucht vor der inneren Anerkenntnis des Neuen, wodurch das Auseinanderdriften von Kultur und technischer Moderne eher gefördert wird.

So wird eines der Hauptprobleme des modernen Menschen deutlich, das Menschsein als eine ganzheitliche Lebensperspektive zu erkennen und die daraus gewonnenen Einsichten auf die eigenen Lebensbedingungen und -ziele zu beziehen. Der amerikanische Soziologe Daniel Bell meint hierzu: „Die betonte Orientierung an der Zukunft im Sinne sozialer wie auch individueller Planung – und der Widerstand gegen diese neue Orientierung mit ihren neuen Formen von Zwängen – ist eine neue Dimension unserer gesellschaftlichen Erfahrung."[8]

Der dabei auftretende Zwiespalt sensibilisiert nach Auffassung von Bell den modernen Menschen vor allem für die „Unmittelbarkeit, Wirkung, Sensation und Gleichzeitigkeit" des Geschehens. Man darf jedoch nicht übersehen, daß diese Sensibilisierung auch auf ein teilweise verselbständigtes medientechnisches Angebot zurückgeht, das sehr behend Wahrheit und Realität gleichsetzt und diese mit einer Auswahl von Geschehnissen, die beim Rezipienten den Eindruck von Zeugenschaft und unmittelbarer Urteilsfähigkeit vermitteln. Die Krise des Selbstwertgefühls ist unverkennbar einer der Hauptansatzpunkte der Intellektualität. Sie ist hier auf die erkennbaren Quellen der Entmutigung, des Rückzugs und des Privatismus gerichtet, der deutliche Fluchtbewegungen und trügerische Zufluchtsorte weg von den dringlich zu bewältigenden gesellschaftlichen Problemen zu kultivieren droht.

Die politische Ordnung als kritisierbares Artefakt

Die wichtigste Frage, die an jede politische Ordnung zu richten ist, betrifft ihre Glaubwürdigkeit und damit ihre politische *Legitimität*. S. M. Lipset schreibt hierzu: „Legitimität beinhaltet die Fähigkeit des Systems, den Glauben hervorzubringen und aufrechtzuerhalten, die bestehenden politischen Institutionen seien die für die Gesellschaft angemessensten. Das Ausmaß, in dem demokratische politische Systeme unserer Zeit legitim sind, ist weitgehend abhängig von den Methoden, die gefunden worden sind, um die Kernfragen, welche die Gesellschaft historisch gespalten haben, zu lösen."[9]

Legitimität ist ein Wertbegriff. Sie bietet daher einen nützlichen Rahmen für speziellere Ansatzpunkte kritischer Intellektualität gegenüber der Politik. Ist und Soll ihrer Funktion in der deutschen Öffentlichkeit muß sich dabei an dem Zustandsbild des politischen Systems ebenso orientieren wie an dem ihrer eigenen Träger und hier vor allem ihrer Verhaltensdimensionen. Da die politisch relevanten Gruppen, das heißt die Parteien und Verbände, ungeachtet ihrer Rivalität im einzelnen in ihrer überwältigenden Mehrheit die bestehenden politischen Institutionen bejahen, gibt es zwischen den großen Organisationen und dem politischen System im äußeren Erscheinungsbild keine nennenswerte Diskrepanz. Eine Diskrepanz zeigt sich mehr in allgemeinpolitisch intendierten Bürgerinitiativen, in den radikaleren Minderheitsgruppen der Koalitionsparteien, an der Basis schwer abzugrenzen, aber doch mit größeren Anteilen als in den Spitzenorganen und in den Fraktionen. Stärkere Diskrepanzen zeigen sich auch bei Teilen der zahlenmäßig nicht sehr bedeutsamen Jugendorganisationen der Parteien und bei Teilen der freien Jugendorganisationen, die allerdings an Umfang im Vergleich zu den 50er Jahren stark reduziert sind und auch an Organisationsintensität verloren haben, dafür aber aktuell leichter zu sensibilisieren sind. Dies gilt vor allem für große Teile der konfessionellen Jugendverbände, hier zum Teil als Äquivalent für eine in Sprache und Ritual nicht mehr ganz befriedigend kommunikationsfähige Glaubensverkündigung. In den großen Organisationen wird mit der Macht nicht gerade zimperlich umgegangen. Geduld und Überzeugungswille gehören zur Zeit nicht zu den aktuellen Tugenden. Dies liegt jedoch kaum am politischen System selbst als vielmehr an den Mengenverhältnissen der konkurrierenden politischen Parteien innerhalb des Systems, die ein relativ immobiler Wählerwille fast unfähig macht zur Entwicklung von Alternativen.

So begegnet den für die weitere Entwicklung der modernen Industriegesellschaft geradezu bestürzenden technisch-ökonomischen Entwicklungen aus dem Bereich der politisch Verantwortlichen kaum eine Frage, was dies für Konsequenzen hat für die Regulative der Politik. Natürlich nimmt man die Entwicklung im Bereich der Kommunikationstechnik im Hinblick auf die Massenmedien ernst. Aber die Art und Weise, wie man darüber diskutiert, läßt eigentlich nur den Schluß zu, daß es sich hier um die Erhaltung oder um die Erringung von Machtpositionen handelt. Dabei ist dieser Eindruck vielleicht sogar falsch. Kaum jemand aber stellt die Frage, welche Konsequenzen sich aus den bereits in Produktion befindlichen Techniken für die Marktmechanismen und für die Entscheidungswege und -methoden der Regierungen und deren demokratische Legitimation ergeben.

Die Sache und die Sprache

Verbündet sich, wie dies nach wie vor die Überlebensregel ist, die Intellektualität nicht mit der Macht, so ist die Sprache ihr wichtigstes Mittel. Also hat sie es auch vorwiegend mit der aktuellen Sprache der Politik zu tun. Man kann nicht gerade sagen, es handle sich nicht um einen erfolgversprechenden Markt. Hier werden zur Zeit stark reduzierte Worthülsen angeboten, in denen der jeweilige Gegner herumstochert, könnte sich doch die eine oder andere Hülse als leer oder als vom Inhalt her nicht oder nur teilweise konform mit der äußeren Anpreisung erweisen. Die apodiktische Form mit ihrem Mangel an Begründung und an Klärung der Zusammenhänge bietet viele Angriffsflächen. Jeder spricht nur noch für sich und selten mit dem anderen.

Und noch ein weiterer Punkt macht selbst in der Sache richtige Aussagen durch vorschnelle Effekthascherei im einzelnen unglaubwürdig. Als Maßstab mag hier, um niemandem Unrecht zu tun, eine Aussage von Josef Pieper in seinem Buch „Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht" dienen: „Wer zu einem andern spricht, und zwar, wie wir jetzt annehmen, nicht in arglos-spontanem Redefluß, sondern in bewußter Handhabung des Wortes – wer so redet und sich dabei ausdrücklich nicht um Wahrheit kümmert, wem es also auf etwas anderes ankommt als auf Wahrheit, der betrachtet wirklich, von da an, den andern nicht mehr als Partner; er respektiert ihn eigentlich nicht mehr als menschliche Person; genaugenommen findet, von da an, überhaupt kein Gespräch mehr statt, kein Dialog, kein Miteinanderreden."[10]

Mit Recht bezieht Pieper die Frage nach der Wahrheit einer Aussage auf die Adressaten. Es ist typisch für diesen Vorgang, daß Aussagen aus dem Bereich der verantwortlichen Politiker, die Ergebnisse korrelativer Effekte von Sprache und Denken sind, auf dem Weg in die Öffentlichkeit oft sogar mehrfach durch ein Kompatibilitätsraster gejagt werden, das sie für das Publikum „verträglich" machen soll, wenn nicht schon vorher in den Kabinetten, Referentenkonferenzen, Vorständen und Pressestellen auf dem Weg des Kompromisses das Wort den Platz des Gedankens okkupiert und so nur eine Leerformel herauskommt, die alles und nichts bedeuten kann. Hinter alledem die Wahrheit, ja überhaupt die Realitäten aufzudecken, verlangt schon eine ganz besondere Intellektualität. Nun ist dieser Vorgang zwar nicht die Regel, die Ausnahmen sind aber verständlicherweise manchmal die lebens- und überlebenswichtigsten.

Ein besonders eklatantes Beispiel bietet hierfür die gegenwärtige und im Grund nie aufhörende Diskussion um die Erhaltung des Friedens, die sich in einer ersten Welle öffentlicher Erregung organisiert hat. Bedenkt man, daß auf unser aller Leben ständig Raketen mit Atomsprengköpfen gerichtet sind, so ist das lange Schweigen erstaunlicher als die derzeitigen Demonstrationen. Woraus ergibt sich außer diesem jederzeit erkennbaren Anlaß die Resonanz? Wer die Argumente

führender Politiker in den Massenmedien verfolgt und sich – was natürlich ständig empfunden unerträglich wäre – wenigstens aktuell der tatsächlichen Bedrohung bewußt wird, der gewinnt den Eindruck, als spreche man über Rüstung wie über den Butterberg oder den Fernstraßenbau. Wo bleiben eigentlich die selbstverständlichen und oft zu wiederholenden Bekundungen, daß Rüstungsgleichgewicht, selbst wenn es nachweislich wesentlich zur Erhaltung des Friedens beigetragen hat und beiträgt, auf diesem Niveau und bei solcher Qualität dennoch ein höchst bedauerliches Übel ist?

Sprachlich geht auch die Veröffentlichung der Bundesregierung zur Friedenspolitik vom Juni 1981 auf den bestehenden Zustand nur durch die Gegenüberstellung des Rüstungspotentials und seiner Folgen für Gleichgewicht und Frieden ein. Angst und Sorge als grundlegende Realitäten und in der Folge Trauer und Bedauern über das, was getan werden muß, soll oder kann, fehlen in dieser Argumentation. Hat die Aktivitas in der Politik an Sensibilität eingebüßt? Weiß sie nicht, daß nur durch offenes Erkennen und durch Annahme Ängste überwunden werden können? Interessant ist in dieser Broschüre auch der umfangreiche Abschnitt „Einwände – Argumente". Nicht nur umfassen die Einwände nur wenige Zeilen und die Argumente mehrere Abschnitte, es fehlen auch die Einwände der „Basis" völlig. Sind Einwände aus Annoncen, Plakaten und Transparenten eigentlich keine Antwort wert? Ist die Politik der Straße – man erinnere sich der dreißiger Jahre – nicht ebenso ernst zu nehmen wie die parlamentarische Diskussion, wenn es um die Legitimität politischer Aussagen geht?[11]

Zur Funktion der Intellektualität

Hält man diese Skizze politischer Zustände für richtig, so stellt sich die Frage, wie Intellektualität nach Ziel und Methode sich diesem Bild stellt und wie sie sich stellen könnte. Bei aller Differenziertheit ihrer Träger werden doch einige Tendenzen deutlich. In nicht unbeträchtlichem Umfang wird die Distanz zur Macht aufgegeben, Intellektualität verfügbar gemacht und mit den politischen Kräften verbunden. Sie ordnet sich politischen Zwecken unter, wobei durchaus Empfindungen und Erfahrungen der ungebundenen Vergangenheit weiter kultiviert werden, aber im Sinn einer politischen Zielorientierung. Dies ist sicher für interne Willensbildungsprozesse nützlich und hilfreich, in den veröffentlichten Endprodukten aber kaum noch erkennbar und nur dann zu vermeiden, wenn von einer Identifikation mit der politischen Gruppe ganz oder graduell abgesehen wird.

Daneben wirkt jene Intellektualität, die sich unter Wahrung einer institutionellen Unabhängigkeit der „Vierten Gewalt", der Massenmedien, bedient, die man bei genauerem Hinschauen nur deshalb so nennt, weil weithin Unbegriffenes

zwangsläufig Abwehrreaktionen hervorruft. So gesehen beschränkt sie sich auf den kleinen Kreis der Kommentatoren und meint weniger die Redakteure, die hierarchie- oder/und teamgebunden mehr prinzipiell als substantiell verantwortlich sind. Das schließt nicht aus, daß Kommentare sich der institutionellen Forderung nach Ausgewogenheit beugen, welche die Politik den Monopolinstitutionen des Rundfunks und des Fernsehens auf so ungeniale Weise vorgegeben hat. Behindert eine solche Verbeugung die Wahrheitssuche, so hat ein so entstandenes Produkt menschlichen Geistes nur noch mit sprachlicher Ästhetik und kaum noch etwas mit Intellektualität zu tun.

Eine weitere Strömung der Intellektualität zeigt sich in einer institutionell zwar ungebundenen, dafür aber emotional motivierten „Hofpoesie", was hier nicht, wie in Werner Höfers Frühschoppen, im abwertenden Sinn gemeint ist. Warum sollte Intellektualität nicht auch Sympathien entwickeln? Ein Prototyp dieser Provenienz ist Siegfried Lenz' „Wahlvorschlag: Helmut Schmidt", ein gekonntes Produkt eines Schriftstellers, der – leider – sein Publikum besser kennt als die Politiker[12].

Eine der ältesten Erscheinungsformen unseres Untersuchungsgegenstands ist das Mißbehagen an allem, was unser Leben und unsere Gesellschaft ausmacht, meist in der Form einer quasi fundamentalistischen Kulturkritik. Hier wird Intellektualität ideologieträchtig. Die damit einhergehende Realitätsferne macht es den Realitätsgläubigen leicht und verstärkt daher eher einen sinnentleerten Pragmatismus. Sie bewegt aber Teile der jungen Generation, die in einer gewissen Realitätsferne lebt und daher ideologische Zukunftsmodelle leichter und unkritischer aufnimmt.

Mängel und Lehren

Der letztgenannte Prototyp im Bereich der intellektuellen Kritiker hat es bei dem notwendigen Kompromiß zwischen Distanz und Engagement ziemlich leicht – oder soll man sagen unziemlich? Er orientiert sich im Grund an seinem verletzten Selbst. Die eingangs erwähnte Differenz von kultureller und ökonomisch-technologischer Entwicklung beeinflußt dieses Verhältnis. Die Wahrheitssuche hat jedoch nach meiner Beobachtung eine ihrer Möglichkeiten fast völlig verloren, wenn sie wirksam sein will: Die naive Betrachtung und Wertung der Dinge. Die „Macher" decken einen solchen Versuch mit ausgewählten Fakten zu, die sich allzu leicht auch noch jeder Kontrolle entziehen. Die Suche nach dem, was dem Menschen wirklich nützt, seine Glückschancen mehrt, ihn vom Privatismus des „Was kümmert's mich" abhält und einen sinnerfüllten Zukunftsglauben stärkt, im Bereich der politischen Programme und hinter den öffentlichen Parolen, wird nach wie vor eine wichtige Funktion der Intellektualität bleiben. Die Auswahl der

kritisierten Objekte im Sinn einer größeren Realitätsnähe und die Methoden der Kritik sowie deren Institutionalisierung bedürfen einer Korrektur.

Wählerinitiativen sind die erste Stufe einer Institutionalisierung der Intellektualität. Das wäre kaum zu kritisieren, wenn Intellektualität sich mit der unverzichtbaren und unbestechlichen Unabhängigkeit auch zwischen Wahlgängen politischen und gesellschaftlichen Problemen zuwenden würde. Wo bleibt die Meinungsäußerung intellektueller Träger von SPD-Wählerinitiativen in der belastenden Spannung zwischen NATO-Doppelbeschluß und radikalen Friedensinitiativen? So macht das Schweigen aus einem kritischen Anliegen eine politische Klientel.

Die Politik unserer Tage ähnelt in ihren vielen Bindungen und Abhängigkeiten ein wenig Jonathan Swifts „Gulliver". Die Intellektualität aber ist nicht dazu da, sich daneben zu legen und sich den gleichen Bindungen zu unterwerfen, sondern eher, die Pflöcke zu lockern und diejenigen ins Auge zu fassen, die sie eingeschlagen haben einschließlich ihrer Motive. Das heißt, in einer schwierigen und in vieler Hinsicht neuartigen Weltlage, die mehr als Erfahrung neues Denken notwendig macht, kann Intellektualität hilfreich sein, wenn sie mehr als bisher auf Distanz achtet und der eigenen Urteilsfähigkeit vertraut.

Eine Festigung des eigenen Standorts macht es möglich, Kritik nicht auf die Spur einer starren Richtantenne zu setzen, sondern Rundumsicht und damit einen weiteren Horizont zu gewinnen. Angesichts der unproduktiv-starren politischen Fronten in der Bundesrepublik vermag Intellektualität nicht wenig zu deren Entkrampfung beizutragen, indem sie Ziele wieder auf das Ursprüngliche ihrer Ausgangsanliegen und auf das Wesentliche zurückführt. Die starren Fronten sind vernagelt mit Bekenntnissen. Da bekennt man sich zur sozialen Marktwirtschaft, zur Rüstungskontrolle, zur europäischen Einigung und zu den Menschenrechten. Zur Mangelware aber gehören Erkenntnisse. Nicht, daß es uns noch gelingen könnte, durch intellektuelle Kritik die Ganzheit dieser Welt interpretierend allgemein akzeptierbar zu machen; es können jedoch Perspektiven, die auf simple menschliche Notstände im Gestrüpp bürokratisierter Organisationsformen abheben, auf der Basis realitätsnaher Analysen sinnvoll, ja sinngebend wirken. Dies geht natürlich nicht ohne eine sorgfältigere Reflexion wesentlicher Sachverhalte. Intellektualität wird nicht dadurch bedeutsam oder gar aufgewertet, daß ein Wortgewaltiger außerhalb seines beruflichen Metiers als Intellektueller über Intellektuelle eine so unreflektierte Aussage macht wie Max Frisch 1977: „Ich kann mir nicht denken, daß Politik ohne die lästige Assistenz der Intellektuellen eine historische Chance hat."[13]

Intellektuelle als Voraussetzung zivilisierten Überlebens ist ein Rückgriff auf Argumentationen zu Zeiten Zolas. Intellektualität ist nicht dem Geist schlechthin gleichzusetzen. Vielmehr ist es zur Entwicklung ihrer Funktion in unserer Zeit erforderlich, daß relativ naive Betrachtungsweisen und Aussagen durch eine an

Fakten orientierte Argumentation ersetzt werden. Gemeint sind hier nicht in erster Linie etwa volkswirtschaftliche Daten oder gar weltpolitische Zusammenhänge. Wo sie sich in der Wechselwirkung von Politik und Intellektualität überschneiden, wenn auch vielleicht nicht übereinstimmend interpretiert, kann dies nicht schaden.

Intellektualität aber sollte vorwiegend auf das Schicksal des Einzelmenschen abstellen, seine Ängste, seine Gedanken über die Machtinhaber, seine Verstrikkung in bürokratisch-organisatorische Prozesse, aber auch seine Fehleinschätzungen, sein Verhalten zum Nachteil anderer. Das heißt, Adressat der Intellektualität sollte heute nach den Inhabern der Macht auch der Bürger selbst sein, kann sich doch in einer offenen Gesellschaft ohne sein Mitdenken und verantwortliches Mithandeln kein Erneuerungsprozeß vollziehen oder auch nur anbahnen. Gerade dieser Vorgang aber ist an wertbezogene Begründungen gebunden. Allerdings genügt es nicht, so interpretierbare und abstrahierte Begriffe wie „Frieden" und „Freiheit" ins Feld zu führen, sondern auch zu konkretisieren, was man darunter versteht. Nur so kann verhindert werden, daß die Orientierungs- und Hoffnungslosigkeit, die in der modernen Gesellschaft immer existent ist, wächst, und zwar in der Weise, wie es der jiddische Nobelpreisträger Isaac Bashevis Singer kürzlich in einem Fernsehinterview ausdrückte[14]: „Wenn die Menschen spüren, daß die Werte, an die sie glauben, nichts mehr bedeuten, so verliert für sie das Leben seinen Sinn."

ANMERKUNGEN

[1] H. Schelsky, Die Arbeit tun die anderen (Opladen [2]1975) 77.
[2] D. Bering, Die Intellektuellen, Geschichte eines Schimpfwortes (Stuttgart 1978).
[3] Kant, Werkausgabe (Suhrkamp) Bd. 5, 31 ff.
[4] Bering, a.a.O. 46 ff.
[5] Parteitagsprotokolle SPD, 1903, 225.
[6] R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland (München 1974) 312.
[7] Tel. Auskunft, BA f. Arbeit, Stat. Abt.
[8] D. Bell, Die Zukunft der westlichen Welt (Frankfurt 1976) 115.
[9] S. M. Lipset, Political Man (Garden City N. Y. 1960) 77.
[10] J. Pieper, Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht (Zürich 1970) 22.
[11] Bundesregierung, Aspekte der Friedenspolitik (1981) 23 ff.
[12] Sozialdem. Wählerinitiative, Siegfried Lenz, Wahlvorschlag: Helmut Schmidt (1980).
[13] G. Höhler, Gesinnungskonkurrenz der Intellektuellen (interfrom 20).
[14] Singer in ARD, 1. Progr. 10. 9. 81, 23.15 h.

Gerd Haeffner SJ

Eine neue Ethik für die Wissenschaft?

Zum humanistischen Programm der Rede Johannes Pauls II. im Kölner Dom

Es ist nun etwas mehr als ein Jahr her, daß Papst Johannes Paul II. Deutschland besuchte. Die fast 30 Ansprachen und Predigten, die er bei dieser Gelegenheit hielt, sind damals wohl nur wenig zur Wirkung gekommen; zu sehr war man überall von dem bloßen Erlebnis, den Papst bei sich zu haben, gefangen und begeistert. Und doch sind die meisten dieser Reden es durchaus wert, näher beachtet zu werden[1]. Dieses Urteil trifft besonders auf jene Ansprache zu, die der Papst selbst, auf seine Reise rückblickend[2], an die erste Stelle gerückt hat: seine Ansprache an die Wissenschaftler und Studenten im Dom zu Köln am 15. November 1980.

Für das Verständnis der Wirklichkeit, in der wir leben, ja unseres eigenen Seins, hat die Wissenschaft in unserer europäischen Geschichte seit den Anfängen eine immer größere Rolle gespielt. Und was für die Theorie gilt, ist noch deutlicher für die Praxis, die auf der wissenschaftlichen Theorie fußt: für die Technik. Mehr und mehr wurde die natürliche Umwelt durch eine künstliche, vom Menschen bewußt geschaffene Welt ersetzt oder doch in den Hintergrund verwiesen. Die Bedeutung der Wissenschaft und Technik für unsere heutige Welt ist fundamental, zu den Grundlagen gehörend. Die Wissenschaft ist einer der dynamischsten Faktoren der Entwicklung, jenes Prozesses, in dem der Mensch die Fremdheit der Natur immer mehr aufhebt: indem er sie auf ihre Gesetze hin durchschaut und indem er sie seinen jeweiligen Zwecken dienstbar macht.

Gerade die ungeheure Steigerung der wissenschaftlichen und technischen Leistungen hat nun aber zwei Probleme entstehen lassen. Das technische Wissen legt einigen Menschen sehr weitreichende Möglichkeiten in die Hand, deren langfristige Folgen für uns einerseits nicht kalkulierbar sind – das ist das Problem der Ohnmacht einer mächtig gewordenen Wissenschaft – und von denen wir andererseits nicht recht wissen, inwieweit ihre Realisierung wünschenswert oder nicht wünschenswert, unerlaubt oder erlaubt ist – das ist das Problem einer neuen Ethik angesichts ganz neuer Handlungssituationen. Die Übermacht dieser Probleme hat die wissenschaftliche Welt in eine gewisse Krise gebracht. Das Ethos des Wissenschaftlers, an der Befreiung und Beglückung des Menschen zu arbeiten, hat einen Riß bekommen. Die wissenschaftlichen, besonders naturwissenschaftlichen Fächer haben Nachwuchssorgen; erfahrene Wissenschaftler werden von Selbstzweifeln hinsichtlich des Nutzens ihrer Arbeit angenagt. Manchmal geht man so

weit, den Wert des wissenschaftlichen Rationalitätsideals für die menschliche Kultur überhaupt zu bestreiten.

Zu den Vertretern dieser Wissenschaft, die unsicher geworden sind, spricht Johannes Paul II. Um den Inhalt seiner Botschaft ernst zu nehmen, wollen wir – nach einer kurzen Erinnerung an die Grundzüge der Rede – ihn mit einigen massiven Einwänden konfrontieren, um so zu einer eigenen – und das heißt immer auch: kritisch fortführenden – Aneignung zu kommen. Diese Ausführungen gliedern sich also in drei Teile: 1. eine Skizze dessen, was der Hl. Vater damals im Kölner Dom gesagt hat, 2. eine Darlegung zweier alternativer Deutungen der Situation, 3. ein Versuch, ein Stück weit in die Sachproblematik einzudringen.

I. Die Rede des Papstes im Kölner Dom

Das Verhältnis von Kirche und Wissenschaft in der Neuzeit war in der Grundstimmung beider Seiten nicht selten von Konflikten bestimmt, so sehr, daß führende Vertreter der Wissenschaftskultur im Namen der Wahrheit, der Freiheit und des Fortschritts sich von der Kirche abwandten; denn sie sahen die Kirche als eine Institution an, die sich einer kritischen Überprüfung ihrer Dogmen verschloß, die Unterwerfung unter uneinsichtige Lehren und Vorschriften forderte und sich der Hoffnung auf sozialen und technischen Fortschritt durch zähes Festhalten an veralteten Lebensformen widersetzte. Im hohen Mittelalter war dies anders. Trotz gewisser Konflikte war und blieb die Kirche die Beschützerin und Betreiberin der Wissenschaften; ein prinzipieller Widerstreit zwischen der freien Vernunft und dem Glauben wurde von den großen Theologen, wie z. B. dem hl. Albert dem Großen, zu dessen Ehrung der Papst nach Köln kam, ausgeschlossen.

Eine solche Synthese muß, in anderer Form freilich, auch heute wieder gelingen. Sie ist von neuem möglich geworden, und sie ist unausweichlich gefordert. Sie ist möglich geworden, weil beide Seiten gelernt haben. Auf der einen Seite hat die Theologie gelernt, die geschichtlichen Glaubenszeugnisse der Bibel und Tradition nicht in einem buchstäblichen Verständnis mit dem Wort Gottes gleichzusetzen, und sie ist nun bereit, eine Autonomie (innere Selbständigkeit) der Wissenschaft, Kunst, Politik usw. anzuerkennen. Auf der anderen Seite ist die Wissenschaft vorsichtiger geworden, besonders durch die immer mehr zur Bescheidenheit mahnenden Aussagen der wissenschaftstheoretischen Reflexion. Zwischen der Welt des Glaubens und der Welt der Wissenschaft, der Welt des Betens und der Welt der Technik muß also kein Widerspruch bestehen, obwohl das noch nicht jeder Wissenschaftsideologe und jeder theologische Positivist gemerkt haben und obwohl gewisse Wachstumskonflikte im gegenseitigen Verhältnis nie ganz ausbleiben werden.

Worauf es dem Papst jedoch besonders ankommt, ist die positive Vermittlung

beider Größen. Ein Glaube, der die reale moderne Welt mitsamt ihrer Wissenschaft und Technik nicht durchdringen könnte, bliebe abstrakt, auf eine (*so* auch nicht mehr gesunde) Jenseitsbotschaft reduziert; er leugnete praktisch, daß diese vom Menschen gestaltete Welt – trotz aller Verfehlung – immer noch Gottes Schöpfung ist. Es wäre kein katholischer Glaube mehr, sondern ein weltflüchtiger, gnostischer. Auf der anderen Seite ist eine Wissenschaft, die sich selbst nicht mehr von der Idee der Wahrheit her, sondern nur noch vom Erfolg ihrer technischen Anwendung her versteht, in der Gefahr, ihre Freiheit preiszugeben und sich von beliebigen Interessenten für deren Zwecke einspannen zu lassen; vor allem aber kann die Frage nach dem Sinn der Wissenschaft und des Lebens überhaupt nur von einer Instanz her beantwortet werden, die über der Wissenschaft steht, ohne ihr fremd gegenüberzustehen. Diese Instanz ist der Glaube. Der Glaube ist die Haltung, in der letzte Wahrheit und umfassender Sinn empfangen und festgehalten werden.

Es kommt darauf an, daß der Mensch seine Spaltung in einen glaubenden und in einen wissenden Menschen, in ein Wesen, das zu sich ermächtigt wird, und in ein Wesen, das sich zu sich selbst ermächtigt, überwindet. Diese Forderung, die an sich für alle Zeiten gilt, wird heute für das Überleben der Menschheit entscheidend: ohne einen neuen, religiös begründeten Humanismus wird die wissenschaftlich-technische Kultur an ihrem Sinnproblem von innen her zugrunde gehen. Aber nur eine humanistisch strukturierte Religion, die fähig ist, die Ideale und die Realitäten der wissenschaftlich-technischen Kultur zu akzeptieren und zu integrieren, wird in dieser Welt den Glauben wecken können. Deshalb mahnt der Oberhirte der Kirche die Wissenschaftler nicht nur zur Demut, „mit der wir die Endlichkeit der Vernunft vor der sie übersteigenden Wahrheit anerkennen", sondern vor allem zur „Tapferkeit, die in einer zweifelnden und sinnbedürftigen Welt die Wissenschaft verteidigt" (34). Solche Töne sind relativ ungewohnt. Der Papst bemerkt es selbst, wenn er programmatisch erklärt:

„In der vergangenen Epoche haben Vorkämpfer der neuzeitlichen Wissenschaft gegen die Kirche mit den Schlagworten Vernunft, Freiheit und Fortschritt gekämpft. Heute, angesichts der Sinnkrise der Wissenschaft, der vielfältigen Bedrohung ihrer Freiheit und des Zweifels am Fortschritt, haben sich die Kampfesfronten geradezu vertauscht. Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Vernunft und die Wissenschaft, der sie die Fähigkeit zur Wahrheit zutraut, welche sie als humanen Vollzug legitimiert. Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Freiheit der Wissenschaft, durch die sie ihre Würde als menschliches, personales Gut hat. Heute ist es die Kirche, die eintritt für den Fortschritt im Dienste einer Menschheit, die seiner zur Sicherung ihres Lebens und ihrer Würde bedarf" (33).

Deshalb wirbt die Kirche für einen echten Dialog mit der wissenschaftlichen Welt. Das Treffen im Kölner Dom sollte „ein Zeichen der Gesprächsbereitschaft zwischen Wissenschaft und Kirche sein" (26, 34).

Auch durch die knappe und einseitige Zusammenfassung hindurch spürt man die Weiträumigkeit dieser Rede, der man anmerkt, daß sie die Rede eines Philosophen auf dem Papstthron ist. Sympathisch berührt nicht nur, wie die Kirche hier die

Wissenschaft nicht ängstlich begrenzt, sondern zu ihrem eigenen Auftrag ermutigt, und wie auch ohne Umschweife Fehler der Vergangenheit zugegeben werden (auf den Fall Galilei wird deutlich angespielt). Wichtig ist vor allem die realistische Grundeinstellung, die alles durchzieht: die Einsicht, daß eine Flucht aus der wissenschaftlich-technischen Welt (etwa in eine ökologische Ideologie) nicht nur unmöglich ist, sondern auch angesichts des Elends der Dritten Welt unverantwortlich wäre. Der ganze Duktus dieser Rede ist offen und kooperativ, realistisch und optimistisch, in einer manchmal ungewohnten Weise. Von der Sache her freilich vertritt Johannes Paul II. klassische theologische Positionen, wie sie etwa in dem bekannten Grundsatz ausgedrückt sind, daß die Gnade die Natur (mit ihrer Eigengesetzlichkeit) nicht zerstöre, sondern heile (zu sich selbst befreie) und auf eine höhere Ordnung hin öffne. Ähnliches haben schon die großen Lehrer des Mittelalters vertreten.

II. Gegenpositionen

Kaum ist dieser Vergleich ausgesprochen, drängt sich schon ein Verdacht auf: Ist diese Synthese nicht zu schön, um wahr sein zu können? Bekommt der Papst denn die Problematik der modernen wissenschaftlichen Kultur überhaupt in den Blick, wenn er ein mittelalterliches Denkschema zur Lösung ihrer Probleme vorschlägt? Verbirgt er sich nicht in naivem Optimismus die eigentliche Schärfe der Probleme, wenn er – einigermaßen verspätet – den Humanismus und die Fortschrittsideologie der Aufklärung in den Schoß der Kirche heimholt, die ganze „Dialektik der Aufklärung" aber zu übergehen scheint? Das sind sehr ernste Fragen. Sie kommen aus zwei ganz verschiedenen Richtungen, die wir einmal recht undifferenziert und vielleicht ungerecht mit den Namen *Marx* und *Heidegger* etikettieren wollen.

Der technische Humanismus

Der Mensch ist das Wesen, das sich selber herstellt, indem es seine Welt herstellt. Das gilt auch für seine Vorstellungen. Der (nach Theologie riechende) Begriff einer Wahrheit, die nur gefunden zu werden braucht und die den Menschen überstiege, ist ohne Fundament. Gewiß können die Daten nach mehr als einer Richtung hin interpretiert werden, aber das rechtfertigt nicht den Satz, die Wahrheit sei etwas, dessen Transzendenz über die endliche Vernunft in Demut anzunehmen ist. Die Wahrheit ist das Produkt einer menschlichen Konstruktion. So wie die natürliche Sinnenwelt nicht die wahre Welt ist, sondern durch die Organisation unserer Sinnesorgane und unserer Wahrnehmungsschemata bedingt ist, die ihrerseits dem Überleben und der Fortpflanzung des Homo sapiens dienen, so haben auch die

wissenschaftlichen Theorien ihren Sinn in der Steigerung der Macht, die sie ermöglichen. Gewiß müssen diese Theorien negativ mit den Daten der Erfahrung verträglich sein, aber positiv kann man sie nicht als Anmessung an eine schon ideal fertige Theorie, der „die" Wahrheit entspräche, verstehen. Ihre Wahrheit ist ihre Anwendbarkeit; ihr Sinn liegt darin, daß sich der Mensch mehr und mehr von seiner primären Eingebundenheit in die Natur zu dem befreit, was er ist: das Wesen, das sich selber herstellt.

An sich sind Wissenschaft und Technik also nicht problematisch, sondern unmittelbar Weisen der Humanisierung des zunächst noch ungebildeten, von einer undurchschauten Natur überwältigten Menschen. Das Problem liegt in der verschiedenen Verteilung der Bildungschancen, in der Verfügung über die wissenschaftlichen Arbeitsmittel und im ausschließlichen Gebrauch der wissenschaftlich erzeugten Macht zum Vorteil einiger, zur Unterdrückung anderer. Man kann also über das Problem der Wissenschaftskultur nur dann angemessen sprechen, wenn die politische und ökonomische Landkarte der Wissenschaft gezeichnet worden ist. Die Perversion der an sich humanistischen Wissenschaft und Technik zu inhumanen Zwecken aber kann nicht durch moralische Appelle aufgehoben, sondern nur durch den Zwang, den der Aufstand der Unterdrückten auf die Unterdrücker ausübt, verhindert werden. Das eigentliche Problem, vor dem unsere wissenschaftliche Zivilisation heute steht, ist also nicht theologisch, sondern politisch. Daß der Papst in seiner Ansprache diesen Aspekt ganz ausgelassen hat und die mit Recht unruhig gewordenen Wissenschaftler einfach zum Weitermachen ermutigt, qualifiziert ihn als einen Ideologen, einen Produzenten falschen Bewußtseins, der das humanistische Ethos der Selbstbefreiung zugunsten eines verwaschenen religiösen Glaubens und einer abstrakten Moral verwässert.

Nicht gerade Verschleierung der Wirklichkeit, aber doch auch Naivität würde die andere Position dem Papst vorwerfen, die sich teilweise von *Heidegger* her inspiriert. Sie steht im Gegensatz nicht nur zur These des Papstes, sondern noch mehr zur vorher erwähnten Auffassung des technischen Humanismus – was nicht ausschließt, daß in der heutigen desorientierten Zeit gar manche Leute von der einen zur anderen Position hin und her schwanken. Beiden Positionen ist gemeinsam, daß sie die Technik ins Zentrum der heutigen Wirklichkeit stellen, nur daß die zweite, jetzt kurz zu skizzierende Auffassung in der modernen Wissenschaft und Technik nicht das Mittel der Selbstbefreiung, sondern die Gefahr des Selbstverlusts sieht.

Zurück zum Ursprünglichen

Gewiß hat die Technik vielen Menschen ein sichereres, bequemeres, an vielfältigen Lebensmöglichkeiten reicheres Leben gebracht. Auf der anderen Seite aber hat

sie eine Ersatzwirklichkeit aufgebaut und den Menschen so von seiner unmittelbaren Wirklichkeit entfremdet. Viele Menschen können die Wirklichkeit nur mehr als Material für eine Umgestaltung erleben, die ebenso hektisch wie ziellos ist. Die so umgestaltete Welt ist immer weniger fähig, Heimat zu sein: die Unwirtlichkeit unserer Städte, die Zerstörung der Landschaft und der Tier- und Pflanzenwelt, die Zunahme der psychischen Labilität sprechen eine deutliche Sprache. Der rasante Aufstieg der Technik und Wissenschaft (samt der zu ihnen gehörenden Welt der politischen und wirtschaftlichen Organisation) geht mit einem Niedergang der eigentlich menschlichen Kultur einher, wie ein Vergleich der heutigen und der früheren Architektur, bildenden Kunst, Dichtung, Musik, Religion deutlich macht. Die Selbstherstellung des Menschen hat offenbar den Charakter des Von-Weg (nämlich von der Einbindung in Natur und Tradition), der Emanzipation, wobei jedoch das Wohin, das Ziel sich immer weiter hinausschiebt und völlig undeutlich bleibt.

Nun finden solche kritischen Beurteilungen der modernen Industriekultur auch bei der Kirche sehr offene Ohren. Die Weisheit der Christen aber, die meinen, die Technik sei ein Mittel, das sowohl zum Bösen wie auch zum Guten verwendet werden könne und das eben zum Guten verwendet werden müsse, wofür der Glaube Kraft und Orientierung gebe, bezeugt eine grundsätzliche Naivität gegenüber dem Wesen der modernen Technik. Beide Thesen der Christen sind falsch. Denn zunächst einmal ist vom christlichen Glauben her keine entscheidende Hilfe zur Bewältigung der Technik zu erwarten; und zwar aus zwei Gründen: Erstens ist der christliche Glaube gegenüber den skeptischen Anfragen der modernen Rationalitätskultur sehr unsicher geworden und wird entweder mit deren Ideologie verwechselbar oder sektenhaft. Zweitens ist das Christentum dem technischen Weltverhältnis zu verwandt, um es von anderswoher umgestalten zu können: sieht es doch die Welt als geschaffen, d. h. als hergestellt an und hält bis heute am Auftrag fest, der Mensch solle sich die Erde untertan machen, während es darauf ankommt, die Dinge endlich sein zu lassen, in Ruhe zu lassen, und die Heiligkeit der mütterlichen Erde wieder neu zu entdecken.

Noch fataler aber ist der Irrtum, die technische Apparatewelt habe den Charakter eines Mittels, das man so oder so gebrauchen könne. Die Entwicklung der Technik ist längst – um nicht zu sagen: immer schon – über jenes Stadium hinaus, in dem wir sie noch in der Hand hätten. Vielmehr hat die technische Weltzivilisation uns in der Hand: jeden einzelnen, jede einzelne Gruppe, aber wohl auch die gesamte Menschheit. Die Entstehung der wissenschaftlichen Einstellung und deren Wachstum ist ein Geschehen von kosmischen Ausmaßen, das den Menschen umfängt, nicht aber eigentlich von diesem mit etwas gutem Willen gelenkt werden kann.

Folglich ist eine Wendung unseres Geschicks, soll dieses nicht in einer universalen Entwurzelung und schließlich in der Katastrophe enden, nur aus jener

metaphysischen Dimension her zu erhoffen, aus der auch die Technik selbst stammt: aus dem Ursprung der Geschichte. „Nur noch ein Gott kann uns retten", so hat das Heidegger in einem posthum veröffentlichten Interview ausgedrückt[3]. Was Menschen tun können, ist sehr wenig: behutsam das Alte, Gewachsene, wo es noch da ist, zu wahren, und Neuerungen umsichtig und vorsichtig einzuführen, soweit zu solcher Vorsicht überhaupt die Möglichkeit besteht. Ganz sicher aber ist es falsch, den Wissenschaftlern mit dem Papst zu „Mut und Entschlossenheit" statt zu „Vorsicht und Zurückhaltung" zu raten (30).

Weiterführendes Gespräch

Diese beiden alternativen Positionen verhalten sich in gewisser Weise spiegelbildlich zueinander. Der überzogenen Hoffnung auf die Selbstherstellung des Menschen gegen die Mächte der Natur und der Tradition steht ein gewisser Defätismus gegenüber, der in der Gefahr steht, sich seine Verantwortung zu verschleiern. Dennoch wäre es nicht richtig, bei der gegenseitigen Aufhebung der beiden Positionen einfach schadenfroh zuzusehen. Sie bringen Gesichtspunkte ins Gespräch, die in der Rede des Papstes keine ausdrückliche Erwähnung finden. Nicht jedes Gesellschaftssystem ist gleichermaßen bereit und auch fähig, die Freiheit und Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Forschung sowie der philosophischen Reflexion zu gewährleisten; nicht jedes ist bereit, seine hohen technologischen Schätze auch ohne nennenswerten Profit zur Verfügung zu stellen. Daß Bastionen der Unfreiheit und der Unterdrückung unter Umständen auch durch den Einsatz von Gewalt zerbrochen werden dürfen, gehört zur Staatslehre der Kirche. Dennoch sieht die Kirche sehr deutlich die Unvollkommenheit jeder wirtschaftlichen und staatlichen Organisationsform, insofern dabei immer mit Zwang das Übermaß von Egoismen eingeschränkt wird, ein Zwang, der selbst nicht selten im Dienst eines anderen Egoismus ausgeübt wird. Nur die frei übernommene Selbstbeschränkung aber ermöglicht das wahre, das freie Zueinander. Der institutionelle Zwang kann nur eine subsidiäre Rolle im Aufbau des Gemeinwesens spielen; grundlegend muß die frei übernommene Zugehörigkeit sein[4].

Es ist deutlich, wie hier ein gewisser Idealismus und Personalismus des Papstes gegen den Materialismus und den Institutionenglauben von vielen „linken" Kritikern steht: eine universale Liebe auf der einen Seite, Empörung gegen die Unterdrücker auf der anderen Seite als zentrale Motivation. Gewiß ist der Haß, der aus der Erfahrung der Ungerechtigkeit erwächst, oft ein viel stärkeres Motiv des Engagements als die Liebe zu den Unterdrückten, die sich vor dem Haß auf die Unterdrücker bewahren möchte. Wenn aber die Mittel, mit denen man ein Ziel verfolgt, unweigerlich auch das Resultat mitprägen, dann wird zweifellos der Weg

der Liebe und des Vertrauens bessere Früchte bringen als der Weg des Mißtrauens und des Zwangs. Daß dieser Weg der Liebe allerdings unendlich schwer zu gehen ist, braucht keine nähere Begründung. Er fordert ja nicht nur allerhand Verzichte; vor allem muß sein Realismus auf dem Weg durch viele Enttäuschungen erst mühsam gelernt werden.

Richtig ist auch der Hinweis, der von der anderen, der „romantischen" Seite her auf die eigenartige Unmenschlichkeit, weil Objektivität und Kälte, der wissenschaftlichen Einstellung gegeben wird. Es ist allemal ein ungemütliches Gefühl, Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung zu sein; und wenn die wissenschaftliche Selbstinterpretation die leitende Form des Selbstverständnisses wird, ergibt sich daraus fast notwendig ein sehr ungemütliches Grundgefühl, das Gefühl der Heimatlosigkeit in den unendlichen Räumen der Hinterfragbarkeit. Die wissenschaftliche Objektivierung klammert den Lebenssinn ihrer Gegenstände ein; deswegen schmerzt sie, wie jeder Student der Anfangssemester bezeugen kann; dieser Schmerz muß verwunden werden, indem er als notwendiger Durchgang zu einer höheren Synthese, in der die Gläubigkeit des Ausgangspunkts in anderer Weise wiedergewonnen wird, begriffen und gelebt wird. Je intellektueller und ungeschützter durch eine geistig-religiöse Bindung ein Mensch oder eine Kultur ist, desto größer wird der Riß sein.

Sind dem Ideal der alles durchschauenden Rationalität alle (ausdrücklichen) Weisen des Glaubens geopfert worden, so bleibt dem, der sich seiner Armut dann auf einmal bewußt wird, nur noch die Hoffnung auf ein Wunder, das Wunder eines irgendwoher geschenkten neuen Sinnes. Für den Papst ist es nicht zweifelhaft, woher dieses Wunder kommt, wenn es kommt, und welche Überlieferung dann neu aufleuchtet und wieder als lesbarer Text erscheint. Die überlieferte Rede vom Hervorgehen alles endlichen Seins aus Gott wird dann wieder verständlich: wie dieses Hervorgehenlassen kein Machen ist; und das Gebot, sich die Erde untertan zu machen, erweist sich als die Legitimation des Gärtners, nicht des bloßen Ausbeuters[5].

Und wie steht es mit der Idee, die technische Macht könne zu guten oder bösen Zwecken gebraucht werden? Diese von Johannes Paul hervorgehobene, immer wieder vorkommende Wahlsituation ist von den generellen Problemen der geistigen Integration der wissenschaftlichen Kultur relativ unabhängig; dieser Wahl kann der Wissenschaftler nicht mit dem Hinweis auf die prägende, nicht mehr abzustreitende Macht der Technik für unser Verhalten ausweichen; und auch im Dunkel mancher neuartiger ethischer Fragestellungen gibt das Gewissen oft eine vorläufig hinreichende Weisung, die nur befolgt werden muß. Die technische Welt ist in der Tat nicht nur eine Ansammlung von Instrumenten, die uns selbst ganz äußerlich bliebe; sie ist integrierender Bestandteil unserer Leiblichkeit geworden. Aber sowenig wir uns von unserem Leib letztlich distanzieren können, so können wir uns doch in ihm frei bewegen, wenn wir das einmal geübt haben.

III. Eine neue Ethik für die Wissenschaft

Mit diesem Umweg über zwei ganz anders laufende Analysen der modernen wissenschaftlich-technischen Welt ist das Anliegen der Kölner Rede des Papstes wohl etwas deutlicher geworden, in der Stärke der Argumentation, aber auch in gewissen Schwächen der Ausführung. Der eigentliche Kern, die zentrale Botschaft seiner Rede aber muß noch klarer herausgearbeitet werden, als dies bisher in unseren Ausführungen geschah, klarer auch, als er in der Kölner Rede selbst zum Ausdruck kommt. Ich greife dazu auch auf andere Äußerungen des Papstes zurück, besonders auf seine Antritts-Enzyklika „Redemptor hominis" (4. 3. 79) und auf seine Ansprache an den Exekutivrat der UNESCO (Paris, 2. 6. 80)[6].

Personalistischer Idealismus

Der Dialog Johannes Pauls II. mit den Wissenschaftlern lebt aus einer personalistischen Einstellung. Der Mensch ist Person, d. h. ein Wesen, das seine Selbständigkeit in seiner Wahrheitsfähigkeit hat, ein Wesen, das in Verantwortung gegenüber dem Guten lebt. Diese Fähigkeit ist wesenskonstitutiv, d. h. sie wird durch keine Entstellung definitiv zerstört. Daraus ergibt sich ein gewisser Optimismus und ein sehr tiefes Vertrauen auf das Gute im Menschen, während die Pessimisten allzu schnell entweder die Waffen vor dem nicht mehr zu steuernden Schicksal, der Selbstzerstörung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, strecken oder aber gegen die immer möglichen Mißbräuche das Heil allzu eifrig in gesetzlich-zwangsmäßigen Gegenmaßnahmen suchen. Gewiß besteht diese Gefahr der Selbstzerstörung und gewiß gibt es den Mißbrauch der Machtstellung. Dennoch müssen wir hoffen, daß es einen Lösungsweg gibt.

Daß sich der Papst mit dieser Hoffnung ausgerechnet an die Wissenschaftler wendet, ist kein Zufall. Der Vertreter jenes Glaubens, der die Welt überwindet (1 Joh 5,4) und insofern von allen Zwängen frei macht, sucht eine Allianz mit den Vertretern der Wissenschaft, die aus der Freiheit des forschenden und reflektierenden Geistes heraus arbeiten. Wissenschaft braucht zu ihrer gemäßen Entfaltung die äußere Freiheit; sie schafft selbst eine gewisse Erweiterung der Freiheit, indem sie verstehen und z. T. auch beherrschen läßt; vor allem aber steht sie selbst in jener Freiheit, die sich aus dem Bezug zur Wahrheit ergibt. Diesen hohen Begriff von sich selbst muß die Wissenschaft wieder erlangen, weg von einer bloß objektivistischen Deutung ihrer Erkenntnisse, in der sie ihre eigene Leistung übersieht, und einer bloß funktionalen, in der sie sich nur als Lieferantin verwertbaren Wissens versteht.

Die internationale Gemeinschaft der Wissenschaftler, denen es um die Erkenntnis der einen Wahrheit geht, ist eine Vorhut der einen Menschheitsfamilie. In

diesem Sinn wandte sich der Papst anläßlich seines Besuchs bei der UNESCO „an jeden einzelnen Wissenschaftler persönlich und an die gesamte Gemeinschaft der internationalen Wissenschaft":

„Sie alle zusammen sind eine gewaltige Macht: eine Macht der Vernunft und des Gewissens! Erweisen Sie sich als mächtiger als die Mächtigsten unserer zeitgenössischen Welt! Entschließen Sie sich, den Beweis Ihrer edelsten Solidarität mit der Menschheit zu erbringen, einer Solidarität, die auf der Würde der menschlichen Person gründet."[7]

Ähnliche Worte hätte auch ein Philosoph der Aufklärungszeit finden können, ein Kant z. B. Immerhin ist es für unsere heutige Lage bezeichnend, daß einerseits sehr viele Philosophen nicht mehr die Klarsicht und den Mut haben, die Wissenschaftler an das Ethos zu erinnern, unter dem sie angetreten sind, und daß andererseits die Kirche diese Erinnerung als etwas begreift, was zu ihrem eigenen Auftrag gehört. Inwiefern gehören die Freiheit des Glaubens und die Freiheit des Wissens zusammen? Inwiefern brauchen die beiden einander?

Von der Theologie her erscheint der Mensch als der König der Schöpfung, der diese erkennend und gestaltend sich aneignen kann und darf. Gott, wie ihn die jüdische und christliche Tradition erfährt, ist nicht neidisch; er freut sich, wenn der Mensch seine Eigenständigkeit, seine Freiheit und Macht gewinnt. In dieser Beziehung geht die biblische Tradition übrigens ganz eins mit der platonisch-aristotelischen, die ebenfalls nicht an eine neidische Gottheit glauben wollte[8].

„Habe den Mut zum Wissen!" ist ein Aufruf, der von der Theologie, jedenfalls der katholischen, immer mitgetragen wurde. Die tiefsinnige Geschichte vom Sündenfall, der sich durch den Genuß der Frucht vom Baum der Erkenntnis ereignete, ist kein Argument dagegen; denn die Sünde lag nicht im Erkenntnisstreben als solchem, sondern im Projekt des Mißtrauens, von dem es getragen war: eine Göttlichkeit zu erwerben, von der man glaubte, daß sie dem Menschen von Gott neidisch vorenthalten wird[9]. Das Mißtrauen gegen Gott und gegen die Tradition, die vom kindlichen Vertrauen zu ihm spricht, das Unternehmen, schlechthin alles in der hintergreifend-durchschauenden Weise der Wissenschaft aufzuarbeiten, der Versuch, die Schöpfungsabhängigkeit schrittweise wegzuschaffen, das sind freilich keine Emanzipationsbewegungen, denen sich die Kirche, in der Angst, ihre Macht zu verlieren, entgegenstellt, sondern ein Projekt, dessen Aussichtslosigkeit, ja Widersinn, jedem nüchternen Betrachter in die Augen springt. Der Irrtum, von dem jenes Projekt lebt, ist die Deutung des Geschaffenseins als bloßer Abhängigkeit, nicht aber als Freigesetztsein ins eigene Sein und Können, das freilich endlich und auf eine geschenkte Zukunft offen bleibt.

Umgekehrt gilt dann aber auch: Ein Mensch, der nicht den Mut zur Forschung, zu eigener Orientierung und Gestaltung des Lebens hat und dies religiös begründet, ist kein Christ. Der Christ wuchert mit seinen Talenten, weil er weiß, daß sie ihm von Gott wirklich ganz zugesprochen sind. Mut und Demut, Selbstvertrauen und Gottvertrauen sind also keine Gegensätze, sondern gehören zusammen.

Ethik des Wissenschaftlers

Der Anknüpfungspunkt für einen neuen Dialog der Wissenschaft mit der Kirche liegt in den Grundproblemen der wissenschaftlich-technischen Kultur, nicht oder kaum in den Schwierigkeiten des wissenschaftlichen Erkenntnisgangs selbst. Denn der Fortschritt jener Kultur ist in sich ambivalent. Das Ethos der theoretischen und praktischen Machterweiterung durch die Wissenschaft muß umfangen und zugleich begrenzt werden von einem tiefer verwurzelten Ethos, dem humanistischen, so daß neben das Ethos der Wissenschaft das Ethos des wissenschaftstreibenden Menschen und somit eine Ethik für die Wissenschaft tritt. Es soll natürlich nicht so getan werden, als gäbe es erst heute eine solche Ethik oder als müßten die Wissenschaftler erst heute auf die sich daraus ergebenden Verpflichtungen aufmerksam gemacht werden. Doch müssen die sittlichen Überlegungen der Wissenschaftler heute in besonderem Maß ermutigt werden, teils weil das gewachsene Ausmaß der Macht der Wissenschaft eine größere Verantwortung mit sich bringt, teils weil das Übermaß des Verantwortungsbewußtseins leicht zu einer fatalistischen Vogel-Strauß-Haltung führt.

Im einzelnen kann man drei Bereiche unterscheiden, in denen heute eine Ethik für die Wissenschaft gefordert werden muß: 1. Mißbrauchbarkeit der wissenschaftlichen Forschung, 2. Unübersichtlichkeit der weiteren Folgen, 3. Integration des neuen Könnens und Wissens. Wir beschränken uns auf die Verantwortung des Wissenschaftlers (speziell des – im weiten Sinn – Naturwissenschaftlers), lassen also die Verantwortung der Politiker, Wirtschaftsmanager und gewöhnlichen Bürger aus.

1. Wie können Wissenschaftler den *Mißbrauch* ihrer Entdeckungen verhindern? Ein solcher Mißbrauch liegt vor, wenn die neuen Möglichkeiten hauptsächlich zur Vernichtung statt zur Rettung und Steigerung von Leben verwendet werden. Ein solcher Mißbrauch liegt aber auch vor, wenn die Vorteile, die eine Erkenntnis bringt, denjenigen vorenthalten werden, die sie am meisten brauchen[10]. Daß ein solches Schicksal wissenschaftlicher Ergebnisse nicht den moralischen Idealen entspricht, leuchtet ein.

Wie aber kann hier der Wissenschaftler die neuen Möglichkeiten, Böses zu tun, die er geschaffen hat, an der Realisierung hindern, wie die neuen Möglichkeiten, Gutes zu tun, Realität werden lassen? Wird nicht ein großer Teil der naturwissenschaftlichen Forschung organisiert und gezielt finanziert, um damit militärische Überlegenheit und wirtschaftliche Monopolstellung zu sichern und auszubauen? Die Aussichten sind gewiß nicht glänzend, selbst wenn wir einmal davon absehen, daß auch Wissenschaftler nicht unempfänglich für Versprechungen und Drohungen sind und das Gewirr von Scheinargumenten und Argumenten auf der Ebene der politischen und wirtschaftlichen Zwänge oft auch nicht besser durchschauen als andere Menschen. Ein Wissenschaftler kann eine Entdeckung, aus der schlimme

Konsequenzen (z. B. für eine ABC-Rüstung) gezogen werden können, verschweigen. Er kann aus einem Projekt, das unmoralischen Zwecken dient, aussteigen, auf die Möglichkeit der Forschung verzichten und irgendwo als Ingenieur arbeiten. Er kann versuchen, die internationale Zusammenarbeit mit seinen Kollegen so zu intensivieren, daß im Konfliktfall Gesprächsverbindungen bestehen. Das ist alles sehr wenig.

Hinzu kommt die Ambivalenz jeder neuen Technik: das meiste kann zum Bösen wie zum Guten verwendet werden. Um des Guten willen (Heilung, auch Verteidigung) wird es – im besten Fall – produziert; ist es aber einmal da, kann es sehr leicht auch zu egoistischen Zwecken verwendet werden. Das galt für alle Techniken, seit dem Anfang der Werkzeugentwicklung, ja bis zurück zur schlichten Muskelkraft. Nur ist das Ausmaß der Macht, die uns die heutige Technik erlaubt, so ungeheuer geworden, daß das Ausmaß an Egoismen, das wir uns heute noch gestatten dürften, ohne eine Katastrophe auszulösen, sehr klein geworden ist. Der Anruf des Papstes an die internationale Forschergemeinschaft, der beim oberflächlichen Hinhören nur erbaulich klingt, rückt von daher in die Nähe der Warnung eines Propheten kurz von dem Untergang.

2. Das zweite ethische Problem, vor das sich die Wissenschaftler heute gestellt sehen, ist die nicht kalkulierbare *Fernwirkung* der technischen Eingriffe in die Natur[11]. Ursachen dieser Lage sind zum einen im immer größeren Tiefgang der Forschung zu sehen, die immer mehr zu den Steuerungsmechanismen des Psychischen, des Lebendigen und des Ökologischen vordringt, und zum anderen in der wachsenden Geschwindigkeit, mit der solche Mechanismen erkannt und gleich in Richtung auf irgendein gewünschtes Ziel gelenkt werden.

Einmal abgesehen davon, daß man sich dabei häufig nicht die Zeit genommen hat, die Ergebnisse der Wissenschaft selbst hinreichend zu sichern, bevor man sie anwendete (Pharmazie, Psychotherapie, Pädagogik), wird der Gedanke an die Erprobung einer neuen Theorie oder Technik durch die faktische Ausbreitung derselben meistens schon überflüssig. Wenn man die negativen und positiven Folgen klar abschätzen kann, ist es für eine Entscheidung im allgemeinen schon zu spät: das betreffende Instrument ist unaustilgbarer Bestandteil unserer Lebensweise geworden. Wäre beispielsweise das Auto eingeführt worden, wenn man gewußt hätte, daß es allein auf dem Gebiet der Bundesrepublik Deutschland jährlich 13000 (1980) Todesopfer fordern würde, daß durch seine Abgase in 30 Jahren Kunstwerke in größerem Umfang zerstört würden als in den 500, 1000 oder auch 2500 Jahren ihres Bestehens? Heute, wo wir das wissen, können wir kaum mehr darauf verzichten.

Man hat den Eindruck, daß die Menschen ihren Erfindungen gegenüber nicht die Distanz haben, die nötig ist, um diese zu erproben und, Vor- und Nachteile abwägend, sie schließlich in die Tat umzusetzen oder zu verwerfen. Das meiste, was gemacht werden kann und dessen Realisierung den Geldgebern einen Nutzen

verspricht, wird auch gemacht. Immerhin gibt es, angesichts besonders gefährlicher Möglichkeiten, auch internationale Absprachen von Wissenschaftlern, die Forschungen solange zu stoppen, bis die Größe der schlimmsten Risiken abschätzbar wäre. (So 1975 das Asilomar-Abkommen der Genetiker, die befürchteten, daß durch Gen-Verpflanzungen ein Bakterium entstehen und aus den Labors entweichen könnte, das gegen alle Antibiotika resistent wäre[12]. Auf der anderen Seite gibt es Stimmen, die von geheimen Laboratorien gewisser Regierungen flüstern, in denen weder internationale Abkommen noch moralische Schranken viel gelten – Vermutungen, die weder bewiesen noch widerlegt werden können.)

Es scheint deutlich, daß ein gehöriger Teil der wissenschaftlichen Anstrengung auf die Erforschung der Nebenwirkungen neuer Techniken und der entsprechenden Kompensationstechniken verwendet werden muß; in diesem Sinn gilt: die unerwünschten Nebenwirkungen der Technik können nur durch eine verbesserte Technik vermieden werden. Zugleich aber müssen zwei Tugenden wieder eingeübt werden, die heute eine neue Aktualität gewonnen haben: die Selbstkritik, mit der ein Wissenschaftler seine eigenen Thesen prüft, bevor er ihre Anwendung fordert, und der Verzicht auf Erleichterungen, die mit zu hohen Verlusten erkauft werden. In diesem Sinne hat C. F. v. Weizsäcker[13] von einer neuen asketischen Kultur gesprochen; ich denke an freiwillige Konsumverzichte auf der ganzen Linie – soweit wir dazu, psychologisch und volkswirtschaftlich, heute überhaupt noch in der Lage sind.

3. Die dritte Gruppe von Problemen, die die heutige wissenschaftliche Kultur stellt, ist in gemeinsamer Arbeit von Wissenschaftlern, Philosophen und Erziehern anzugehen. Es handelt sich darum, die *neugewonnene Macht,* die im Wissen selbst liegt und aus ihm folgt, *menschlich zu verkraften.* Wissenschaft und Technik befreien aus der Unwissenheit und aus der Ohnmacht; es kommt nun darauf an, nicht ihnen zu erliegen. Eine solche Niederlage kündigt sich an, wenn wir die wissenschaftliche Deutungsweise der Phänomene für die allein maßgebende halten, und wenn wir kein Gegengewicht gegen die große Verführung eines enorm gestiegenen Angebots von Konsumgütern und einer technisch-bürokratischen Organisation unseres Lebens finden. Beide Gefahren hängen eng zusammen, müssen aber hier getrennt betrachtet werden. Dabei genügt es, auf die erste der genannten Gefahren einzugehen, weil die Gefahr des sogenannten „Praktischen Materialismus" hinreichend deutlich ist[14].

Wissenschaftliches Wissen reduziert, der Tendenz nach, die Fülle und Tiefe der Wirklichkeit auf gewisse einfache Strukturen, die sich in Wenn-Dann-Sätzen ausdrücken. Wissenschaftliche Objektivität hebt sich von der Engagiertheit, wissenschaftliche Wertneutralität von der Wertdramatik ab, wie sie in der großen Dichtung, in den Lebensgeschichten von Menschen aller Art, wie sie auch in den Religionen zum Ausdruck kam und kommt. Wird der wissenschaftliche Verstehensversuch universal, d. h. geht er von der Voraussetzung aus, daß sich jedes

Phänomen – inklusive der Wissenschaft selbst – mit den Methoden der hypothetisch-empirischen Wissenschaft hinreichend aufklären lasse, läßt er also nur noch die wissenschaftliche Form der Wahrheit gelten, so reduziert sich die Welt des Menschen in dieser Sicht auf bloße Wunschziele und hilfreiche oder hinderliche Realitäten.

Je mehr ein Mensch oder eine Kultur an die Wissenschaft glaubt, desto klüger wird sie in unwichtigen Dingen, desto unsicherer in den wesentlichen[15]. Unwichtige Dinge sind z. B.: wie ein System von Überzeugungen, Verhaltensweisen usw., in denen Menschen den Eindruck hatten, ein sinnvolles Leben zu leben, entstanden ist, in welchem Zusammenhang mit seinen Umweltbedingungen es stand und welche gesetzmäßigen Abläufe dabei zu beobachten sind. Wichtige Dinge sind: wodurch unser Leben – jenseits der Bedürfnisbefriedigung und der glatten Organisation all dessen, was Mittel ist – sinnvoll ist.

Gerade weil die Wissenschaft wertneutral sein will, kann sie auf diese Frage keine Antwort geben. Mehr: weil sie in kühler Objektivität wertende, leidende, glaubende Menschen auf ihr Funktionieren hin zu durchschauen sucht, geraten ihre Vertreter leicht in den gegenteiligen Affekt, den Zynismus. Gegenüber dieser – sehr verständlichen, aber unproduktiven – Kolorierung muß das Objektivitätsideal in seiner Reinheit festgehalten werden. Das heißt aber auch: ohne daß die Andersheit der wissenschaftlichen Theorie zur Lebenswelt zu einem Gegensatz würde. Man kann also nicht sagen, die Wissenschaft verwalte die Wahrheit, während das engagierte Handlungsbewußtsein wesentlich von Illusionen lebe. Ebensowenig gilt natürlich das Gegenteil.

Vielmehr ist die Wissenschaft in doppelter Weise die Suche nach der Wahrheit: indem sie die Phänomene auf allgemeine Strukturen und Gesetze hin zu verstehen sucht, die sie negativ empirisch bewährt, und indem sie sich ihres jeweils hypothetischen und auf die Erscheinungen beschränkten Charakters bewußt bleibt. Dies meint wohl Johannes Paul II., wenn er davon spricht, daß auch die „technisch-funktional orientierte Wissenschaft" „ein Weg zum Wahren" sei, denn auch in ihr „entfaltet sich die gottgegebene Vernunft, die ihrer Natur nach nicht zum Irrtum, sondern zur Wahrheit der Erkenntnis bestimmt ist" (30). Dazu ist die sich selbst im Horizont der absoluten Wahrheit reflektierende Wissenschaft auf dem Weg. Die Wissenschaft aber kann sich in dieser Weise nur reflektieren, wenn sie in Philosophie übergegangen ist, und zwar in eine Philosophie, die „die Endlichkeit der Vernunft vor der sie übersteigenden Wahrheit anerkennt" (34), kurz: eine Philosophie, die eine Ahnung von Gott hat, eine Ahnung, aus der in anderer Weise der Glaube lebt.

Welche Verwandlung bringt also – so wollen wir nun abschließend fragen – der Glaube unserer wissenschaftlich-technischen Kultur, wenn diese Kultur sich ihm neu öffnet?

Optimismus des Glaubenszeugen

Der Glaube gibt dem, der sich ihm öffnet, einen Zugang zu Gott, aus dem aller Sinn fließt und in dem er ruht. Der Glaube hilft, die tragenden und bindenden Sinnstrukturen des Lebens zu sehen: die ursprüngliche Mitmenschlichkeit; die Endlichkeit unserer Zeit, die offen ist auf eine ewige Vollendung; die Geschenkhaftigkeit alles Guten und letzten Endes von allem, was uns zustößt. Dem Glauben erschließt sich der Sinn der Wirklichkeit, so daß daraus Hoffnung und Liebe erwachsen. Das, was sich in Glaube, Hoffnung und Liebe erschließt, kann niemals durch menschliche Leistung errungen werden. Innerhalb der so erschlossenen Welt ist der Mensch berufen, die Wirklichkeit zu erforschen und zu gestalten.

Der christliche Glaube hat also in bezug auf die Wissenschaft zugleich eine motivierende und motivationsbremsende Funktion. Einerseits deutet er die schöpferische Tätigkeit des Menschen als Erfüllung eines göttlichen Auftrags; andererseits relativiert er die in Wissenschaft und Technik angelegten Tendenzen zur Selbsterlösung durch den Hinweis auf die Realität der Gnade und auf die Vorläufigkeit des irdischen Lebens. Weil der Sinn des Lebens im wesentlichen schon gegeben ist, bevor Menschen anfangen, ihn sich forschend und gestaltend anzueignen, gibt es auch eine Ethik, die den Sinn und die Grenze wissenschaftlichen Tuns anzeigt.

Vielleicht hat man sich von der Ansprache des Papstes mehr erwartet: daß der Glaube eine Kraft bereitstelle, durch die die wankende wissenschaftlich-technische Zivilisation ihre Krise überwinden könne. Der Glaube aber ist kein Mittel zur Bewältigung innerweltlicher Probleme. Gott verlangt, daß man sich seinem Wort bedingungslos öffnet, freilich mit der Verheißung, daß dann indirekt auch für manches sonst unlösbare Problem dieses Lebens sich eine Lösung einstellt. Solange wir also hauptsächlich an die Macht glauben, die uns Wissenschaft und Technik geben, kann der Glaube dort nicht helfen, wo diese Macht an die Grenze der Ohnmacht kommt oder gar selbst in eine neue Ohnmacht umschlägt. Der Glaube hilft nur dort, wo wirklich an Gott geglaubt wird.

Ob die neue Ethik für die wissenschaftliche Welt, die sich aus einer erneuten Begegnung von Glaubenden und Wissenden ergibt, befolgt werden wird und befolgt werden kann, weiß niemand. Wir sind aber verpflichtet, es zu erhoffen und Schritte dorthin zu tun. Diese Hoffnung und diesen Mut wollte der Papst in seiner Kölner Rede vermitteln. Vielleicht hat er dabei die Schwierigkeiten der Probleme naiv unterschätzt, die Aussichtslosigkeit der Lage verharmlost. Vielleicht aber ist das, was als Naivität anmuten kann, nichts als die Schlichtheit und Zuversicht eines Gläubigen. Immerhin ist es bemerkenswert, daß der Sprecher der katholischen Christenheit sich angesichts einer drohenden Vernichtung unserer Kultur nicht auf die Jenseitsbotschaft des Glaubens zurückzieht, sondern zum Glauben an die Zukunft des Diesseits aufruft.

ANMERKUNGEN

[1] Papst Johannes Paul II. in Deutschland (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, Nr. 25, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn [3]1981). Diese Sammlung wird im folgenden nur mit Angabe der Seite zitiert.
[2] A.a.O. 207 (Ansprache bei der Rückkunft auf dem römischen Flughafen): 26–34.
[3] „Der Spiegel", 31. 5. 1976, 209.
[4] Enzyklika „Redemptor hominis" (Verlautbarungen des Ap. Stuhles, Nr. 6) 35.
[5] A.a.O. 30: „Der Mensch scheint oft keine andere Bedeutung seiner natürlichen Umwelt wahrzunehmen, als jene, die den Zwecken eines unmittelbaren Gebrauchs und Verbrauchs dient. Dagegen war es der Wille des Schöpfers, daß der Mensch der Natur als ‚Herr' und besonnener und weiser ‚Hüter' und nicht als ‚Ausbeuter' und skrupelloser ‚Zerstörer' gegenübertritt."
[6] Vgl. Anm. 4. – Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich (Verlautbarungen des Ap. Stuhles, Nr. 21) 95–111.
[7] Ansprache an den Exekutivrat der UNESCO in Paris, ebd. 110.
[8] Platon, Timaios 29 e; Aristoteles, Metaphysik I, 2 983 a 1–5.
[9] Zum problematischen Vers Gen 3,22 s. z. B. C. Westermann, Genesis, Bd. 1 (Neukirchen-Vluyn 1974) 368–372.
[10] Ansprache im Kölner Dom, 31; Redemptor hominis, 33–35.
[11] Ansprache im Kölner Dom, 28 f.; Redemptor hominis, 29.
[12] Man einigte sich damals auf eine fünfjährige Pause bei gewissen Versuchen. Vgl. das Gesundheitsforum „Gen-Technologie" der SZ, 5. 5. 1979, 13.
[13] Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen? in: Deutlichkeit (München 1978) 73–113.
[14] Redemptor hominis, 33.
[15] Die Überschätzung der Wissenschaft als der maßgebenden Form des Seinsverstehens hat zu einer Verwissenschaftlichung der Erziehungsinstitutionen geführt, wodurch das Prestige mancher Disziplinen, nicht aber immer ihr bildender Wert gestiegen ist. Stichworte: Kollegstufe, Kunstunterricht als Kunstwissenschafts-Unterricht usw.

Der Aufsatz deckt sich im wesentlichen mit einem Vortrag, der am 13. Oktober 1981 an der Akademie für Erwachsenenbildung in Köln gehalten wurde.

UMSCHAU

Hitlers jüngste Soldaten

Zur Geschichte der Flakhelfer

Bei der Erforschung der Jugendsituation im Dritten Reich werden weithin jene jungen Menschen vergessen, die als Luftwaffen- oder Marinehelfer seit 1943 zum großen Teil die Heimatverteidigung übernahmen. Daraus leitet sich her, daß dieses Thema bislang nur geringe Aufmerksamkeit fand. Erst 1970 wurde zu diesem Thema an der Universität München eine Dissertation eingereicht: L. Schätz, Luftwaffenhelfer. Ein Kapitel zur Geschichte des deutschen Wehrmachtsgefolges im Zweiten Weltkrieg (1972 unter dem Titel „Schüler-Soldaten" publiziert). 1975 verfaßten Schüler eines Gymnasiums in Aachen die „Fallstudie": „Mit 15 an die Kanonen", die ihr Fachlehrer für Geschichte, P. Edmunds, im Selbstverlag herausgab. 1981 erschien als Vorläufer einer größeren Dokumentation ein Band mit Berichten ehemaliger Luftwaffenhelfer, in den Dokumente zur Entwicklung des Einsatzes der Luftwaffenhelfer informativ eingestreut sind: Hans-Dietrich Nicolaisen, Die Flakhelfer. Luftwaffen- und Marinehelfer im Zweiten Weltkrieg (Berlin: Ullstein 1981). Diese in Herkunft und Absicht sehr unterschiedlichen Studien bearbeiten ein Thema, das für die Jahrgänge 1926–1929 in Deutschland von mehr als biographischer Bedeutsamkeit ist.

Wie kam es zu den „Flakhelfern"? In der Nacht vom 28. auf 29. März 1942 begann eine neue Luftoffensive der Royal Air Force, neu deshalb, weil seitdem mit Brandbomben und Sprengbomben ganze Stadtteile zerstört wurden, um dadurch die Bevölkerung zu zermürben und um indirekt der Rüstungsindustrie Schaden zuzufügen. Erstes Opfer dieser Kampfart war Lübeck; erstes Ziel eines Tausend-Maschinen-Angriffs war Köln am 30./31. Mai 1942. Dieses Flächenbombardement erforderte von deutscher Seite eine größere Luftabwehr.

In dieser Notlage – durch den Führerbefehl vom 20. September 1942 noch verschärft, der die Freistellung von 120 000 Soldaten der Luftwaffe für die Ostfront anordnete – entstand die Idee des Kriegshilfeeinsatzes der deutschen Jugend bei der Luftwaffe. General Förster (Reichsluftfahrtministerium) trug am 20. Oktober 1942 in einer Dienstbesprechung erstmals den Plan vor, „die Jahrgänge 1926 und 1927 der Mittleren und der Höheren Schulen zu Hilfsdiensten bei der Luftwaffe, als Bodenpersonal, Nachrichtenhelfer und ähnlich einzusetzen. Der Schulunterricht soll bei diesem Einsatz ganz in Wegfall kommen." Gegen diesen Plan protestierte das Reichserziehungsministerium. Erziehungsminister B. Rust (1883–1945) fürchtete um den geistigen Nachwuchs des Reiches; Gauleiter Fr. Sauckel (1894–1946), zuständig für den Vierjahresplan, sah seine Arbeitsreserven und Nachwuchskräfte schwinden. Doch dem Oberbefehlshaber der Luftwaffe, H. Göring (1893–1945), ging es in dieser Frage nicht zuletzt um sein persönliches Prestige.

Trotz des Widerstands anderer Ministerien – vom Reichsverkehrsminister bis zum preußischen Finanzminister – fiel am 3. Dezember 1942 im Führerhauptquartier eine Vorentscheidung; allerdings wurde Schulunterricht in den wichtigsten Fächern gefordert. Weitere Schwierigkeiten aus den Ministerien wurden durch eine Aussage von Reichsleiter M. Bormann (1900–1945) verschärft: Man werde dann sagen, „Deutschland sei am Ende seiner Kräfte angelangt und müsse als letzten Ausweg zur Rekrutierung seiner Kinder schreiten". Er wies auf die gesundheitlichen und sittlichen Gefahren hin und stellte deutlich die Folgen eines Unterrichtsausfalls heraus. Trotz dieser unklaren Situation liefen aber schon die Vorbereitungen für die Einberufung der Jugendlichen.

Um die Jahreswende 1942/43 richteten die einzelnen Luftgaue ihre Bedarfsanforderungen an den Oberbefehlshaber der Luftwaffe: 41 801 Luftwaffenhelfer. Diese Forderung konnte der

Erziehungsminister noch übertreffen: 68 522 Jungen aus den Jahrgängen 1926/27 und den Klassen 6 bis 8 der Höheren sowie den Klassen 6 der Mittleren Schulen standen zur Verfügung.

Am 7. Januar 1943 beendigte Hitler das Tauziehen zwischen den obersten Reichsbehörden und dem Oberbefehlshaber der Luftwaffe um die endgültigen Präzisierungen des Einsatzes. Der Chef der Reichskanzlei, Minister H. H. Lammers (1879–1962), gab diese Entscheidung am 10. Januar 1943 bekannt. Der Einsatz der Jungen mußte allerdings am Schulort bzw. in seiner unmittelbaren Umgebung geschehen; ausgenommen von dieser Bestimmung waren Heimschulen, Schulen der Napola und der Adolf-Hitler-Schulen, deren Schüler auch überörtlich eingesetzt werden könnten. Nun war der Weg zur Einziehung der Jugendlichen frei. Als Termin wurde der 15. Februar 1943 festgesetzt.

Seitdem taten Tausende junger Menschen – nicht als Soldaten, sondern als Mitglieder der Hitlerjugend – nach einer kurzen Ausbildung bei der Luftabwehr ihren Dienst. Sie kamen gerade in einer Zeit an die Heimatfront, in der die amerikanische Luftwaffe zunehmend in die Luftschlacht um Deutschland eingriff. Am 27. Januar 1943 hatte sie ihren ersten Angriff, und zwar auf Wilhelmshaven, geflogen.

Im Sommer 1943 wurden dann weitere Jugendliche einberufen. Um den Jahrgang 1926 zum Reichsarbeitsdienst oder zur Wehrmacht entlassen zu können, rückten die Jahrgänge 1928/29 im Januar 1944 nach.

Je härter der Bombenkrieg wurde – mancher Angriff wurde mit mehr als 2000 Bombern geflogen –, um so mehr trat der Schulunterricht zurück. Das teilweise „romantische Leben" in einer Flakbatterie nahm ein jähes Ende. Allmählich wuchsen auch die Verluste unter den Luftwaffenhelfern. In der Endzeit des Zweiten Weltkriegs wurden sie an der West- und an der Ostfront mit ihren Batterien im Erdkampf, vor allem gegen Panzer, eingesetzt. Nicht wenige von ihnen gerieten in Kriegsgefangenschaft.

Die Antwort auf die Frage, was dieser Einsatz junger Menschen bezweckt habe, bliebe im Vordergründigen, wenn man darauf hinwiese, daß die Abschußziffern von feindlichen Flugzeugen diesen jungen Menschen zuzuschreiben seien und daß die Heimat gerade ihnen noch einen letzten Rest von Schutz verdankte. Denn die Abschußziffern müssen in Beziehung gesetzt werden zu ihrem Preis. Einige Hundert junger Menschen verloren in diesem Kampf ihr Leben. Genaue Zahlen über diese Verluste sind nicht auszumachen. Im Luftgau VII (Süddeutschland) sind von 11 120 eingesetzten Luftwaffenhelfern 33 gefallen, 64 verwundet worden, einer als vermißt gemeldet, acht starben durch Unfälle und an Krankheiten.

Die eigentliche Auswirkung bestand darin, daß junge Menschen in einer Abenteuerphase ihres Lebens zum Krieg mißbraucht wurden. Eine ideologische Ausrichtung durch die Hitlerjugend übernahmen sie selten, die Schule wurde von ihnen nur als lästig empfunden, sie spielten Krieg – mit allen Härten und Konsequenzen, wie es ihnen spätestens im Bombenhagel zu Bewußtsein kam. Im letzten blieben sie in einem ewigen Kompetenzstreit zwischen Militär und Partei, Luftwaffe und Hitlerjugend hängen (siehe das Problem um den Kombattantenstatus) und konnten sich im Ernstfall nur auf sich verlassen.

Die Urteile über dieses fragwürdige Experiment mit jungen Menschen, wie sie sich in den Publikationen finden, treffen sich im wesentlichen. L. Schätz faßt 200 Befragungen mit folgenden Worten zusammen: „Die Luftwaffenhelfer reagierten auf die neuen Verhältnisse entsprechend ihrem Alter. Sie sahen zunächst das Ganze als Abenteuer an, aber meist nur solange, bis sie in der Feuertaufe standen; dann dachten die einen rein pragmatisch und kehrten je nach Vorteilsmöglichkeit mal den Schüler, mal den HJ-Angehörigen, mal den Soldaten hervor. Andere litten unter der Zwiespältigkeit dieses Kriegshilfeeinsatzes und fühlten sich sozusagen zwischen alle Stühle gleichzeitig gesetzt . . . Die Mehrzahl jedoch war nüchtern genug, den militärischen Charakter des LwH-Dienstes zu sehen und zu akzeptieren. Es ging ja im wahrsten Sinn des Wortes um den Schutz der engsten Angehörigen und der unmittelbaren Heimat." Neben dieser Beschreibung steht ebenso richtig die Aussage von H.-D. Nicolaisen: „Die Überlebenden haben gut reden. Und noch besser reden können diejenigen, die trotz einer solchen in vieler Hinsicht verunglückten Jugendzeit noch einen guten Weg gehen

konnten, vielleicht sogar einen erfolgreichen. Nicht mehr reden können die Luftwaffen- und Marinehelfer, die irgendwo an der Oder, in Ostpreußen, in Berlin, in München, Düsseldorf oder Hamburg von Bomben und Granaten getroffen worden sind. Sie waren damals fünfzehn, sechzehn oder siebzehn Jahre alt." Diese beiden Urteile stammen von ehemaligen Luftwaffenhelfern. Aus einer größeren Distanz urteilt einer der Schüler aus Aachen, wenn er das Resümee seiner Studien zieht: „Vom inhumanen Denken der Nazizeit kam die Generation der Luftwaffenhelfer allmählich durch manchmal schmerzhafte Denkprozesse zum betonten Humanismus. Das politische Bewußtsein ist bei ihnen heute im allgemeinen sehr wach und ihre Einstellung zu politischen Vorgängen kritisch."

Die Summe aus allen Lebensberichten, Befragungen und Forschungen drängt auf das Problem hin: Wieweit darf ein altersbedingter Idealismus junger Menschen für totalitäre Ziele ausgenützt werden? Wieweit kann ein Mensch überhaupt „Mittel zum Zweck" sein? Fragen, mit denen sich Funktionäre jedweder Art gestern und heute konfrontiert sehen.

Roman Bleistein SJ

Der alte Mensch in der heutigen Gesellschaft

Die Gerontologie scheint auf der ganzen Welt, seit kurzem auch in Entwicklungsländern, Aufwind zu bekommen. Offensichtlich hat die rapide steigende Lebenserwartung jetzt auch die sich bisher besonders „jung" fühlenden Nationen wie z. B. Japan erreicht. In gleichem Tempo erhöht sich der prozentuale Anteil der Menschen über 60. In Deutschland kann damit gerechnet werden, daß in einigen Jahren jeder dritte Mensch im statistischen Sinn „alt" sein wird und in einigen Jahrzehnten die Hälfte der Bevölkerung ein Renteneinkommen bezieht, falls die bisherigen Bedingungen konstant bleiben. Daß solche Erkenntnisse Alarmzeichen für Wissenschaftler und Politiker sind, die Forschung über das Altern voranzutreiben bzw. dieser Herausforderung mit den geeigneten Mitteln zu begegnen, hat die große Resonanz bewiesen, mit der die Einladung zum Internationalen Gerontologenkongreß in Hamburg (12.–17. Juli 1981) beantwortet wurde. Über 2000 Teilnehmer, überwiegend Mitglieder der diversen nationalen gerontologischen Gesellschaften, waren gekommen. Der Kongreß gab einen weltweiten Überblick über den derzeitigen Stand der Altersforschung.

Es zeigt sich wieder einmal, daß die *Altersmedizin* der Tradition nach den Ton angibt. Schon immer auf Gesunderhaltung des Menschen während seines ganzen Lebens bis in die Altersjahre hinein zielend, hat die Altersmedizin in jüngster Zeit beachtliche Fortschritte hinter sich gebracht. Nicht nur, daß sie auch außerhalb Großbritanniens und der USA nach Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen Ausschau hält. Die Geriatrie förderte neue Erkenntnisse im komplizierten System menschlicher Informationsvorgänge zutage, erkundete hormonale Aspekte des Alternsprozesses, verbesserte die Therapie altersbedingter Herz-Kreislauf- und Stoffwechselkrankheiten und erlaubte eine bessere Prognose der Diabetes und des Parkinson. Erfolge der Chirurgie und der Psychiatrie bekamen, verbündet mit dem reichen Instrumentarium der Pharmakologie, mächtige Einflußmöglichkeiten auf den lebenslangen Alternsprozeß.

Die bisher dominierende, hartnäckige Vorstellung vom alten Menschen in unseren Industrieländern als *Randgruppe* in völliger Isolierung, als Opfer der Leistungsgesellschaft und Ausbeutungsobjekt seiner Familie ist nicht haltbar. Die ideologische Orientierung am Bild einer angeblich allgemein verbreiteten Großfamilie in früheren Zeiten hat viel zu dieser Zwangsvorstellung beigetragen. Eine gewisse Unterversorgung alleinstehender alter Menschen in den Randgebieten unserer Städte oder in Emigrantenfamilien führt in vielen Fällen zu subjektiven Gefühlen der Vereinsamung. Dennoch scheint das Verhalten der Kinder auch in der westlichen Welt weitaus konservativer zu sein, als es die Öffentlichkeit wahrhaben will.

Der Mythos vom „alleingelassenen alten Menschen" sei eine Hydra mit vielen Köpfen, meinte Prof. Ethel Shanas (USA), die drei Industriege-

sellschaften miteinander verglich. In der Sozialgeschichte der westlichen Welt habe es immer schon Eltern-Kinder-Konflikte gegeben, weil von jeher das Alter bestimmte Erwartungen an die nächste Generation gerichtet habe. Ein Familienmodell, das nach der Polarität von „Abhängigkeit versus Autonomie" (Erikson) konstruiert sei, verliere an Schärfe, wenn mehr an konkrete Austauschverhältnisse zwischen den Generationen gedacht wird.

Eltern und Kinder stehen, auch wenn sie räumlich getrennt sind, meist lebenslang in einer *wechselseitigen Beziehung* des Gebens und Nehmens zueinander. Dabei verschiebt sich das Schwergewicht in den verschiedenen Entwicklungsepochen der Familien„gestalt" auf seiten der Eltern allmählich von der Funktion des Gebens zu der des Empfangens. Das trifft vor allem zu, wenn sie gesundheitliche oder materielle Einschränkungen ihrer Autonomie in Kauf nehmen müssen. Um zu verhüten, daß das Gleichgewicht sich nun ganz zugunsten der Kinder verschiebt, werden die alten Eltern durch vielfältige Formen der Dotationen (Baukostenzuschüsse, testamentarische Verfügungen etc.) sowie durch Hilfen im Haushalt der Kinder wieder zu Gebenden. Ihr Einspringen in kritischen Situationen der jungen Familien ist typisch. Umgekehrt hat die Kontinuität der Familie als Voraussetzung für die Identität des alten Menschen auch heute Geltung. Das Wissen, „wohin man gehört", die Erfahrung von Geborgenheit und Ordnung im Alter muß im Gleichgewicht gehalten werden mit den Lebensansprüchen der Jungen und umgekehrt. Auch auf seiten der jungen Familie sind die Gratifikationen nicht gering (Rosenmayr). „Intimität auf Abstand", die bei uns sich durchsetzende Formel für die Beziehung zwischen den Generationen, scheint sich auch in anderen Kulturen im Übergang als mögliche und wirksame Regel durchzusetzen (Japan).

Viele Sitzungen des Kongresses haben die Überzeugung von der Unersetzbarkeit der Familie als Zentrum menschlicher Beziehungen über weite Lebensstrecken deutlich gemacht. Es war naheliegend, daß die Forschung sich der Belastbarkeit der Familie in bezug auf langzeitkranke Mitglieder besonders angenommen hat (Österreich, Deutschland, USA). Da der häusliche *Pflegedienst,* vorwiegend an den männlichen Partnern oder Vätern geleistet, aufreibend ist und mit physischen und psychischen Anstrengungen einhergeht, wird – angesichts einer oft gleichbleibenden Situation mit letalem Ausgang – das Risiko der depressiven Stimmung bei den Pflegepersonen besonders hoch. Versuche, eine Gruppenarbeit zur Begleitung der pflegenden Ehefrauen und Töchter regelmäßig über mehr als ein Jahr durchzuhalten, scheinen sehr ermutigend (Hamburg). Der vielzitierte Ausbau ambulanter Dienste versus Institutionalisierung vermag die Bemühungen der Familie um alte Angehörige wesentlich zu stützen. Dennoch bestätigen Gerontologen auch den Verdacht, daß das Vordringen öffentlicher Hilfen die Familie verdrängen kann.

Pflegeerwartungen für gebrechlich werdende alte Eltern richten sich nach österreichischen und deutschen Untersuchungen in erster Linie an die Ehefrau und erst sekundär an die Kinder. Zwei Drittel der in einer österreichischen Studie ermittelten Paare über 65 wurden mindestens einmal in der Woche von ihren Kindern besucht, ein Viertel wohnt sogar noch mit diesen im gleichen Haus. Die alten Witwen ohne Kinder bleiben freilich die eigentlich Unterprivilegierten. Die meisten Paare erhalten Hilfe irgendwelcher Art von den Kindern, sofern diese in erreichbarer Nähe wohnen. Leider wird bei diesen Studien nicht deutlich, ob neben den instrumentalen Bedürfnissen der alten Leute auch expressive mit ins Spiel gebracht werden. Die Vermutung besteht, daß die emotionale Beziehung hier wie auch bei der Inanspruchnahme von außerfamiliären Hilfsorganisationen im Pflegefall für die subjektive Befindlichkeit des alten Menschen eine große Rolle spielt.

Im deutschsprachigen Bereich erhielt man beim Hamburger Kongreß den Eindruck, daß Pflegehilfe an Alten, die eine bestimmte Intensität und Kontinuität verlangt, innerhalb der Generationen in der Familie weniger häufig anzutreffen ist als Besuchskontakte und gelegentliche praktische Hilfestellungen. Das ganze Problem der Versorgung durch die Familie muß auf dem Hintergrund heutiger Frauenerwerbstätigkeit gesehen werden. Pflegebedarf bei nahewohnenden Eltern mehrt sich gerade zu einer Zeit, da die Frauen – nach einer aktiven Mutterschaftsperiode – wieder in die Erwerbsarbeit außer Haus hineindrängen.

In den USA wurde als Alternative zur Heimunterbringung pflegebedürftiger alter Menschen geprüft, inwieweit geschwisterliche Beziehungen wiederaufleben könnten, um dieses Risiko der Gebrechlichkeit im gemeinsamen Haushalt besser zu bestehen. Es ergab sich, daß die Bereitschaft zur gemeinsamen Haushaltsführung von positiven gemeinsamen Kindheitserinnerungen, der beiderseitigen charakterlichen Beurteilung, vom Einkommen und von gehabten Erfahrungen mit Geschwisterhaushaltungen abhängt, aber als echte Alternative bisher in keinem Fall in Erwägung gezogen wurde.

Die Notwendigkeit, gleichzeitig aber auch die Problematik einer *Professionalisierung* der medizinischen und sozialen Dienste für den alten Menschen wurden auf dem Kongreß in vielfacher Weise angesprochen. Es handelt sich um ein „heißes Eisen", das zumal in Deutschland selten und nur äußerst zurückhaltend angesprochen wird. Schwenger (Toronto) hält die Professionalisierungstendenzen in der Altenarbeit eindeutig für einen politischen Prozeß, gekoppelt mit Machtausübung. Unter Berufung auf Ivan Illichs Kritik an den „berufsmäßigen Besserwissern" meldet er Skepsis an gegenüber den insgesamt 38 helfenden Berufen, die direkt oder indirekt mit der Wohlfahrt des alten Menschen befaßt sind. (Illich: „Noch so spezialisierte Kenntnisse helfen dem nicht, der seine Bedürfnisse selbst nicht beschreiben kann.") Das vielfach als methodisches Allheilmittel angepriesene Teamwork von Medizinern, Pflegepersonen, Psychologen und Sozialarbeitern verstärke geradezu die negativen Aspekte einer Zersplitterung von Diensten, weil hier der Kampf um die führende Position zwischen den Disziplinen offen zutage trete.

Wenn in der Gesundheitspflege Rivalitäten der Fachleute untereinander die gemeinsame Zielsetzung zu verdunkeln drohen, wird außerhalb der Fachwelt über Problemlösungen nachgedacht. Entprofessionalisierungsbestrebungen führen den Ehrenamtlichen in die Altenhilfe ein bzw. geben den Selbsthilfeorganisationen weiten Spielraum. Sie drängen darauf, daß die Entmündigung des alten Menschen „durch die Herrschaft der Experten, die ihm vorschreiben, wie, wovon und wofür er zu leben habe" (Illich) nicht fortgeschrieben wird. Beide Strömungen eröffnen neue Perspektiven. Sie fordern eine bessere Evaluierung bei der Unterbringung alter Menschen in fremde Pflege. Sie verlangen für die Psychiatrie, die Lebensberatung und Pflege mehr Lebensberechtigung in Form offener Gemeinde-Angebote.

In diesem Zusammenhang wurden jüngere Erfahrungen aus dem Nationalen Gesundheitsdienst Großbritanniens angeführt. Mit dem Stichwort „going local" wird der Vormarsch von Tagespflegezentren markiert, wobei gebrechliche alte Patienten medizinisch behandelt werden und gleichzeitig durch den Anschluß an eine beliebige Gruppe von Altersgenossen ein abwechslungsreiches Tagesprogramm zur Aktivierung und Erhaltung der Lebensfreude wählen können.

Bemerkenswert scheint in Großbritannien und den USA die starke Beteiligung der über 60jährigen an sozialen Dienstleistungen für die eigenen Altersgenossen. In den USA sind rd. 37 Millionen „Volonteers" in der Altenarbeit tätig, darunter fünf Millionen Senioren. Die Volonteers machen eine freiwillige, unbezahlte, über einige Stunden wöchentlich sich erstreckende soziale Tätigkeit. 270 000 haben sich zusammengeschlossen zum „Retired Senior Volonteers Program" (RSVP). Sie erteilen Beratung, Rechtsbeistand, geben Unterricht, machen Besuchsdienste, Erntehilfen und dergleichen. Sie gelten als Anwälte der Bedürfnisse ihrer eigenen Generation und werden zur politischen Kraft, die zum Gesamtvolumen der Sozialarbeit auch finanziell wesentlich beiträgt. Ihre starke Motivation (Stolz und Selbstbewußtsein, Nutzung der eigenen Fähigkeiten aus Beruf und Familie, altruistische Begeisterung) macht sie zu wichtigen Mitarbeitern der Fachkräfte. Jedoch scheint auch die Überzeugung zu wachsen, daß die bemerkenswerte freiwillige Mitarbeit alter Menschen keineswegs nur Kosten einspart, sondern auch solche verursacht (Weiterbildung, Information der Öffentlichkeit usw.).

Eine immer mehr ins allgemeine Bewußtsein rückende Variante des Generationenproblems: Angesichts einer kontinuierlich steigenden Lebenserwartung und bei dem niedrigen Heiratsalter in vielen Industriegesellschaften kommt es zur *Gleichzeitigkeit von vier Generationen* in einer einzigen geschichtlichen Periode. Die bislang als „mittlere" Generation bezeichneten Eltern können faktisch mit 40–50 Jahren die Großelternrolle

einnehmen. In diesem Fall wird sie zur „jüngeren" Generation gegenüber den Betagten. Diese Elterngeneration, die im Zenit ihrer familiären und beruflichen Leistung steht, hat vielfach selbst noch lebende Eltern, die aber in keiner Weise darauf vorbereitet sind, daß sie nicht nur erwachsene Kinder, sondern bereits erwachsene Enkel haben. „Weißhaarige Leute sind also zu ihren Lebzeiten immer noch Kinder anderer Menschen" (Shanas). Die Disparität zwischen Erfahrungen und deren Bewertung könnte angesichts einer solchen Konstellation unter den Generationen durchaus steigen. Es gibt aber auch Gerontologen, die zwischen einer heutigen „mittleren" Generation und deren Eltern mehr Spannungen sehen wollen, als es Konflikte der heute 40–50jährigen mit ihren Kindern gibt. Das würde bedeuten, daß eine mehr situationsspezifische als rollenorientierte Kooperation zwischen den benachbarten Generationen fällig wird.

In einem Diskussionsbeitrag zu dem Thema „Risiko und Herausforderung einer ergrauenden Welt" hat Prof. Rosenmayr (Wien) neue Altersperspektiven für den einzelnen genannt: Er wird lernen müssen, seine Begrenzungen selbst festzustellen, um sie dann zu bewältigen. Er wird sich ein Szenarium schaffen, in dem er Alter vorausplant. Er muß sich losmachen lernen und gleichzeitig sich auf Werte verlassen können; er bedarf der Geborgenheit genauso wie der Selbstachtung.

Martha Krause-Lang

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

SIEBEN, Hermann Josef: *Die Konzilsidee der Alten Kirche*. Paderborn: Schönigh 1979. XXV, 540 S. (Konziliengeschichte. Reihe B.) Lw. 136,–.

Seit der spätere Rottenburger Bischof C. J. v. Hefele im Jahr 1855 den ersten Band seiner „Conciliengeschichte" herausgegeben hat, die von Hergenröther zu Ende geführt und von ihrem französischen Übersetzer Leclercq bis 1916 nochmals überarbeitet wurde, fehlt es an einer neuen, umfassenden Gesamtdarstellung des konziliaren Geschehens. Die im Erscheinen befindliche „Geschichte der ökumenischen Konzilien" (Mainz 1964 ff.) bietet infolge ihrer Beschränkung auf die ökumenischen Konzilien nur ungenügend Abhilfe. Diese oftmals schmerzlich empfundene Lücke zu schließen, hat sich eine große Zahl angesehener Historiker unter der redaktionellen Leitung von W. Brandmüller zum Ziel gesetzt. Eine erste Reihe, die eine Darstellung einzelner Konzilien bzw. Konzilsgruppen umfaßt, ist auf 25 Bände veranschlagt, neben diese tritt eine zweite Serie, die Untersuchungen zu übergreifenden Aspekten der Konziliengeschichte enthalten soll.

Mit dem vorliegenden Werk von H. J. Sieben wird sowohl diese „Reihe B" als auch das Gesamtwerk eröffnet. Es stellt eine nicht unbeträchtliche Erweiterung der Artikelserie „Zur Entwicklung der Konzilsidee" dar, die in der Zeitschrift „Theologie und Philosophie" in den Jahren 1970–1976 erschienen ist. Sein Autor sieht in ihm nur „Prolegomena" einer Aufarbeitung der Fragen nach der Autorität, der Verbindlichkeit und der Funktion von Konzilien in der Alten Kirche, wobei nur der historische Aspekt der Problematik berücksichtigt werden soll, wie die Kirche der ersten acht Jahrhunderte, der Entstehungsort der Institution „Konzil", über dieses Instrument kirchlichen Lebens gedacht hat.

Die Untersuchung hebt an mit Nicäa I (325) und Athanasius und spannt den Bogen bis Nicäa II (787) und zu einem weithin unbekannten Theologen der Spätzeit, Theodor Abû Qurra (etwa 750–825). Infolge mangelnder reflexer Stellungnahmen zur Bedeutung der Konzilien fällt somit zunächst die gesamte vornicänische Epoche aus. In einem ersten Durchgang werden fünf von ihrem Gewicht und ihrer Wirkungsgeschichte her unterschiedliche Theologen zu ihren Vorstellungen von der Einrichtung „Konzil" befragt (Athanasius, Augustinus, Leo d. Gr. und Vinzenz von Lerin sowie Abû Qurra); die auf den ersten Blick eher zufällig anmutende Auswahl zeigt das Geschick des Verfassers, ideengeschichtliche Entwicklungen – unter Vernachlässigung retardierender Elemente – in großen Zügen darzustellen, ohne dabei aber die Kleinarbeit an den Quellen zu kurz kommen zu lassen.

Dem Wandel der Opinio communis hinsichtlich der Konzilsidee ist der zweite Teil gewidmet, wobei auch hier wieder nur auf exemplarische Fälle näher eingegangen wird, die Wendemarken in der Auffassung der Stellung der Konzilien im Leben der Kirche bedeuten (Nicäa I, Chalkedon, Konstantinopel II und Nicäa II). Von herausragender Bedeutung erscheint hier die Fides Nicaena, die nach ihrer langwierigen Rezeption zunächst jede weitere theologische Entwicklung zu lähmen drohte, bis ihre einzigartige Stellung unter den Konzilien zugunsten einer gleichrangigen Anerkennung der folgenden ökumenischen Synoden relativiert wurde.

Der dritte und letzte Teil beschäftigt sich mit den verschiedenen Einflüssen der nichtchristlichen Umwelt, die das Konzilsverständnis prägend mitbestimmt haben. Der Verfasser sieht das Vorbild des jüdischen Synedrium für die lukanische Konzeption des Apostelkonzils – um ein solches handelt es sich dem Autor zufolge wirklich in Apg 15 – am Werk; diese Komponente kommt dann aber erst zum Ausgang der Väterzeit für die kirchliche Konzilsidee zum Tragen. Er weist den staatsphilosophischen Hintergrund der heidnischen Antike im Auftreten des Kaisers Konstantin und in seinem Verhältnis zu den

versammelten Bischöfen auf und geht weiteren zeitgenössischen außerkirchlichen Einflüssen auf das Konzilsverständnis nach, ob sie nun ihre Vorbilder im griechischen Wissenschaftsbetrieb (so bei Origenes), in der Vorgehensweise des römischen Senats oder des römischen Rechts finden, oder wie die germanischen „Nationalkonzilien" vom Thing bestimmte Formen des Ablaufs übernehmen. Gerade die hier sich zeigende Vielfalt in den Ausformungen der Konzilsidee macht deutlich, daß jede Zeit die ihr gemäße Form des Konzilsverständnisses suchen muß, um die bleibende Aufgabe, die Sicherung und Überlieferung des Glaubensguts, bewältigen zu können. Ein umfassendes Literaturverzeichnis und ein ausführliches Register vervollständigen den guten Eindruck: eine würdige Eröffnung der neuen „Konziliengeschichte"!

B. Kriegbaum SJ

Die Gnosis. Bd. 3: Der Manichäismus. Eingel., übers. u. erl. v. Alexander Böhlig. München: Artemis 1980. 460 S. Lw. 65,–.

„Die früheren Religionen beschränkten sich nur auf ein Land und eine Sprache. Doch meine Religion ist in jedem Lande und in allen Sprachen bekannt und wird in den fernsten Ländern gelehrt" (S. 80). Was Mani (216–276/77), dessen Leben und Wirkungsgeschichte der vorliegende Band aus der Bibliothek der Alten Welt (Reihe Antike und Christentum) des Artemis-Verlags gewidmet ist, als den ersten Vorzug seiner synkretistischen Religion gegenüber allen anderen rühmt, ist heute zur Crux aller Manichäismusforscher geworden. Hatte man sich bis zum Ende des vergangenen Jahrhunderts noch ausschließlich auf die Texte der Kirchenväter und islamische Quellen beschränken können, so sind durch die Funde in der Oase Turfan (1902–1914) und in Nag Hammadi (1930) Texte in den verschiedenen Sprachen des Iran, in Uigurisch, in chinesischer Transskription und nicht zuletzt in Koptisch hinzugetreten. Dies allein zeigt bereits deutlich die Schwierigkeiten, mit denen diese Forschungsrichtung zu kämpfen hat. So ist es denn nicht verwunderlich, wenn noch immer Quellenmaterial seiner Veröffentlichung harrt und eine gültige Interpretation des gesamten manichäischen Schrifttums nach wie vor aussteht.

So stellt eine Auswahl von Quellentexten, die repräsentativ für den gesamten Manichäismus sein soll, ein Wagnis dar, welches nur wenige Gelehrte unserer Zeit mit Erfolg auf sich nehmen können. Zu ihnen zählt gewiß A. Böhlig, der Herausgeber des vorliegenden Buchs, der aufgrund lebenslanger Studien wie wenige andere dazu berufen ist, eine solche Auswahl vorzulegen und sachkundig zu kommentieren. Eine 65 S. umfassende Einleitung informiert in groben Zügen über den heutigen Forschungsstand sowie das Leben und die Lehre Manis, in welcher christliche, zoroastrische und buddhistische Elemente miteinander verschmolzen werden und im Kleid des gnostischen Mythos ihren Ausdruck finden. Den sich daran anschließenden Textauszügen, die teilweise zum erstenmal ins Deutsche übersetzt worden sind, ist ein knapper Kommentar, der sich auf das Wesentliche beschränkt, und ein umfangreicher Registerteil sowie eine gründliche bibliographische Dokumentation (hier hat der Hrsg. vielleicht des Guten etwas zuviel getan) angefügt.

Dennoch gestaltet sich die Lektüre infolge der oftmals fragmentarischen Textüberlieferung nicht immer einfach, sondern verlangt die ungeteilte Aufmerksamkeit des Lesers, der überdies noch mannigfachen Querverweisen zu folgen hat. Anzumerken ist auch eine fragwürdige religionsgeschichtliche Parallelisierung der Zweiteilung der manichäischen Religionsgemeinschaft in Electi und Hörer mit den Getauften und Katechumenen der christlichen Gemeinden (39). Insgesamt aber stellt dieser Band eine hervorragende Einleitung für Studierende dar, welche sich mit dem Manichäismus vertraut machen wollen; darüber hinaus erschließt er ein reiches Quellenmaterial für Forschende aller einschlägigen Disziplinen, denen er auch den Weg zu weiterführenden Detailstudien erschließt.

B. Kriegbaum SJ

Tertullian, Quintus Septimus Florens: *Über die Seele.* Eingel., übers. u. erl. von Jan H. Waszink. München: Artemis 1980. 317 S. (Werke. 1.) Lw. 49,80.

Im Jahr 1933 erschien eine erste Übersetzung von Tertullians „De anima" („Über die Seele") aus der Feder des Altphilologen J. H. Waszink. Das Ungenügen der kritischen Ausgabe veranlaß-

te den Autor 1947 zu einer Neuedition, die er ins Englische übersetzte und mit einem umfassenden Kommentar ausstattete. Diese Edition fand sieben Jahre später Aufnahme in das Corpus Christianorum (Series Lat. Bd. 2). Die vorliegende deutsche Übersetzung beruht auf der Textausgabe von 1947, der Kommentar stellt einen knappen, doch für seine erste Lektüre völlig ausreichenden Extrakt der Erläuterungen der englischen Ausgabe dar.

Tertullian (gest. nach 220) hatte sich schon vor seinem Werk „De anima" in apologetischer Absicht mit der Seelenlehre befaßt; neben kürzeren Passagen in anderen Schriften sind hier „De testimoniis animae" und das nurmehr in Fragmenten überkommene „De censu animae" zu nennen, welche beide der Übersetzer des besseren Verständnisses wegen der Hauptschrift beigegeben hat. Auch „De anima" stellt keine eigentlich philosophische Abhandlung dar, sondern es geht Tertullian um die Abwehr gnostischer Seelenspekulation (die weitgehend vom philosophischen Gedankengut der Antike her inspiriert wird) einerseits und – das Thema war zu seiner Zeit nicht weniger aktuell, als es heute (wieder) ist – um die Bekämpfung der weithin praktizierten Abtreibung andererseits.

Im ersten Fall bezweckt er die Widerlegung vor allem der zu seiner Zeit bedeutsamen valentinianischen Spielart der Gnosis, die für sich den Besitz eines göttlichen Pneuma beanspruchte, das – der Seele überlegen und von ihr unterschieden – den gnostischen „Pneumatikern" im Gegensatz zur christlichen Großkirche den Zugang zur unverhüllten und erlösenden Wahrheit eröffnen sollte. Daher betont Tertullian die Einheit der Seele, deren Nous (= Pneuma, d. h. Erkenntnisvermögen) nicht einen gesonderten geistigen Bestandteil des Menschen, sondern lediglich eine ihrer Funktionen bezeichnet; aus dem gleichen Grund schließt er sich auch der stoischen Lehre von der Körperlichkeit der Seele an – Waszink spricht in diesem Zusammenhang von einem „Willensakt" Tertullians (20). Die aus dem platonischen Mythos und der pythagoreischen Seelenlehre stammende Auffassung von der Seelenwanderung wird wegen ihrer Übernahme in verschiedene gnostische Systeme von Tertullian bekämpft und die Beseelung jedes menschlichen Lebens schon bei der Zeugung nachgewiesen, wodurch der Abtreibung die philosophische Legitimation entzogen wird. Abschließend beschäftigt er sich mit dem Los der Seele nach dem Tode, wobei er wiederum der christlichen Eschatologie zuwiderlaufende philosophische und gnostische Lehrmeinungen widerlegt.

Bei all dem argumentiert Tertullian mit philosophischen Erwägungen, wobei er vor sophistischer Rabulistik nicht zurückschreckt, mit zeitgenössischen medizinischen Erkenntnissen, die er sich bei dem Arzt Soranos angelesen hat, und schließlich mit der Hl. Schrift, was deutlich macht, daß sich sein Werk vorzugsweise an Christen wendet, die der Gefahr gnostischer Infektion ausgesetzt sind. Die Philosophenschulen und ihre Häupter interessieren ihn nur insofern, als er in ihnen die „Erzväter der Ketzer" (De an. 3,1) vermutet oder bei ihnen stützende Argumente für seine eigenen Auffassungen findet.

Für denjenigen, der sich mit der christlichen Antike befaßt, bleibt Tertullians „De anima" nach wie vor eine in vielerlei Hinsicht interessante Lektüre. Da heutzutage aber die Kenntnis nicht nur der griechischen, sondern auch der lateinischen Sprache weithin im Schwinden begriffen ist, bleibt in steigendem Maß nur noch der Griff zu einer Übersetzung übrig, auch wenn deren immanente Problematik allgemein bekannt ist. So ist es dankbar anzuerkennen, wenn Schriften der Kirchenväter durch Übersetzungen einem größeren Publikum zugänglich gemacht werden. Dies gilt in besonderem Maß für Tertullian, dessen Sprache und Stil auch humanistisch Gebildeten sich nicht leicht erschließen (J. Quasten spricht von der „Dunkelheit" seines Denkens), so daß eine Übersetzung auch eine wertvolle Hilfe bei der Lektüre des lateinischen Originals darstellt. Erwächst diese Übersetzung gar aus den jahrzehntelangen Bemühungen eines weltweit anerkannten Spezialisten, wie es Waszink ist, so ist sie um so mehr zu begrüßen.

B. Kriegbaum SJ

Ortner, Franz: *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg.* Regensburg: Pustet 1981. 320 S. Kart. 62,50.

Es sind 250 Jahre her, daß aus dem Salzburger Land zum letzten Mal in größerem Umfang Men-

schen um ihrer religiösen Überzeugung willen im Gefolge der Reformation ausgewiesen wurden. So lautet jedenfalls die gängige Deutung der Vorgänge von damals, die in manchem Gedächtnisartikel gerade wieder aufgefrischt worden ist. Die Arbeit Ortners möchte den Hintergründen nachgehen und das Geschehen in differenzierterer Weise als bisher verständlich werden lassen. Dazu greift er bis ins 15. Jahrhundert zurück, und zwar vornehmlich auf Akten, die Auskunft geben über die wirtschaftliche, soziale und politische Lage. Denn hier scheinen dem Verfasser die wichtigsten Gründe für die weitere Entwicklung zu liegen. Der Ruf nach Reform und Reformation war jedenfalls nicht in erster Linie religiös motiviert. Auf diese Hintergrundschilderung (11–85) folgt die Darstellung katholischer Reformversuche und der Abwehr der lutherischen Bewegung (87–135), das Problem der Auswanderung und der Glaubensheuchelei (137–178), das unmittelbare Vorspiel zur großen Emigration (179–214), Veranlassung und Durchführung des Emigrationspatents (215–261) sowie schließlich ein Blick auf die dann im Salzburgischen wiederhergestellte Glaubenseinheit (263–280) und knappe Schlußbemerkungen (281–283). Beigefügt sind Verzeichnisse für Abkürzungen, über Archivalien und Literatur, Personen und Sachen.

Man wird dankbar sein für die reiche Information, die dieser Band bereitstellt; vor allem sie kann zu einer Versachlichung der Betrachtung beitragen. Doch darf nicht übersehen werden, daß der Horizont der Materialsammlung hier nicht alles Wichtige und Einschlägige erfaßt; herangezogen wurden Salzburger Bestände, außerdem noch Material aus Wien und München. Vorhandene römische Archivalien blieben außerhalb der Betrachtung. Möglicherweise hätte sich manche Lücke vor allem in der Zeichnung der religiösen Lage doch schließen lassen. Gerade wenn der Schwerpunkt der Untersuchung auf der Klärung der Vorgeschichte (vgl. 223) der Ereignisse von 1731/32 liegen soll, wird eine möglichst allseitige Erfassung unerläßlich sein. Die These des Verfassers dürfte nicht so abgesichert sein, wie man wünscht. Gewisse Mängel haften auch der Darstellung an; Wiederholungen ermüden hier und da; der Aufbau ist nicht immer geschickt, sondern bisweilen ausgesprochen umständlich. Die äußere Aufmachung dagegen präsentiert sich sehr gut. Ob die Bildbeigaben der Sache einen besonderen Dienst leisten, wird wohl fraglich bleiben. – Alles in allem ein nützlicher Beitrag, wenn auch das reiche Material in dieser Form nicht genügt, den umsichtigeren Betrachtern und Deutern die neue Sicht überzeugend nahezulegen. *K. H. Neufeld SJ*

Heinen, Ernst: *Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland.* Bd. 2: Dokumente des politischen Katholizismus von 1867 bis 1914. Paderborn: Schöning 1979. 327 S. (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart.) Kart. 28,–.

Historikern und Geschichtslehrern, die das Verhältnis von Staat und Katholizismus im 19. Jahrhundert erforschen und problematisieren, ist der mit Beifall aufgenommene erste Band, der den Zeitraum bis 1867 behandelt, hinreichend bekannt. Der zweite Band präsentiert sich in drei Schwerpunktkapiteln, die für den Zeitraum vom Beginn des Bismarckreichs bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs als repräsentativ bezeichnet werden können. Die Quellen zu den einzelnen Kapiteln werden dem Leser durch einen einleitenden, den neuesten Forschungsstand referierenden historischen Abriß nahegebracht. In sachkonzentrierter und komprimierter Form, aber dabei in einem flüssigen Stil geschrieben, behandeln die drei Kapitel fundiert die innere und äußere Entwicklung des deutschen Katholizismus im Kaiserreich.

Wichtig sind die in den Einleitungen klar erörterten und mit kritischer Distanz dargestellten Gründe für das Minoritätsbewußtsein und die Ghettomentalität der Katholiken (1. Kap.), die Analyse des Loyalitätskonflikts – hier Kirche, da Wilhelminischer Staat –, der auch nach Ende des Kulturkampfs noch keineswegs überwunden war (2. Kap.), sowie die Ursachen der schweren inneren Auseinandersetzungen im Katholizismus, die sich im Gewerkschaftsstreit, Zentrumsstreit und Literaturstreit darstellen (3. Kap.).

Die im ersten Kapitel vorgestellten, z. T. bisher unveröffentlichten Quellen bieten dem Leser einen schwerpunktartigen Überblick über den Zeitraum von den ersten kulturkämpferischen Auseinandersetzungen in Baden 1869 bis zum

Höhepunkt des Kulturkampfs in Preußen 1876, wobei Entstehung des Zentrums und erstes Auftreten der Partei im Reichstag besonders betont werden.

Für das zweite Kapitel hat der Verfasser Quellen ausgewählt, die nicht nur einen vorzüglichen Einblick in die Politik des Zentrums im Reichstag (Sozialpolitik, Schutzzollpolitik) geben, sondern auch die außerparlamentarische Diskussion dieser Themen, besonders auf den Katholikentagen und in der katholischen Literatur, deutlich widerspiegeln.

Im abschließenden dritten Kapitel werden Quellen präsentiert, die einmal die inneren Konflikte der Zentrumspartei und zum anderen die heftigen Kontroversen um den Volksverein für das katholische Deutschland und die Christlichen Gewerkschaften aufzeigen. Auch das Problem „Katholizismus und moderne Welt" wird nicht übergangen. Lobenswert und für den mit der Geschichte des politischen Katholizismus nicht vertrauten Leser grundlegend sind die im Anhang aufgeführten Kurzbiographien. Der Quellenband wird abgerundet mit einem ausführlichen Personen- und Sachregister.

Das Verdienst dieser Edition liegt besonders darin, daß sie eine Lücke schließen kann, die viel zu lange übersehen worden war. Neben der blauen Reihe der „Kommission für Zeitgeschichte" in Bonn, deren Editionen den Schwerpunkt Nationalsozialismus haben, steht diese Quellensammlung für den historischen Zeitraum von 1867–1914 weitgehend allein. Sie bietet nicht nur eine Vielzahl von relevanten Archivalien und anderen, zum Teil schwer zugänglichen Quellentexten, sondern berücksichtigt darüber hinaus das didaktische Moment der Thematisierung in Hochschulseminar und Oberstufenkurs. Es wäre zu begrüßen, wenn der Verfasser seine Quellensammlung über 1914 hinaus in einem dritten Band fortsetzte. *H. Heitzer*

Literatur

Tielsch, Ilse: *Die Ahnenpyramide.* Roman. Graz: Styria 1980. 432 S. Leinen 34,–.

In den jüngstvergangenen Jahren hat die Literatur den ehemals deutsch besiedelten Osten wiederentdeckt; dies vor allem mit Jugenderinnerungen und weitausholenden Familiengeschichten. Auch Ilse Tielschs erster Roman „Die Ahnenpyramide", Familiensaga und Jugenderinnerung in einem, spielt weitgehend in verlorener Heimat, in Böhmen und Mähren; ja, er macht sich darüber hinaus Heimat und Verlust der Heimat zum Thema.

Der Ich-Erzählerin Anna F., in einer verträumten südmährischen Kleinstadt aufgewachsen, nunmehr mit den Ihren in Wien wohnhaft, ist ein Fragebogen ins Haus geflattert mit der Aufforderung „Schreiben Sie in höchstens dreißig Zeilen auf, was Ihnen der Begriff Heimat heute bedeutet" (29). Das gibt den Anstoß – nicht für „höchstens dreißig Zeilen", sondern für ein Buch von mehr als vierhundert Seiten, für ein großes „Zusammensetzbild" (408). Steinchen um Steinchen sammelt Anna F. mit liebevoller Akribie für ihr Mosaik. Alles Erreichbare an Dokumenten und Erinnerungen, das nur irgend noch Aufschluß geben kann über die Geschichte und die Lebensumstände der Vorfahren, wird zusammengetragen, um Auskunft befragt. Dahinter steht die Überzeugung: „Was wir sind, hat lange vor uns begonnen" (115).

Tastend fängt die Erzählung an mit den noch namenlosen Einwanderern – „Wir wissen nicht, woher sie gekommen sind und wann sie ins Land zogen" (12). Sie gewinnt an Sicherheit und Farbe, als der erste ins volle Licht der Geschichte tritt: Adam, um 1580 geboren. Von ihm wird der Bogen geschlagen über fast vier Jahrhunderte – Bauern, Leinenweber, Korbflechter, Färber, Händler, kaiserliche Beamte – bis hin zur Katastrophe am Ende des Zweiten Weltkriegs: „Wie Diebe gingen sie weg, in der Dunkelheit, sie ließen alles zurück" (423).

Die letzten sechzehn Jahre vor der Vertreibung hat es selbst noch miterlebt, das Mädchen Anni, aus dem später Anna F. wurde. Wie ferngerückt ist aber auch das schon! Behutsam, wie von außen

her, muß sich die Ich-Erzählerin auch an die Erfahrungen des Kindes heranarbeiten: „Die Lupe an die Vergangenheit halten, durch die Seiten alter, vergilbter zerfallender Zeitungsblätter in die Welt des Kindes eintreten, das ich gewesen sein soll, sich auf diese Welt zu konzentrieren versuchen" (308). Hier liegt der Höhepunkt des Buchs. Hier stehen die menschlich anrührendsten Seiten. So also hat die deutsche Bevölkerung in Mähren jene dunklen Jahre erlebt und erlitten.

Vollends bei der Wiederbegegnung mit dem verlorenen Land wird deutlich, wie tief der Graben ist, der Damals und Heute voneinander trennt. Heimat? Nein, nicht dort ist Zuhause, sondern „wo wir wohnen und arbeiten, wo unser Haus steht, wo unsere Kinder auf uns warten, wo Menschen leben, zu denen wir gehören, die wir kennen, die unsere Freunde sind" (432).

Ein Buch von einigem Gewicht, in jedem Sinn; ehrlich, unsentimental und wohltuend unprätentiös bis in die Sprache hinein. Nur in den Anfangskapiteln überschätzt die Autorin bisweilen die magische Kraft langer Aufzählungen.

Eine Fortsetzung ist angekündigt. Vielleicht enthält sie die graphische Darstellung der „Ahnenpyramide", für die auch schon der Leser des vorliegenden ersten Bandes als Orientierungshilfe beim Gang durch das Labyrinth der Verwandtschaften ein manches Mal dankbar gewesen wäre.

C. M. Löcher SJ

ZU DIESEM HEFT

Das Wort vom „mündigen Christen" ist schon seit Jahren ein gängiges Schlagwort, wird aber, wie die meisten Schlagwörter, nur wenig reflektiert. Karl Rahner fragt, was dieser Begriff besagt und welche Bedeutung er hat, vor allem im Bereich der Glaubenslehre, der Moral und des Kirchenrechts.

Die 1967 errichtete gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission veröffentlichte vor kurzem das Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche". Peter Neuner, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Passau, analysiert diesen Text, der in einem der zentralen Punkte des ökumenischen Gesprächs einen Konsens anstrebt.

Viele Menschen bringen heute ihr Lebensziel auf den Begriff „Selbstverwirklichung". Was dies bedeutet, ist jedoch häufig unklar und wird nicht selten mißverstanden. Siegfried R. Dunde geht daher der Herkunft dieses Begriffs nach und legt dar, wie er in der heutigen Psychologie verstanden wird.

Helmut Schorr, Professor für Soziologie an der Hochschule der Bundeswehr in München, diskutiert die Rolle der Intellektuellen in der modernen Gesellschaft und vor allem in der Politik: Was ist Intellektualität? Welche Aufgabe hat sie und was vermag sie zu leisten?

Johannes Paul II. wollte in seiner Rede an die Wissenschaftler und Studenten am 15. November 1980 im Kölner Dom ein Zeichen der Gesprächsbereitschaft mit der wissenschaftlichen Welt setzen. Gerd Haeffner, Professor für philosophische Anthropologie und Geschichtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, sieht in dem religiös begründeten, optimistischen Humanismus des Papstes den Anknüpfungspunkt für einen neuen Dialog der Wissenschaft mit der Kirche.

Jugend – Begriff und Wirklichkeit

Der bislang schon unklare Begriff Jugend scheint an weiteren Unschärfen zuzunehmen. Daran ist nicht nur die Tatsache schuld, daß jugendliche Moden und puerile Attitüden auch von Erwachsenen übernommen wurden und daß man von einem „Mythos Jugend" sprach, der geheime Normen setzte. Es wirkt sich vor allem die andere Erscheinung aus, daß sich eine Gesellschaft der Altersgleichen gebildet hat, die sich als „Punks" oder „Popper" darstellt und die eines nicht wagt: sich aus der Gleichaltrigengruppe (Peer-Group) abzusetzen und als einzelnes Individuum in die Öffentlichkeit einer freien Gesellschaft einzutreten.

Eine Fixierung auf Jugend fördert weiterhin ein Lebensstil, der als jugendzentriert bezeichnet wird. Die neueste Untersuchung des Jugendwerks der Deutschen Shell „Jugend '81" unterscheidet „Jugendliche, die sich von Erwachsenenautoritäten diskriminiert fühlen, die Erwachsene als Fremde, Übermächtige erleben, die Erwachsenen mißtrauen (‚Jugendzentrierte'), von Jugendlichen, die eher dazu neigen, Erwachsene zu verteidigen, sich ihnen anzuvertrauen, die den Kontakt suchen (‚Erwachsenenzentrierte')". Ist nun dieser Gegensatz, der sich an den Generationen orientiert, typisch für unsere Zeit? Oder trägt diese eher alte Unterscheidung in einer neuen Formulierung noch einmal mehr dazu bei, junge Menschen auf eigene Wege der Reifung und Entwicklung – jenseits des Konventionellen – gehen zu lassen oder gar zu schicken?

Weitere Differenzierungen legt der Begriff der »Postadoleszenz« nahe, den bereits K. Kenniston in seinem Buch „Young Radicals" (New York 1968) prägte und der heute dazu dient, das so sperrige Phänomen „junge Generation" auf einen Begriff zu bringen. Entsprechend diesem Begriff tragen drei Lebenskonstellationen dazu bei, den Zugang zu einem postadoleszenten Leben zu eröffnen: Einmal die langjährige Ausbildung in privilegierenden Bildungseinrichtungen, zum anderen die unfreiwillige Arbeitslosigkeit, endlich eine sich in den Großstädten verselbständigende Jugendszene. „Wer will, kann von sich aus darauf verzichten, in die Erwachsenenexistenz einzusteigen", kommentiert die Shell-Studie. Mit dieser Lebensform eines Postadoleszenten wird einerseits die bisherige Jugend zeitlich verkürzt und andererseits der Status des verantwortlichen Erwachsenen zeitlich hinausgeschoben. Der dadurch gewonnene Lebensraum ist durch bisher Ungewohntes charakterisiert: die kompetente Teilnahme am Konsum, obgleich die Jugendlichen noch in wirtschaftlicher Abhängigkeit leben, also ihre finanziellen Ressourcen nicht selbst erarbeiten; die Möglichkeit, selbständig zu wohnen und mit einem festen Partner zu leben, obgleich keine Bindung auf Lebenszeit angestrebt wird; der Anspruch, weite Reisen zu unternehmen, obgleich eine feste

Berufsposition noch nicht gefunden ist. Für „Erwachsene" offenbaren sich hier Widersprüche.

Folglich ist es nötig, „Jugend" neu zu definieren; denn das biologische Kriterium Reife und Entwicklung scheidet ebenso aus wie der Maßstab der politischen oder juristischen Volljährigkeit. Jugend definiert sich einerseits kulturell, also in bestimmten Accessoires des Alltags, in eigentümlicher Sprache, in der darin durchscheinenden Wirklichkeitserfassung, zum anderen auch politisch, insoweit in ihr ein Potential gesellschaftskritischen Bewußtseins vorhanden ist. Aus dieser Begriffsveränderung wird verständlich, daß Sympathisanten der Jugendszene alterslos sind und die Verheißung „ewiger Jugend" inzwischen bei Hausbesetzern und Demonstranten säkularisiert in Erfüllung geht.

Wie dieser Prozeß einer sich hinausziehenden Jugendphase zu Ende gehen wird, bleibt vorläufig unklar. Er scheint für hochkomplexe, industrialisierte Gesellschaften charakteristisch zu sein – und wird durch die derzeitige Krisensituation einer bundesrepublikanischen Wohlstandsgesellschaft nur verschärft. Es bleibt zu fragen: Werden sich diese Jugendlichen am Ende der Postadoleszenz wieder in die Gesellschaft integrieren?

Finden sie eine von ihnen reformierte Gesellschaft als Garantin ihrer Zukunft akzeptabel? Werden sie sich als kritisches, aber maßlos kritisierendes Potential in einem gesellschaftlichen Abseits von der Wirklichkeit „ausbürgern"? Werden sie sich – resigniert und apathisch – in die grüne Idylle zurückziehen und alles, was früher „Kontestation" hieß, zugunsten eines „heimelnden Herdes" aufgeben? Folgt dem Protest die konservativste Neo-Romantik auf der Spur? Werden sie gar von der Gesellschaft ausgegrenzt, mit dem Mal der Ausgesonderten geächtet?

Die Fülle der möglichen Szenarien deutet an, daß angesichts der konkreten Situation und der sich anbahnenden, weltweit interdependenten Prozesse nichts Sicheres voraussagbar ist. Von einer Möglichkeit aber wäre abzuraten: Die Gesellschaft und die sie tragenden Institutionen sollten es sich nicht leisten, um des eigenen Ordnungsbedürfnisses und der oft so verständlichen Angst willen jene jungen Menschen auszugrenzen, die in der Neugestaltung einer lebenswerten Gesellschaft zugleich ihre eigenen, oft unbändig geäußerten Sehnsüchte in Erfüllung gehen sehen.

Die Theorie, die zu einer aufrechten Gelassenheit ermutigt, wird durch die Jugendstudie bestätigt: Die Studie von 1981 erbrachte, daß 58 Prozent der befragten Jugendlichen eher düster, 42 Prozent eher zuversichtlich in die Zukunft schauen. Das sind Ergebnisse, die nachdenklich stimmen. Da aber – wie die gleiche Studie ergibt – die Beziehung zu den Eltern über Pessimismus und Optimismus zu entscheiden scheint, wird über die große Zukunft wieder einmal (auch) im Nahbereich, in der Erfahrung des Nächsten, entschieden. *Roman Bleistein SJ*

Alexander Schwan

Genügt Gerechtigkeit?

Gerechtigkeit und Liebe im Licht der Enzykliken Johannes Pauls II.

Papst Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika „Über das Erbarmen Gottes" (Dives in misericordia, zit: DM) die alle Christen, alle Menschen, alle Bürger provozierende Frage gestellt: „Genügt Gerechtigkeit?" Er gibt die Antwort, daß sie „allein nicht genügt" (DM 12). Was soll das heißen? Die Frage und die Antwort sind auf den ersten Blick befremdlich, wenn man bedenkt, daß Recht und Gerechtigkeit hohe Güter des menschlichen Zusammenlebens sind: Inhalte eines uralten Strebens der Menschheit, in der Vergangenheit und gerade auch in unserer Gegenwart besonders ersehnte, teilweise mühsam errungene und zu sichernde, teilweise noch zu erstreitende und zu entwickelnde Werte, die integral zu einem menschenwürdigen Leben, also zur Würde des Menschen, gehören.

Unsere Welt ist voll der Ungerechtigkeiten, und sie hungert nach der Gerechtigkeit, wie auch der Papst in seiner Antrittsenzyklika „Über die Würde des Menschen in Christus" (Redemptor hominis, zit.: RH) betont hat (RH 18). Und in seinem neuesten Rundschreiben „Über die menschliche Arbeit" (Laborem exercens, zit.: LE) spricht er von dem „weltweiten Bereich der Unausgeglichenheiten und Ungerechtigkeiten", aus dem sich eine „breite Dimension der Aufgaben auf dem Weg zur Gerechtigkeit in der Welt von heute" ergebe (LE 2). Die Lösung der sozialen Frage hänge vom Aufbau der Gerechtigkeit ab, und mit diesem Aufbau sei auch die Förderung des Friedens engstens verknüpft. Der innere und äußere, der gesellschaftliche und weltweite Friede ist das Werk der Gerechtigkeit: Das war der Wahlspruch Pius' XII.; Papst Johannes Paul II. greift ihn auf, wenn er sich engagiert für die Geltung und Durchsetzung der Menschenrechte einsetzt.

Auch in der Enzyklika „Dives in misericordia" selbst wird der hohe Stellenwert der Gerechtigkeit durchaus gesehen. Der Papst hebt den vielfältigen Bezug, den weiten menschlichen Raum für die Idee der Gerechtigkeit und das Bemühen um sie hervor. Auf die Frage, ob die Gerechtigkeit genüge, konstatiert er nämlich zunächst:

„Es ist nicht schwer festzustellen, daß in der heutigen Welt wieder ein Sinn für Gerechtigkeit erwacht ist; er ist weit verbreitet und rückt zweifellos all das ins Bewußtsein, was im Widerspruch zur Gerechtigkeit steht: sei es im Verhältnis zwischen den Menschen, den sozialen Gruppierungen oder den ‚Klassen', sei es zwischen den einzelnen Völkern und Staaten, sei es schließlich zwischen den politischen Systemen als solchen, ja zwischen sogenannten ‚Welten'. Diese tiefgreifende und vielfältige Tendenz, an

deren Basis das menschliche Bewußtsein unserer Zeit die Gerechtigkeit gestellt hat, bezeugt den ethischen Charakter der Spannungen und Kämpfe, die sich über die Erde ziehen" (DM 12).

Aber das ist es eben: Was Gerechtigkeit ist und wie sie verwirklicht werden soll, ist zwischen den Menschen, den Völkern, den politischen Systemen, den Kulturen, den Weltanschauungen umkämpft. Unterschiedliche, oftmals entgegengesetzte Auffassungen von Gerechtigkeit und Ansprüche auf das Recht stehen miteinander im Widerstreit. Je stärker sie jeweils auf ihr Recht und ihr Verständnis von Gerechtigkeit pochen, um so mehr sind sie in der Gefahr, zur „negativen Kraft" zu werden. „Feindseligkeit, Haß oder gar Grausamkeit", Eigensucht, Unduldsamkeit und Fanatismus können sich der Idee der Gerechtigkeit bemächtigen und ihren „Ursinn" verfälschen (ebd.). Wenn die Idee der Gerechtigkeit auf das Prinzip „Auge um Auge, Zahn um Zahn" reduziert wird, dann verkehrt sie sich allzu leicht in ihr Gegenteil; dann kann es geschehen, „daß im Namen einer sogenannten Gerechtigkeit (z.B. einer geschichtlichen oder Klassengerechtigkeit) manchmal der Nächste vernichtet, getötet, seiner Freiheit oder der elementarsten Menschenrechte beraubt wird" (ebd.).

Deshalb genügt die Gerechtigkeit allein nicht. Sie muß sich vielmehr an einem höheren Prinzip orientieren, von einer tieferen Kraft erfüllen lassen, um ihr Wesen zu wahren, ihrer Idee Wirklichkeit zu verleihen und den ihr immanenten Gefahren zu wehren. Deshalb sagt der Papst: „Die Erfahrung der Vergangenheit und auch unserer Zeit lehrt, daß die Gerechtigkeit allein nicht genügt, ja, zur Verneinung und Vernichtung ihrer selbst führen kann, wenn nicht einer tieferen Kraft – der Liebe – die Möglichkeit geboten wird, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Bereichen zu prägen" (ebd.). Liebe muß die Gerechtigkeit motivieren, sinnhaft leiten, auch korrigieren und formieren und so vollenden (DM 4, 8, 12, 14). Als einen der Wesenszüge und Ausdrucksformen der Liebe nennt Johannes Paul das Erbarmen: das Erbarmen Gottes mit dem Menschen, dem die Barmherzigkeit der Menschen untereinander zu entsprechen sucht (DM 3, 14).

Liebe, Erbarmen und Barmherzigkeit als der vorrangige Wert – bedeutet das nicht religiöse Schwärmerei, emotionale Emphase, weltferne Entrücktheit? Keineswegs! Auch in dem Rundschreiben über das Erbarmen Gottes – das Erbarmen Gottes zuerst und dann die menschliche Barmherzigkeit – werden Liebe und Erbarmen an die Gerechtigkeit und das Recht zurückgebunden. Sie sollen gerade deren Sinn und Idee erfüllen und vollenden, allerdings auch überbieten (DM 7, 14). Es handelt sich folglich um ein bedeutsames, enges, spannungsreiches, sehr schwieriges Verhältnis. Einerseits sagt der Papst: „Eine Welt ohne Verzeihen wäre eine Welt kalter und ehrfurchtsloser Gerechtigkeit, in deren Namen jeder dem anderen gegenüber nur seine Rechte einfordert" (DM 14). Das Verzeihen bricht also eine negative Äußerungsform der Gerechtigkeit. Andererseits bleibt es in den Ausführungen dieser Enzyklika ganz prägnant an die Idee und Ordnung der Gerechtigkeit gebunden:

„Selbstverständlich hebt die Forderung, hochherzig zu verzeihen, die objektiven Forderungen der Gerechtigkeit nicht auf. Die richtig verstandene Gerechtigkeit ist sozusagen der Zweck des Verzeihens. An keiner Stelle der Frohen Botschaft bedeutet das Verzeihen, noch seine Quelle, das Erbarmen, ein Kapitulieren vor dem Bösen, dem Ärgernis, vor der erlittenen Schädigung oder Beleidigung. In jedem Fall sind Wiedergutmachung des Bösen und des Ärgernisses, Behebung des Schadens, Genugtuung für die Beleidigung Bedingungen der Vergebung" (ebd.).

Fürwahr eine höchst schwierige Beziehung von eminenter Bedeutung im individuellen, sozialen und politischen Leben! Wir wollen sie hier etwas näher untersuchen, indem wir im Anschluß an die Ermahnungen und Weisungen des Papstes zunächst generelle Überlegungen über Gerechtigkeit und Liebe anstellen, und zwar primär in ihrer Relevanz für das politische Verhalten und die politische Ordnung, um dann einige konkrete Problemstellungen, die die Situation unserer politischen Kultur gegenwärtig vordringlich nahelegt, in ihrem Licht zu erörtern.

Genügt Gerechtigkeit?

Die Idee der Gerechtigkeit ist in der Geschichte der Menschheit von besonderer Würde. In allen Kulturen ist das Recht dasjenige, was das menschliche Zusammenleben ordnet, was der jeweiligen Ordnung Legitimation und Maß verleiht und was den Menschen ein verläßliches Handeln in der Übung der Gerechtigkeit abverlangt. Ist Gerechtigkeit damit also subjektive Tugend, die sich darauf richtet, den einzelnen ins rechte Verhältnis zu den anderen Menschen, zur Ordnung, zum Recht selbst zu bringen und ihn darin zu halten, so ist das objektive Recht umgekehrt an die Idee der Gerechtigkeit gebunden. Recht ist richtiges Recht, ist wahrhaft Recht dann, wenn es gerechtes, den Vollzug subjektiver Gerechtigkeit ermöglichendes Recht ist. Andernfalls verkehrt es sich zum Unrecht. Mag es auch positiv gesetzt sein, es verfälscht dann seine wahre Natur.

Aber was ist seine wahre Natur? Als richtiges Recht in Anmessung an die objektive Idee der Gerechtigkeit und zur Orientierung der subjektiven Tugend der Gerechtigkeit definieren Platon und Aristoteles, daß es darin bestehe, jedem „das Seine" zu geben, jedem das zukommen zu lassen, was ihm „gebührt". Ist damit zunächst nur eine formale Bestimmung gegeben, die inhaltlich ganz verschieden interpretiert und ausgefüllt werden kann, so besitzt sie doch eine Intention auf prinzipielle Gleichbehandlung aller Menschen in ihrem einheitlichen Wesen, wenn diesen Menschen auch Unterschiede der Herkunft, der Begabung, der Leistung, der Funktion, der Stellung usw. eignen. Jeder kann als sein Recht das beanspruchen, was ihm gebührt. Der Rechtsgrundsatz „Jedem das Seine" hat zwar weder in der Antike noch später verhindert, daß faktische soziale Ungleichheit unter den Menschen bestanden hat und legitimiert worden ist. Dennoch blieben sie in ihrem Wesen darin einander gleich, daß ihnen das ihnen Gebührende zustand und daß daran das Recht und die Übung der Gerechtigkeit gebunden sein sollte.

Diese Intention auf die wesenhafte Gleichheit aller Menschen konnte erst realer eingelöst werden, seit ein Menschenbild in die Geschichte eingetreten ist und das Denken und Handeln beeinflußt hat, dessen zentrale leitende Vorstellung ausdrücklich die wesenhafte Gleichheit aller Menschen enthält: das christliche Menschenbild. Die universale Botschaft des Neuen Testaments, die die völkische Beschränkung des Alten Bundes zur ganzen Welt hin transzendiert, verkündet mit der Fleischwerdung, dem Kreuz und der Auferstehung des Gottessohnes Jesus Christus, daß jeder Mensch und alle Menschen in Sünde gefallen, aber gesühnt und anfänglich erlöst sind.

In diese Frohe Botschaft ist die Offenbarung eingeschlossen, daß alle Menschen in wesenhaft gleicher Weise von Gott geschaffen wurden, erhalten werden und zum Heil gerufen sind. Der Bund, den Gott der Schöpfer, Herr und Erlöser der Welt in Jesus Christus mit dem Menschen schließt, gilt allen Menschen. Jeder Mensch wird zum Adressaten und zum Partner von Gottes Heilswillen. Das heißt, daß jeder einzelne als Individuum dieserart von Gott gewürdigt und gefordert ist, daß er darin aber mit allen anderen Menschen absolut gleich und ihnen allen in Gleichheit verbunden ist. Diese Einheit von Individualität (Einmaligkeit und Besonderheit) und Sozialität (Verbundenheit und Gleichheit) macht das Wesen der Person aus, das im Mittelpunkt des christlichen, neutestamentlich begründeten Menschenbilds steht.

Das christliche Personverständnis hat deutliche Konsequenzen für die Idee und die Geltung von Recht und Gerechtigkeit. Recht und Gerechtigkeit werden jetzt insofern als zentrale Gehalte des menschlichen Zusammenlebens begreifbar, als dieses sich gerade im Spannungsfeld zwischen Sünde und Erlösung abspielt, also in „dieser" Welt, die unter dem erst vorläufigen Signum des angeldhaften Heils steht, während die volle Heilsverwirklichung als transzendente aussteht. Das bedeutet einerseits, daß Recht und Gerechtigkeit sich eingeschränkt und relativiert sehen, weil sie „nur" Mächte und Möglichkeiten „dieser" Welt sind. Andererseits sind sie nun inhaltlich auf das entschiedenste gebunden an die Würde der Person; sie empfangen die neue Bestimmung, die Individualität jedes einzelnen Menschen und die Gleichheit aller Menschen mit Hilfe der Ordnungsverhältnisse, die sie zu verbürgen haben, zu achten, entfalten zu helfen und zu schützen.

Wir können hier den Gründen nicht nachgehen, weshalb es in der Geschichte des Christentums gleichwohl Jahrhunderte gedauert hat, bis sich diese neue Idee des Rechts und der Gerechtigkeit, die zugleich die in der griechischen Philosophie geschaffenen Grundlagen aufgreifen und sich anverwandeln konnte, stärkere soziale Wirksamkeit erzielte. Gewiß sind dafür die Mittlerfunktion der Kirche, ihre zunehmende Institutionalisierung, ihr Hineinwachsen in die Herrschaftsstrukturen des Römischen Reichs und ihre Etablierung als zweite weltliche Macht neben dem Imperium im Mittelalter mitverantwortlich. So bedurfte es der Reformation, der Säkularisierung und Lösung der innerweltlichen Ordnungsverhält-

nisse von der Suprematie der mittelalterlichen Kirche und insbesondere der Aufklärung, um den im christlichen Menschenbild angelegten Rechtsgedanken überhaupt erst zur politischen Geltung zu bringen. Das geschah vor allem mit den amerikanischen und französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärungen im 18. Jahrhundert, mit der Entwicklung des liberalen Rechts- und Verfassungsstaats im 19. Jahrhundert und mit den Versuchen, den Rechtsstaat im Interesse größerer sozialer Gerechtigkeit zum demokratischen Sozial- oder Wohlfahrtsstaat auszubauen, in unserem Jahrhundert.

Wie immer im einzelnen diese Bestrebungen und ihre konkreten Realisierungen zu beurteilen sind, sie standen und stehen in der Absicht und unter dem Anspruch, der Würde der Person, also der Würde aller Menschen in ihrer wesenhaften Individualität und Gleichheit, ordnungspolitisch Schutz und Entfaltung zu gewährleisten. Sie können infolgedessen von den Christen, deren personales Menschenbild hier gesellschaftlich zum Tragen kommt, gar nicht hoch genug geschätzt werden und verdienen von seiten der Christen und der Kirche jedes nur denkbare positive – was nicht heißt: unkritische – Engagement. Sofern also heute gerechtes Recht sich vornehmlich als rechts- und sozialstaatlich orientiertes Recht versteht, dem die Sicherung und Förderung der personalen Selbstverwirklichung des Menschen und die Achtung und Verwirklichung unveräußerlicher und unkündbarer Menschenrechte als entscheidende Aufgaben vorgegeben sind, stellt sich noch einmal die Frage, wieso Recht und Gerechtigkeit nach der Aussage der Enzyklika „Dives in misericordia" eigentlich nicht „genügen" sollen.

Diese Frage stellt sich um so dringlicher, als wir gegenwärtig erleben müssen, wie in unserem Land das Rechtsbewußtsein schwindet, der Rechtsstaat verunsichert wird und auch die sozialstaatlichen Leistungen bedroht sind. Die Vorgänge der letzten Monate im Zusammenhang mit den Hausbesetzungen in mehreren Städten, insbesondere in Berlin, sind ein alarmierendes Beispiel dafür. Auf der einen Seite ist der Skandal jahrelang leerstehender Häuser zu nennen, auf der anderen Seite befinden sich die Haus- und „Instand"-Besetzer, die diese sozialpolitischen Mißstände ausnützen, um sich außerhalb der Rechtsordnung und gegen sie fremdes Eigentum zum Zweck der Erfüllung ihrer jeweiligen Interessen anzueignen. Wenn dann (wie in Berlin) nach langem Zuwarten die staatlichen Instanzen, die zwischenzeitlich Ausweichmöglichkeiten anbieten, welche aber abgewiesen werden, schließlich mit Räumungsaktionen dem Recht Geltung verschaffen, ist die Antwort nur noch blanke Gewalt. In solcher Situation erheben sich Stimmen nicht zuletzt aus kirchlichen Kreisen, die Gewalt mit Recht, Recht mit Gewalt verwechseln und den Staat verurteilen, wenn er die Rechtsordnung durchsetzen und die Rechtssicherheit wiederherstellen will.

Solche Geringschätzung, ja Mißachtung des Rechts, solche Untergrabung des Rechtsstaats, solche Verkennung der Bedingungen sozialer Gerechtigkeit können in Wirklichkeit nicht die legitime Sache der Christen sein. Dennoch stellt sich die

Frage, ob „die Gerechtigkeit genügt", also die Frage des Papstes nach dem Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit einerseits, Liebe und Erbarmen andererseits. Denn unser Beispiel ist auch ein Symptom für die ganz allgemeine Erscheinung, daß unser Verständnis von Recht und Gerechtigkeit sich seit langem immer mehr verengt hat, nämlich auf die Geltendmachung je eigener Rechte, denen gegenüber die Rechte der anderen vielleicht gerade noch hingenommen, aber Pflichten, die den eigenen Rechten entsprechen, kaum mehr gesehen und anerkannt werden.

Durch die Überbetonung subjektiver Interessen und Bedürfnisse und durch ihre schlichte Identifizierung mit selbstverständlichen Rechten ohne Rücksicht auf die Gesamtheit und auf die Verantwortung, die jeder einzelne als soziales Wesen ihr gegenüber trägt, hat die Idee der Gerechtigkeit und des Rechts unversehens etwas Trennendes und Hartes bekommen und ihre verbindende Kraft eingebüßt. Im Namen von Recht und Gerechtigkeit werden mehr Forderungen an die anderen und an das Gemeinwesen gestellt, als daß wir Forderungen an uns gelten ließen. So drohen die großen Errungenschaften des Rechtsstaats und erst recht des Sozialstaats zu verkommen, weil in ihnen fast nur noch die Reservoirs für die Befriedigung eigener Ansprüche – im Kampf aller gegen alle – gesehen werden, statt sie als Felder eines produktiven Austauschs des Nehmens und Gebens, des Forderns und Gefordertseins, der Rechte und Pflichten, des Verlangens nach Gerechtigkeit und des eigenen Einsatzes für Gerechtigkeit zu begreifen. In dieser Situation sind die Christen aufgerufen, sich verstärkt darauf zu besinnen, daß Jesus Christus der ganzen Welt, aber ganz besonders ihnen das Gebot der Liebe auferlegt hat. Wenn sie diesem „größten Gebot" (Mk 12, 28–31 par.) folgen, dann jedoch nicht im Gegensatz zu Recht und Gerechtigkeit, sondern um deren angemessenerer Erkenntnis und Verwirklichung willen.

Nächstenliebe, Erbarmen, Barmherzigkeit

Was aber besagt das Große Gebot der Liebe, und welche Bedeutung könnte es wirklich für das öffentliche und soziale Leben, also auch für Recht und Gerechtigkeit, gewinnen? Das Große Gebot der Liebe fügt die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten aufs engste zusammen. Beide gründen aber in der Liebe Gottes zu uns Menschen. „Gott ist die Liebe", heißt es im ersten Johannesbrief (4, 8.16). Es ist die Liebe Gottes, aus der wir geschaffen wurden, erhalten werden und zur Erlösung berufen sind. Und „so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern das ewige Leben habe" (Joh 3, 16). Aufgrund der Zuwendung der erbarmenden und erlösenden Liebe würdigt Gott in der tiefsten Weise den Menschen – jeden Menschen und alle Menschen – als sein Ebenbild, als Person. Die

Personalität des endlichen, aber zum ewigen Heil berufenen Menschen gründet zutiefst und zuletzt in der „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes", die Jesus Christus selbst ist (Tit 3, 4).

Diese Liebe Gottes mit den schwachen, aber „ganzen Kräften" (Mk 12, 30) des Menschen zu erwidern, ist der Wesenskern der Nachfolge Christi. Sie vollzieht sich gemäß dem Großen Gebot in der Einheit von Gottesliebe (Liebe zu Gott) und Nächstenliebe. Die Nächstenliebe wird in dieser Zuordnung also zu einer ganz maßgeblichen Weise, wie wir der schenkenden und zugleich fordernden Liebe Gottes zu antworten haben.

Was aber bedeutet nun Nächstenliebe, und wer ist mein Nächster? Wir müssen uns daran erinnern, daß Jesus auf diese Frage zur Erläuterung des Großen Gebots die Geschichte vom „barmherzigen Samariter" erzählt (Lk 10, 29–37). Diese Perikope will besagen, daß andere Menschen über religiöse, völkische und soziale Unterschiede hinweg stets auch und primär Partner sind, die mich angehen und um deren Wohl ich mich engagiert – helfend, rettend, zusammenarbeitend, auch streitend im „liebenden Kampf" (Karl Jaspers) – zu bekümmern habe. Durch die Liebe wird der andere, auch der Fremde, selbst der Feind, zu meinem Nächsten, zum mich beanspruchenden Partner gleichsam umgeschaffen. Damit verwandelt sich meine Beziehung zu ihm von einem Rollenverhältnis zu echter Mitmenschlichkeit, eben Partner- oder Nächstenschaft.

Ist solche Partner- oder Nächstenschaft aber nicht doch ein eher privates mitmenschliches Verhältnis bloß zwischen einzelnen Individuen, die sich nahestehen und „mögen", also eine vielleicht doch recht intime, gefühlsbetonte, emphatische Beziehung – untauglich für die größeren sozialen und politischen Dimensionen des Zusammenlebens? Keineswegs! Die Zuordnung der Menschen zur Nächstenschaft unter dem Großen Gebot der Liebe bedeutet eine strikte Verpflichtung jenseits von subjektiver Sympathie oder Antipathie, von willkürlichem Belieben, eigensüchtigem Interesse, interessiertem Selbstgefühl. Die christlich verstandene Liebe unterscheidet sich gleichermaßen von mystischer Selbstentäußerung, von schwärmerischem Altruismus wie vom begehrenden, letztlich eigensüchtigen Eros. Im Begriff des Nächsten ist enthalten: Mein Nächster ist prinzipiell jeder Mensch, sofern er mir unter irgendeinem Betracht konkret begegnet. Nächstenschaft ist die Partnerschaft und Solidarität des Zusammengehörens von Menschen (und Völkern) in konkreter Begegnung. Der Nächste ist mir, ungeachtet meiner Wahl und Zustimmung, vorweg schon immer als der mich Beanspruchende zugeordnet, welche Zuordnung sich aber jeweils situationshaft aktualisiert.

Gemäß den jeweiligen Begegnisarten und -ebenen muß sich die ethische Vollzugsform dieser Partnerschaft, also die Nächstenliebe, differenzieren. Sie reicht von der wechselseitigen getreuen Sorge in der familiären Lebensgemeinschaft bis zu einer Politik, die für die gemeinschaftlichen Aufgaben die jeweils bestmögliche Lösung anstrebt und den Wettstreit über die Frage, worin eine solche Lösung

bestehen könnte, in Achtung und Würdigung anderer Meinungen und unter Respektierung rechtsstaatlich vereinbarter Spielregeln, also des Rechts und der Gesetze, austrägt. Vom Geist dieser Partner- oder Nächstenschaft ist somit kein gesellschaftliches Verhältnis ausgenommen. Bei aller Betonung des konkreten Begegnischarakters erstreckt sie sich strukturell von der mikrosozialen bis zur universalen Mitmenschlichkeit.

Das Gebot der Liebe gewinnt so durchaus eine ordnungspolitische Bedeutung: Der Geist der Nächstenschaft soll die Ordnung des Zusammenlebens und das Verhalten in ihrem Rahmen bestimmen. Gibt es dafür dann aber eine generelle richtungweisende Orientierung? Diese Frage ist zu bejahen: Aus dem Gebot der Nächstenliebe ergibt sich für jeden Menschen, insbesondere für jeden Christen die unbedingte Verpflichtung, nicht nur um sich selbst, die eigenen Belange und Interessen, sondern im selben Maß um den jeweils anderen und die anderen Menschen besorgt zu sein. Diese Sorge muß gemäß dem durch die neutestamentliche Botschaft geoffenbarten Menschenbild wesentlich die Sorge um die Würde der anderen Menschen wie meiner selbst sein. Die Würde aber verwirklicht sich in gesichertem Recht, durch den Schutz des Lebens, durch Friedenssicherung, durch Freiheitsgewähr, in möglichst weitreichender sozialer Gerechtigkeit, durch die prinzipiell gleiche Teilhabe aller an den Leistungen und Erträgen der Wirtschaft, der Bildung und der Kultur, in einem geordneten, demokratisch mitzugestaltenden Gemeinwesen. Die Sorge darum muß berücksichtigen, daß das Wesen der Person, jeder Person, durch Individualität und soziale Verbundenheit, durch Unterschiedenheit und Gleichheit im Verhältnis zu den anderen geprägt ist.

Es kommt folglich darauf an, jeden Menschen in seinen eigensten Möglichkeiten sich entfalten zu lassen und ihm darin solidarisch beizustehen, andererseits der mit ungehemmter individueller Selbstverwirklichung drohenden Beeinträchtigung der anderen durch die Schaffung und Entwicklung fester rechtlicher und sozialer Bindungen, Verantwortlichkeiten sowie Kompensationen entgegenzuwirken. Weder ein krasser, egoistischer oder egozentrischer Individualismus noch ein uniformierender Kollektivismus entspricht dem Geist der Nächsten- und Partnerschaft. Vielmehr müssen Freiheit und soziale Gerechtigkeit in ein ausgewogenes Gleichgewicht gebracht werden, das immer wieder neu zu ermitteln und zu erringen ist.

Doch der Papst hat ja nun im Zusammenhang mit dem Gebot der Liebe ganz betont von Erbarmen und Barmherzigkeit gesprochen. Sind damit nicht christliche Tugenden genannt, die die Gerechtigkeit und eventuell auch die Freiheit aufheben, über solche grundlegenden Werte einer politischen Anthropologie weit hinausweisen, sie aus religiöser Motivation geradezu außer Kraft setzen oder doch belanglos erscheinen lassen?

Erbarmen: Das ist zuerst das Erbarmen Gottes als ein Wesenszug seiner sich uns zuwendenden Liebe. So sehr in der Liebe Gottes die Bundesgenossenschaft und

Partnerschaft mit dem Menschen als seinem Ebenbild Wirklichkeit wird, so macht die sich der Schwäche des Menschen erbarmende Gnade doch auch die absolute Distanz zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, Erlöser und Sünder deutlich. Das Erbarmen zeigt also an, daß es mit unserer menschlichen Liebe, mit unserer menschlichen Gerechtigkeit und mit unserer menschlichen Freiheit trotz aller verpflichtenden Bemühungen letztlich doch nicht so weit her ist, d.h. daß sie immer auch wieder scheitern, daß menschliches Leben der Erlösung durch die verzeihende Gnade Gottes bedürftig bleibt.

Aber auch das Erbarmen Gottes verlangt nach einer Entsprechung im menschlichen Leben. Sie besteht im Versuch jenes Erweises der Nächstenliebe, den wir Barmherzigkeit nennen. Barmherzigkeit ist ein besonderer Zug der menschlichen Liebe, deren strukturelle und ordnungspolitische Bedeutung wir in der Partner- oder Nächstenschaft herausgestellt haben. Barmherzigkeit haben wir primär gegenüber Notleidenden, auch in Schuld Geratenen zu üben. Sie tritt dort auf den Plan, wo Recht und Gerechtigkeit nicht mehr hinreichen. Aber sie richtet sich keineswegs gegen Recht und Gerechtigkeit. Sie ist Hilfe, um in Not oder in Schuld geratene Menschen möglichst in den Stand zu versetzen, ihre ihrer personalen Würde entsprechende Stellung in der Gemeinschaft zurückzugewinnen und wiedereinzunehmen. Geschieht sie nicht primär als solche Hilfe zur Selbsthilfe, dann kann sie verletzend, kränkend, geradezu beleidigend wirken. Auf die bloße Vergabe von Almosen ist kein dem neutestamentlich-christlichen Menschenbild angemessenes soziales Leben zu gründen.

Bewahrt die Notwendigkeit des Erbarmens und der Barmherzigkeit die Grundwerte der Freiheit und Gerechtigkeit vor idealistischer Überschätzung, so sind andererseits die für ein menschenwürdiges Leben unverzichtbaren Gehalte – Freiheit, Gerechtigkeit, Recht, Ordnung – Vorkehrungen dagegen, in eine religiöse Inbrunst des Erbarmens, der Barmherzigkeit und des Verzeihens auszubrechen. Gäbe es nur diese und z.B. nicht mehr die Anerkennung objektiven Rechts, dann gäbe es keinen vernünftigen Verlaß der Menschen aufeinander mehr, weil sie aller rationalen Regelungen beraubt wären. Es kommt alles darauf an, Recht und Gerechtigkeit einerseits, Erbarmen und Barmherzigkeit andererseits jeweils in das richtige Maß zu bringen. Dann dürfen sie beide nicht verabsolutiert werden und einander ausschließen.

Das Zeugnis der Christen

Aber können Liebe, Erbarmen und Gerechtigkeit und ihre maßbestimmte Zuordnung etwas ausrichten angesichts der uns bedrängenden Probleme der modernen Lebenswelt? Unsere Gesellschaft, unser Land, unsere gesamte Lebenswelt machen gegenwärtig zweifellos eine schwere Krise durch, die teils materieller,

teils und mehr noch geistig-seelischer Natur ist, eine Krise des Bewußtseins, der politischen Kultur, der Orientierung, eine regelrechte Sinnkrise.

Die dafür bestimmenden Faktoren können nur angedeutet werden. Die Verknappung wichtiger Rohstoffe und anderer materieller Ressourcen lähmt das wirtschaftliche Wachstum, das die Basis für die Entwicklung unseres Sozial- und Wohlfahrtssystems war. Wir stoßen an die Grenzen der Ausbeutbarkeit der Natur. Die Bewahrung und Pflege der Umwelt wird zum Problem. Die technische Machbarkeit von allem und Verfügbarkeit über alles steht zur Diskussion und wird von vielen als bedrohlich empfunden. Fortschrittszuversicht weicht fundamentaler Skepsis, die oft in Hoffnungslosigkeit umschlägt. Schwierigkeiten in der Berufswahl verstärken insbesondere für die Jugendlichen die Zweifel an der Verläßlichkeit der sozialen Umwelt. Die Risiken der Energieentwicklung und des Rüstungswettlaufs sind weitere gravierende Faktoren für eine tiefreichende Angst vor der Zukunft. Das kaum zu bezwingende Elend in der Dritten und Vierten Welt verdunkelt die Perspektiven noch weiter.

Was teils globale Probleme in Nord und Süd, teils Probleme der hochindustrialisierten Gesellschaften in West und Ost sind, wird vielfach – zumeist unberechtigterweise – unserem politischen System der pluralistischen Demokratie angelastet. Die Kritik am „System" wächst; die demokratischen Werte und Tugenden überzeugen viele nicht mehr, sie werden in der Erziehung und durch die praktische Politik oft auch kaum mehr zureichend und glaubwürdig vermittelt. Verdrossenheit, Aufbegehren, Verweigerung gegenüber Gesellschaft und Staat breiten sich aus. Die aktiven Verstöße gegen die Rechtsordnung nehmen zu. Dadurch, nicht erst durch den Terrorismus an den „Rändern" der Protestszene, wächst die Rechtsunsicherheit, die weite Bevölkerungskreise irritiert – ein breites Gemälde der Verfinsterung über unserem Land.

Die angesichts all dessen um sich greifende Angst wird heutzutage zur besseren, gehobenen, sensiblen Form des Menschseins stilisiert und kultiviert. Nur wer Angst hat, sie auch zeigt und damit politisch hausiert, ist ein wertvoller Mensch; wer das nicht tut, gilt als gedankenlos, unempfindlich und abgestumpft. Oftmals wird diese Angst von Demagogen geradezu zur Hysterie gesteigert. Das sind zumeist dieselben, die vormals die Emanzipation des Menschen, auch schon des heranwachsenden Kindes und Jugendlichen, von allen Bindungen, Werten, Autoritäten und Ordnungsverhältnissen proklamiert haben, die folglich eine Tabula rasa schufen, die jetzt durch Angst besetzt wird.

Gegenüber solch grassierender Angst- und Verzweiflungspsychose, solch tragischer Lust am Untergang müssen die Christen zuallererst die Hoffnung auf die Liebe, das Erbarmen und die Gerechtigkeit Gottes für jeden Menschen und alle Menschen bezeugen. Die Christen sollten um die in allen Nöten und Sorgen unverlierbare Würde des Menschen und zugleich um seine Heilsbedürftigkeit wissen. Sie können als erstes und wichtigstes in die geschilderte Situation hinein

sagen, daß Rettung und Erlösung von Gott zugesagt sind und als Angeld bereits in uns wirken, was auch immer geschieht.

Als zweites müssen sich die Christen den uns heute bedrängenden Problemen stellen und sie lösen helfen. Aus der weiten geschichtlichen Dimension ihres Glaubens können sie wissen, daß die Menschheit allezeit existenzbedrohende Probleme und Krisen zu überstehen hatte, daß die Bewältigung bestimmter Probleme und Krisen in aller Regel neue zeitigte, daß gleichwohl in der Geschichte Errungenschaften eines menschenwürdigeren Lebens verzeichnet werden können, die es zu bewahren, weiterzuentwickeln und gegen alle Gefährdungen durchzuhalten gilt, daß entsprechende Anstrengungen aussichtsreich, allerdings immer auch vorläufig und daher begrenzt sind. Solche Erkenntnis führt nicht zu einer Verharmlosung der gegenwärtigen Probleme, aber doch zu ihrer notwendigen Relativierung, indem sie auf ein vernünftiges Maß reduziert werden. Das ist zugleich die Voraussetzung, um sich ihnen rational stellen und sie angehen zu können, statt vor ihnen emotional und irrational zu kapitulieren.

Als drittes sind die Christen im Geist der Liebe und der Gerechtigkeit verpflichtet, sich vor jeder Einseitigkeit der Kritik und der Zuordnungen zu hüten. Solche Einseitigkeit zeigt das Schreckensgemälde der Probleme und Krisen, das heutzutage an die Wand gemalt wird. Zwar ist die Angst vieler Menschen ernst zu nehmen, und überall dort, wo sie durch echte materielle, geistige oder politische Schwierigkeiten verursacht ist, muß der engagierte Versuch ihrer Behebung unternommen werden; aber die psychologische – sei es verzweifelte, sei es lustvolle – Übersteigerung der Angst, die gegenwärtig an der Tagesordnung ist, kann menschlich und sachlich nicht akzeptiert werden.

Angst verbreitet sich vor allem dann, wenn die tragenden Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens ins Schwanken geraten sind und in Zweifel gezogen werden. In dieser Situation sollten wir uns darauf besinnen, daß unsere freiheitliche, offene und pluralistische Gesellschaft und ihre demokratische Verfassung Ergebnisse leidvoller geschichtlicher Erfahrungen des deutschen Volks sind, also echte Errungenschaften in der deutschen Geschichte, die ohne schwerwiegenden Verlust an Humanität nicht wieder aufgegeben werden können. Sie müssen im Gegenteil von uns aufs entschiedenste verteidigt werden. Wir sollten sehen und anerkennen, daß allein diese Gesellschafts- und Ordnungsform den Raum freier Meinungsbildung und öffentlicher Diskussion in rechtlicher Sicherheit bietet, in dem die Probleme überhaupt gemeinschaftlich thematisiert und freiheitlich gelöst werden können. Zwar bedeutet das einerseits, daß die modernen Probleme in ihrer Vielzahl und Schwere nicht einfach auf Autoritäten und Instanzen abgewälzt werden können, was manche Menschen als eine zu große Last empfinden. Aber andererseits wird damit die Voraussetzung zu ihrer Lösung unter freier Teilnahme der mündigen Bürger geboten.

Der Aufgabe und Chance zu solcher Mündigkeit, zur Teilnahme an den

öffentlichen Angelegenheiten in der Demokratie müssen wir stärker gewahr werden. Das heißt, daß mit der Wahrnehmung unserer Rechte die Übernahme staatsbürgerlicher Verantwortung geboten ist. Einen Rückzug ins Private, ins bloß Innerliche, in die ganz kleinen intimen Gemeinschaften kann es für den Christen in der Demokratie nicht geben. Solcher Rückzug würde dem Geist der Liebe und der Gerechtigkeit den Mitmenschen gegenüber widersprechen.

Unsere pluralistische Demokratie ist in der Lage, den einzelnen Bürgern Freiräume für eine weitgehend selbstbestimmte Gestaltung des eigenen Lebens zu gewähren, bis hin zu sogenannten alternativen Lebensformen; aber die Freiräume dürfen keinesfalls als rechtsfreie Räume und Gegengewalten gegen das Recht, die gemeinschaftliche Ordnung und die legitime Staatsgewalt fehlinterpretiert und mißbraucht werden. Wo sie das intendieren, gehen sie von freiheitlicher Vielfalt und Auseinandersetzung praktisch zum antagonistischen Bürgerkrieg über. Das erleben wir gegenwärtig. Solche Tendenzen verstoßen gegen die Ordnung der Freiheit und der Gerechtigkeit. Ihnen gegenüber kann man nicht mit der Forderung der Barmherzigkeit Politik machen wollen, sondern dann müssen Recht, Gerechtigkeit und Freiheit für alle entschlossen verteidigt werden. Gewiß muß Verstehen, Verzeihen, Barmherzigkeit walten, wo eine Umkehr aus radikaler Opposition zu konstruktiver Kritik und Kooperation zu erreichen ist. Das gilt gerade für die Auseinandersetzung mit jugendlichen „Aussteigern". Aber der Entschluß zu solcher Umkehr muß da sein bzw. geweckt und verlangt werden. Und man sollte auch von den radikalen Kritikern und Opponenten etwas mehr Verstehen und Barmherzigkeit gegenüber den rechts- und sozialstaatlichen Bemühungen in der Demokratie und den Menschen, die sich in ihren Dienst stellen, erwarten können. Barmherzigkeit ist keine Einbahnstraße!

Daß eine solche Zerfallenheit mit unserer Gesellschaft und unserem Staat heute um sich greift, daß eine so desolate Stimmung herrscht, daß Orientierungslosigkeit sich so breitmacht, liegt nicht zuletzt am Versagen unserer Erziehung. Es ist falschverstandene Nachgiebigkeit und Barmherzigkeit, wenn man jene, die von ihrem Entwicklungsstand her noch gar nicht reif und mündig sein können, ihrer vermeintlichen Selbstbestimmung überläßt. In Wirklichkeit steckt in solchem Verhalten eine unbarmherzige und zugleich ungerechte Überforderung, die bewirkt, daß die Jugendlichen dann auch geringfügige, in sich vernünftige Anforderungen als „Streß" empfinden. Überschätzung erzeugt Überforderung, Überforderung wird mit Verweigerung beantwortet, die Verweigerungshaltung schlägt oft in Labilität um oder sucht Anhalt bei den modischen Bewegungen, Aufbrüchen, Revolten. Davon erleben wir in schnellem Wechsel viele, von der antiautoritären Protestbewegung der sechziger Jahre über die Antikernkraftbewegung bis zur Friedensbewegung. Die leicht auswechselbaren Zielsetzungen und Artikulationsformen dieser Bewegungen werden mit zunehmender Entwicklung immer emotionaler und irrationaler.

Zur letztgenannten, der Friedensbewegung, deren Gewalt gegenwärtig die Massen ergreift, muß ein Wort gesagt werden. Es ist für Christen ganz unabweisbar, daß von dem sie verpflichtenden Geist der Liebe, der Barmherzigkeit, aber auch der Gerechtigkeit und des Rechts her der Friede – der innere wie der äußere Friede – als eines der höchsten menschlichen Güter zu gelten hat. Die Christen und die Kirchen müssen alles Erdenkliche daran setzen, den Frieden zu fördern und erhalten oder herstellen zu helfen. Es ist ihnen auch geboten, Gegner nicht als (zu vernichtende) Feinde, sondern immer soweit nur irgend möglich als Partner (mit denen man Ausgleich und Verständigung sucht) anzusehen und zu behandeln. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die Parole „Frieden ohne Waffen" oder eine Politik einseitiger Vorleistungen zwingend oder auch nur legitim wäre, wenn das – wie in der gegenwärtigen weltpolitischen Situation – besagt, sich dem Gegner, der in seinem ideologischen Konzept die Weltrevolution, in seiner Machtpolitik die Beherrschung anderer Staaten zum Ziel hat und in ungeheurem Aus- und Übermaß hochrüstet, wehrlos oder bedrohlich geschwächt auszuliefern. So begreiflich die Friedenssehnsucht ist und so verständlich die Ängste erscheinen mögen: die Christen sind mit dafür verantwortlich, daß nüchtern und rational verläßliche Wege der Friedenssicherung auf der Grundlage eines annähernden Gleichgewichts der Kräfte gesucht werden.

Die Arbeitswelt

Zum Abschluß sei noch ein Bereich angesprochen, der für das soziale Zusammenleben zentral ist und heute besondere Probleme aufwirft: die Arbeitswelt. Nicht von ungefähr hat Papst Johannes Paul II. ihr kürzlich seine dritte Enzyklika (Laborem exercens) gewidmet. Das schwierigste Problem dieses Bereichs ist gegenwärtig die Arbeitslosigkeit. Wenn heute irgendwo tief berechtigte existentielle Angst und Hoffnungslosigkeit aufbricht, dann wegen der zunehmenden Arbeitslosigkeit.

Der Papst hat völlig zu Recht herausgestellt, daß die Arbeit ein besonderes Wesensmerkmal des Menschen ist, vermittels dessen der einzelne sich verwirklicht, sich und seine Angehörigen am Leben erhält, zum Aufbau der Familie und der Gesellschaft beiträgt, das Werk der Naturbeherrschung, aber auch der Pflege der Natur vollbringt, Kultur schafft, insgesamt Gottes Schöpfungstat nachvollzieht. Die Arbeit – in den verschiedenen Formen körperlicher und geistiger Tätigkeit weit verstanden – gehört also integral zur Würde der Person (vgl. LE Vorwort, Nr. 1, 4, 6, 9, 10, 16, 25ff.). Sie besitzt nach den Worten der Enzyklika prinzipiell „positiven und schöpferischen, erzieherischen und verdienstlichen Charakter" (11). Sie ist „der wesentliche Schlüssel in der gesamten sozialen Frage" (3). Gerechter Lohn für geleistete Arbeit und Mitbestimmung über die Organisa-

tion der Arbeit stehen den Arbeitenden nicht als Almosen zu, d.h. aus Barmherzigkeit, sondern als ihr Recht (19, dazu 14). Der Papst spricht dezidiert von den „Menschenrechten, die der Arbeit entspringen" (16) und vom „Grundrecht aller Menschen" auf Arbeit (18). Dem Recht auf Arbeit korrespondiert die generelle und sehr detaillierte Pflicht zur Arbeit.

Das Recht auf Arbeit gilt für alle Bürger. Wo es in der Gegenwart nicht für alle realisiert werden kann, sind ernsthafte Anstrengungen erforderlich, diesen Mißstand zu beseitigen. Wenn einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft die durch die Arbeit gegebene Möglichkeit der Selbstverwirklichung, des Unterhalts der Familie, des produktiven Beitrags für die Gemeinschaft vorenthalten wird, wenn ihnen geradezu der Eindruck vermittelt wird, sie würden von der Gemeinschaft nicht gebraucht, sie seien für sie eher eine Last, dann vergeht sich die Gemeinschaft gegen den Geist der Gerechtigkeit und des Rechts, aber auch der Liebe und der Barmherzigkeit. Allerdings müssen wir dabei wiederum bedenken, daß wir die Gemeinschaft selbst sind und daß sich insbesondere die Christen hier gefordert sehen. Es gilt, eine Solidargemeinschaft zu verwirklichen, die in einer Periode wirtschaftlicher Schwierigkeiten zu Opfern bereit sein muß, in der es möglich ist, daß wegen des Rechts auf Arbeit für alle den einzelnen ein teilweiser Verzicht auf die volle Ausschöpfung dieses Rechts zugemutet wird, indem man z.B. Maßnahmen wie Arbeitszeitverkürzung, Beschränkung von Überstunden, Einführung von Teilzeitverträgen (Halbtagsstellen), Vorverlegung der Pensionsgrenzen usw. plant und durchführt, um neue Arbeitsplätze zu schaffen. Da sich damit aber die Sozialkosten erhöhen, schließen solche Maßnahmen gegebenenfalls auch noch Lohn- und Gehaltsminderungen, Sonderabgaben oder generelle Steuermehrbelastungen ein.

Diese Solidargemeinschaft wird folglich mehr als bislang zu einer gewissen Askese, einer Selbstbeschränkung in der Befriedigung aller einzelnen Interessen und Bedürfnisse, genötigt sein. Entscheidend ist, daß sie aus Einsicht und in Freiheit dazu gelangt. Es ist die besondere Aufgabe der Christen und der Kirchen, dabei durch konstruktive sachliche Konzepte und durch die Entwicklung der moralischen Bereitschaft zu konkreter Solidarität zu helfen, Angst und Hoffnungslosigkeit zu überwinden und den demokratischen Rechts- und Sozialstaat wieder zu festigen. Die neue Enzyklika durchzieht wie ein roter Faden die Ermunterung und Ermutigung für uns alle, an die Arbeit zu gehen und mit christlicher Zuversicht die gegenwärtig bedrängenden Probleme anzupacken.

Bernhard Grom SJ

Rehabilitation des Geistes?

Die Wiederentdeckung des Kognitiven und Subjektiven in der neueren Verhaltenspsychologie

Am Geist haben sich die Geister der Psychologie schon früh geschieden. Während auf *„bewußtseinspsychologischer"* Seite etwa die „Würzburger Schule" mit O. Külpe, K. Bühler, O. Selz Denken als Prozeß aufwies, der nicht mechanistisch-assoziativ, sondern sinnvoll-zielgerichtet verläuft; während „Schichtentheoretiker" wie M. Scheler, Ph. Lersch, H. Rohracher und A. Wellek Geist als „noetisch-personellen Oberbau" verstanden, der sich aus der endothymen und letztlich aus der Leibschicht entwickelt, und während die Logotherapie V. E. Frankls die Wert und Sinn eröffnende „Trotzmacht des Geistes" mobilisieren wollte, erklärte auf der anderen, *verhaltensorientierten, behavioristischen* Seite J. B. Watson (1914, 9): „Es ist möglich, eine Psychologie zu schreiben ... und *nie die Begriffe Bewußtsein, seelische Zustände, Geist* (mind), Inhalt, Wille, Phantasie und dergleichen zu verwenden ... Das kann durch die Begriffe Reiz und Reaktion, Gewohnheitsbildung, Gewohnheitsintegration und dergleichen bewerkstelligt werden."

Aus zwei Gründen hat diese Richtung, wenigstens in ihrer klassischen und radikalen Form, alles, was die traditionelle Anthropologie seit den Pythagoräern „Geist", „Seele", „Bewußtsein", „Ich" oder „Persönlichkeit" nannte und in seiner Beziehung zum Leib reflektierte (siehe L. J. Pongratz 1976; L. Oeing-Hanhoff u. a. 1974; T. Borsche u. a. 1980), als „mittelalterliche Begriffe fortgeräumt" (J. B. Watson) oder doch als Ablenkung von einer wissenschaftlichen, umweltbezogenen Analyse gewertet (B. F. Skinner): aus einem anthropologischen und einem methodologischen. Beide Argumente wurden in den letzten 15 Jahren innerhalb der Verhaltenspsychologie grundlegend in Frage gestellt und korrigiert – zugunsten einer vorsichtigen, aber auch eigenständig und neu konzipierten Rehabilitation von Geist und Freiheit.

I. Von der Reduzierung menschlichen Verhaltens auf umweltbedingte Reaktionen zur Annahme von kognitiv-subjektiven Vermittlungsprozessen

In *anthropologischer* Hinsicht nahm der klassische und radikale Behaviorismus J. B. Watsons (1878–1958), E. L. Thorndikes (1874–1949), B. F. Skinners (geb.

1904) und anderer an, daß der Mensch einfach ein hochentwickelter, besonders leistungs- und anpassungsfähiger *Organismus* ist, der auf bestimmte Reize (Situationen) in einer bestimmten Weise reagieren lernt und sich dadurch neuen Bedingungen anpaßt, dessen Reaktionen aber grundsätzlich physikalisch und physiologisch, also nicht als eigene Bewußtseinsinhalte (mentalistisch) zu erklären sind.

Nach *Skinner* bilden sich alle Reaktionen, aus denen das Verhalten eines Menschen besteht, aufgrund von *zwei Arten des Lernens*, einer mehr passiven und einer aktiven. Beim *klassischen Konditionieren* ruft ein erkennbarer Reiz (Stimulus) oder ein konditionierter Ersatzreiz von außen im Organismus eine Reaktion hervor: So löst in I. P. Pawlows bekanntem Experiment nicht nur der Anblick des Futters, sondern auch ein Ton- oder Lichtsignal (ohne Futter), das einige Male mit dem Futter verbunden (konditioniert) wurde, den Speichelfluß des Hundes aus. Ähnlich hat in einem Versuch J. B. Watsons ein elf Monate altes Kind dadurch „gelernt", sich vor einer weißen Ratte, mit der es zuvor wochenlang gespielt hatte, zu fürchten, daß man es plötzlich, als es nach dem Tier griff, durch ein lautes Geräusch erschreckte, den Reiz „Ratte" also mit dem Reiz „Knall" koppelte – mit dem Erfolg, daß sich diese erlernte Tierphobie generalisierte: das Kind übertrug seine Rattenangst bald auf ähnliche Situationen wie Kaninchen, Hund, Haar des Versuchsleiters und Pelzmantel.

Neben solchem unwillkürlichem Antwort-Verhalten („respondentem Verhalten") zeigen Tier und Mensch aber auch, wie Thorndike und Skinner nachgewiesen haben, ein gegenüber der Umwelt aktiveres („operantes"), willkürliches Verhalten. Bringt man etwa eine Taube oder ein Huhn in einen entsprechend konstruierten Problemkäfig, die Skinner-Box, so versucht das Tier spontan, ohne auf einen erkennbaren Reiz zu reagieren, am Boden und an den Wänden herumzupicken. Wenn es zufällig auf eine Plastikscheibe pickt und wenn daraufhin hinter einer Öffnung in der Wand ein Trog mit Futterkügelchen herunterkippt, so erhöht diese Verknüpfung (Kontingenz) zwischen einem Wirkverhalten und einer „Verstärkung" die Wahrscheinlichkeit, daß es dieses problemlösende, lohnende (instrumentelle) Verhalten öfter ausführt und sich angewöhnt. Bringt das Picken (oder Hebeldrücken usw.) hingegen keine Futterkügelchen mehr oder wird es gar mit einem aversiven Reiz (z. B. Stromschlag) verbunden, so gibt es dieses Verhalten wieder auf. Bei diesem *operanten Konditionieren* wird also eine zufällig und spontan „emittierte" Reaktion des Organismus durch den Erfolg, den sie in der Umwelt damit erzielt (Thorndike nannte es „Lernen durch Versuch und Irrtum"), zu einem „verstärkenden" Reiz, der ihre Wiederholung wahrscheinlicher macht.

Dank Verstärkung (Bekräftigung), Generalisierung und Differenzierung kann die klassische und die operante Konditionierung angeblich bewirken, daß sich bei Tier und Mensch aus wenigen angeborenen (unkonditionierten) Reflexen und Triebbedürfnissen als Folge von bestimmten Umweltbedingungen neue, komplexe Verhaltensweisen, ja ganze Gewohnheitssysteme bilden. Der Mensch unterscheide

sich dabei vom Tier nur graduell, durch die Fähigkeit, leichter motorische, emotionale und verbale Reaktionen auf Reize aufzubauen.

Skinner unterscheidet drei Arten von „Verstärkern". 1. *Primäre Verstärker* sind jene Reize, die den Organismus unmittelbar, ohne vorausgegangenes Lernen stimulieren: Futter, Flüssigkeit, sexueller Kontakt, Wärme. (Nach Pawlow: unbedingte, angeborene Reize.) 2. *Konditionierte Verstärker* sind Reize, die ursprünglich neutral waren, aber (wie Pawlows Lichtsignal, d.h. konditionierter Reiz) nun den Organismus ansprechen, weil sie mit primären Verstärkern gekoppelt wurden, gelernt wurden. 3. *Generalisierte Verstärker* sind Reize, die mit mehr als einem primären Verstärker gekoppelt wurden. Wird etwa eine Handlung mit Geld verbunden, so kann dies mehrere primäre Verstärkungen (Stillung von Hunger, von Durst, von sexuellem Kontaktbedürfnis, Wärme) vermitteln. Eine solche Verstärkung wirkt also nicht nur im Hinblick auf einen speziellen und momentanen Entbehrungszustand, sondern spricht den Organismus auf breiterer Front und auf eine mehr augenblicksunabhängige Weise an, in einem sehr allgemeinen Zusammenhang mit einer bestimmten primären Verstärkung. Darum ist auch die Wahrscheinlichkeit sehr hoch, daß man für Geld arbeitet, selbst wenn einen im Augenblick kein Hunger quält.

Skinner behauptet nun, eines Tages werde man nachweisen können, daß alles Denken und Fühlen des Menschen, alle seine Kulturleistungen sowie alle Vorgänge in der Erziehung, im staatlichen Zusammenleben und in der Psychotherapie auf *Verstärkungslernen* beruhten und durch Verstärkungspläne manipulierbar seien. Das gelegentlich geäußerte Eingeständnis, die behavioristische Erklärung des Denkens sei noch „mangelhaft" (1978, 136, 251), hat Skinner nicht daran gehindert, in seinem Zukunftsroman „Futurum Zwei" und seiner Schrift „Jenseits von Freiheit und Würde" die praktischen Möglichkeiten der Verhaltenswissenschaft szientistisch auf alle Lebensbereiche auszudehnen und eine Zukunftsplanung zu fordern, die allein durch materielle und soziale Belohnung (Verstärker), ohne wie bisher wirkungslos an Freiheit, Gewissen und Ideale zu appellieren, die Probleme ihres Überlebens und ihres Glücks löst.

Für den klassischen Behaviorismus ist der Mensch ein *Verhaltenssystem*, dessen Subjektivität und Individualität sich in der genetischen Ausstattung und in der je einmaligen Lerngeschichte mit ihrer bestimmten Kette von Umweltbedingungen erschöpft, im übrigen aber ganz von der Reizkonstellation der jeweiligen Situation bestimmt wird. Irgendwelche nicht-körperliche (mentale, psychische) „Absichten", Willensentschlüsse oder Gefühlsimpulse, die das Verhalten des Organismus von innen steuern oder verursachen, sind objektiv nicht zu beobachten und darum aus einer kausalen Erklärung auszuschließen (B.F. Skinner 1973, 36ff.). „Ein Selbst, das der Urheber oder Initiator seines Handelns wäre, findet in unserer wissenschaftlichen Theorie keinen Raum" (B.F. Skinner 1978, 253). Eine innere, gedanklich-gefühlsmäßige Vermittlung zwischen Reiz und Reaktion (etwa bei der Wirkung des Reizes „Geld") anzunehmen oder dem Bewußten und Psychischen einen vom Physikalischen verschiedenen Eigencharakter zuzuschreiben, wäre ein Rückfall in eine unhaltbare Bewußtseinspsychologie (Mentalismus). Skinner zu M.J. Mahoney (1977, 25): „Wenn Sie mit ‚Seele' etwas anderes als physikalisch-biologische Prozesse meinen, dann leugne ich ihre Existenz."

Was in der traditionellen Anthropologie für einen – durch psychophysischen Parallelismus oder aber durch Interaktion zur Einheit vermittelten – Leib-Seele-Dualismus sprach, daß nämlich der Mensch neben *unwillkürlichen* Reflexen auch *willkürliche* Handlungen vollzieht, scheint in dieser Sicht rein mechanistisch und monistisch durch klassische und operante Konditionierung erklärbar zu sein. Das von Philosophen wie Platon, Thomas v. Aquin, R. Descartes oder G. W. Leibniz und von Psychologen wie G. T. Fechner, W. Wundt oder K. Jaspers erörterte Leib-Seele-Problem ist für den Behaviorismus überholte Seelenmetaphysik. Konsequenterweise fühlt sich Skinner denn auch als Vollender von Darwins Anliegen, die Kluft zwischen Mensch und Tier zu überwinden und die Entstehung aller Lebensformen durch einen einfachen Selektionsmechanismus zu erklären: Noch radikaler als die „Funktionalisten" W. James, J. Angell und J. Dewey hat er in der Linie Darwins die sogenannte Intelligenz oder Psyche auf die Fähigkeit reduziert, in Anpassung an die Umweltbedingungen die Probleme der biologischen Bedürfnisbefriedigung und des Überlebens zu lösen. Nun konnte er die Steuerungsfunktion, die der Intelligenz zugeschrieben worden war, der Umwelt zuweisen: „Die Theorie des operanten Behaviorismus verschob den Zweck, der im menschlichen Handeln an den Tag zu treten schien, von einer vorausgegangenen Absicht zu einer nachfolgenden Selektion durch Kontingenzen der Verstärkung" (B. F. Skinner 1978, 251).

Die Wende zu kognitiven Lerntheorien

Daß diese materialistisch-monistische Theorie das alte Leib-Seele-Problem auch nicht befriedigender lösen konnte als die früheren Monismen, deutete sich schon bei Watson und Skinner an: Skinners Versuch, *Denken* als „verdecktes" (nur indirekt erschließbares) Sprechen des Organismus zu sich selbst und als erste Phase körperlichen Verhaltens zu erklären und Bewußtsein auf eine Sprachgewohnheit der Gemeinschaft zurückzuführen, wirkte wenig überzeugend. Dieses Ungenügen wurde durch andere Verhaltenspsychologen immer klarer artikuliert und überwunden.

Die meisten Vertreter eines verhaltenspsychologischen, lerntheoretischen Ansatzes entfernten sich Ende der 60er Jahre (A. Bandura 1969; W. Mischel 1968) und im Lauf der 70er Jahre (F. H. Kanfer / J. S. Phillips 1970; A. Bandura 1971; 1977; W. Mischel 1973; M. J. Mahoney 1974) eindeutig von einer klassischen behavioristischen Position und begründeten in verschiedenen Formen eine *„kognitive" Lerntheorie*, die mit den Annahmen von Watson und Skinner unvereinbar ist. Vorbereitet wurde diese *„kognitive Wende"*, von der G. A. Miller u. a. schon 1960 sprachen, durch einen der sogenannten „Neobehavioristen": E. C. Tolman.

E. C. Tolman (1932, 1949) machte im Gegensatz zu Thorndike, Skinner und auch zum Neobehavioristen C. Hull geltend, daß sich Verhalten und Verhaltensänderung nicht allein durch Verstärkungslernen erklären lasse, sondern daß man mindestens sechs verschiedene Arten des Lernens annehmen müsse. Zu ihnen gehöre auch das *Lernen von Erwartungen oder Zielorientierungen.* Wenn eine Ratte lernt, durch ein Labyrinth hindurch den Weg zum Futter zu finden, so probiert sie zielgerichtet: sie will das Futter erreichen bzw. Stromschläge vermeiden. Da sie auch Abkürzungen, die sie noch nie durchlaufen hat und für die sie noch nie verstärkt wurde, findet, baut sie offensichtlich auch eine Raumvorstellung von dem Labyrinth sowie Erwartungen auf, durch bestimmte Mittel leichter zum Ziel zu gelangen. Der Organismus kann also von seiner Umgebung eine *„kognitive Karte"* oder kognitive Struktur entwerfen, in die er wahrgenommene Reize feldbezogen einträgt und aufgrund deren er Erwartungen in bezug auf Wege, Abkürzungen oder Umwege entwickelt, die dann durch die Situation bestätigt (nicht verstärkt) werden oder nicht. Also gibt es neben dem mechanistischen Einpauken von Reiz-Reaktionsverbindungen durch Verstärkung auch eine eigene, schwer erklärbare Lernform, die auf der Bildung und Bestätigung von Mittel-Ziel-Erwartungen beruht.

Der Mensch ist nach Tolman sogar zu solchen symbolischen Repräsentanzen (gedanklichen Abbildungen) von objektiven Situationen und von eigenen Zielen und zu solchem Umgang mit „kognitiven Karten" fähig, daß ihm „stellvertretendes Versuchs-Irrtums-Verhalten", das heißt *Denken* (nicht nur inneres Sprechen als Anfang äußeren Verhaltens wie bei Watson und Skinner, sondern dessen Ersatz) gelingt. Anstatt wie das Tier körperlich im Problemkäfig herumzuprobieren, kann er dies in Gedanken tun, die Folgen eines Versuchs vorstellungsmäßig vorwegnehmen und dann aufgrund seiner Schlußfolgerung handeln. In besonderen Situationen, wo er nicht mehr weiter weiß, vor widersprüchlichen Erwartungen steht und eine neue Lösung suchen muß, wird ihm dieses Denken und Verhalten auch *bewußt.*

Obwohl Tolman dem Menschen Denken und Bewußtsein zuerkannte, wollte er diese kognitiven Vorgänge nicht bewußtseinspsychologisch, sondern streng beobachtbar, behavioristisch definieren: Als in bezug auf ein Endverhalten mit höherer Erfolgswahrscheinlichkeit experimentierendes Vorgehen und als abrupte Änderung der Lernkurve beim plötzlichen, „schöpferischen" Finden einer Lösung. So hat er innerhalb des verhaltenspsychologischen Rahmens eine *„kognitive Lerntheorie"* begründet, die die Beziehung von Umwelt und Organismus, Reiz und Reaktion vermittelter, subjektabhängiger sehen kann als der klassische Behaviorismus. Gelernt werden nicht nur wie beim Konditionieren Reaktionen auf bestimmte Reize (nach der Formel Stimulus–Response: S–R); gelernt werden vor allem kognitive Strukturen, und diese bestimmen als Zwischenprozesse die Reaktion auf einen Reiz (nach der Formel: S – kognitive Strukturen – R, wobei zu den kognitiven Strukturen auch so emotional bestimmte Erkenntnisphänomene wie Erwartungen und Motive gehören).

Die entscheidenden Anstöße zur Wiederaufnahme und Weiterentwicklung von kognitiven Lernmodellen und damit zu einem Neo-Neo-Behaviorismus gingen bezeichnenderweise von der verhaltensorientierten *Psychotherapie* (Verhaltenstherapie) und *Sozialpsychologie* aus – zwei Bereichen, in denen das Verhalten von Menschen, nicht von Tieren beobachtet und in denen eher durch Gespräch und Befragung als mit Meßinstrumenten geforscht wird. Nichts hat die Lerntheorien mehr vermenschlicht als der Umgang mit Menschen. Zwei Einsichten setzten sich

mehr und mehr durch: 1. „Verdeckte" und „kognitive" Vorgänge sind für das menschliche Verhalten und Wohlbefinden von größter Bedeutung und laufen – entgegen Skinners Meinung – nicht nach den gleichen Gesetzen ab wie offene, körperliche. 2. Verhaltenskontrolle beruht beim Menschen auch auf „Selbstkontrolle" und diese auf kognitiven und emotionalen Prozessen.

1. Die Bedeutung „verdeckter" und „kognitiver" Vorgänge

Daß „Kognitionen", Vorgänge, die irgendwie mit „Kenntnis" von einem Objekt zu tun haben – Vorstellungen, Gedanken, Erinnerungen, Erwartungen (indirekt auch Gefühle) – menschliches Verhalten bestimmen können und darum anzunehmen sind, obwohl sie einer Fremdbeobachtung nicht direkt zugänglich („verdeckt") sind, wird nach behavioristischer Grundüberzeugung dann plausibel, wenn ein Individuum bei gleichbleibenden Umweltreizen und gleicher organischer Bedürfnislage verschieden reagiert. Denn eine solche Verhaltensänderung ist nicht mehr durch eine Veränderung der Situation, sondern nur noch durch eine Änderung innerhalb des Organismus (Persönlichkeit), und zwar durch eine nichtphysiologische, zu erklären: durch Informationsverarbeitung, Denken, Erwarten, Bewerten. *Kognitions- und subjektbedingte Verhaltensänderungen* dieser Art wurden in Phänomenen wie den folgenden immer deutlicher.

a) *Lernen am Modell*

Höher entwickelte Tiere und vor allem (und auf spezifische Weise) der Mensch lernen viele Verhaltensweisen nicht durch eigenen Versuch und Irrtum, sondern durch Beobachtung und Nachahmung eines erfolgreichen Artgenossen. Dank diesem „stellvertretenden" „Lernen ohne Versuch" (A. Bandura) kann der Mensch in kürzerer Zeit und ohne tödliche Folgen zu riskieren so komplexe Fertigkeiten wie Feueranzünden, Schwimmen oder Operieren erwerben. Aber auch soziale Verhaltensweisen wie geselligen oder aggressiven Umgang mit anderen und auch emotionale Veränderungen wie den Aufbau oder Abbau von Ängsten kann er durch die Beobachtung einer geselligen oder aggressiven, einer ängstlichen oder furchtlosen Modellperson lernen. So konnte man bei Kindern die Angst vor Hunden dadurch abschwächen, daß man sie in einem Film eine Person sehen ließ, die immer bedrohlichere Interaktionen mit Hunden ausführte.

Solches am Modell gelerntes Verhalten wird zwar nur beibehalten, wenn es sich als erfolgreich erweist, also operant verstärkt wird. Daß es aber überhaupt in seiner komplexen Form übernommen und versucht wird, beruht – wenigstens bei vielen typisch menschlichen Nachahmungen – auf *Informationsverarbeitung* und damit auf kognitiven Vorgängen: Der „Beobachter" erkennt am Verhalten der Modellperson, welche anzustrebenden oder zu vermeidenden Folgen ein bestimmtes

Verhalten haben kann und wird auf diese Weise zunächst nur „stellvertretend", am Beispiel des anderen und sozusagen im Geiste, verstärkt. Die überzeugendste Deutung des Modellernens bietet darum nicht eine S-R-Theorie, sondern A. Banduras „sozial-kognitive Lerntheorie" (siehe unten sowie M. J. Mahoney 1977, 55–61).

b) *Lernen mit Bewußtheit*

Während Vertreter einer nicht-vermittelnden Lerntheorie behaupten, Bewußtheit sei zum Lernen nicht notwendig, ist heute auch experimentell erwiesen, daß Bewußtheit – operational definiert als Fähigkeit der Versuchsperson, die Konditionierungszusammenhänge, denen sie ausgesetzt wird, zu verbalisieren oder zu beschreiben – das Lernen des Menschen wesentlich beeinflußt (J. M. Notterman u. a. 1952; C. D. Spielberger/ L. D. DeNike 1966; A. Bandura 1969). Diesen Einfluß müßte auch ein Psychologe anerkennen, der alle Verhaltensänderungen auf klassische Konditionierung und Löschung zurückführen wollte. Koppelt man nämlich beispielsweise einen Ton mit einem schmerzhaften Elektroschock und untersucht man, wie bei den folgenden Durchgängen die angelernten Herzreaktionen wieder verschwinden, so zeigt sich, daß dies bei jenen Versuchspersonen am schnellsten geschieht, denen man zuvor sagte, daß die Schocks nicht fortgesetzt würden oder daß sie sie durch das Drücken auf einen Knopf vermeiden können – während die Nicht-Informierten ihre Angst langsamer verlernen.

c) *Reiz- und Reaktionsänderung durch Denken und Vorstellen*

Wie eine Situation wirkt, hängt offensichtlich nicht allein von der bisherigen Konditionierungsgeschichte (mit ihren Generalisierungen und Unterscheidungen) ab, vielmehr kann ein Reiz auch in hohem Maß kognitiv, durch Selbstinstruktion und eigenes Denken und Vorstellen in eine neue Richtung umgedeutet und umgewandelt werden.

W. Mischel u. a. (1972) haben untersucht, wie lange Vorschulkinder still und allein auf einem Stuhl sitzen und eine bevorzugte belohnende Befriedigung aufschieben können, ohne daß sie durch eine Klingel anzeigen, daß sie die Wartezeit beenden und sich mit einer weniger bevorzugten, aber unmittelbar erhältlichen Befriedigung begnügen wollen. Ergebnis: Ein und dasselbe Kind, das beim einen Versuch kaum eine halbe Minute warten kann, kann dies bei einem anderen Versuch wenige Wochen früher oder später wesentlich länger, wenn es zu bestimmten kognitiven Prozessen angeregt wird. Liegt die unmittelbare, aber weniger bevorzugte Belohnung (z. B. Brezeln oder türkischer Honig) vor seinen Augen, so fällt ihm das Warten schwer. Doch kann es lange warten, wenn man es dazu anleitet, sich den (mit Puderzucker bestreuten) türkischen Honig als runde weiße Wolke, als Baumwollkugel oder als abstraktes Farbbild vorzustellen. Umgekehrt wird das Wartenkönnen stark verkürzt, wenn man dem Kind die Anweisung gibt, vor allem an die Konsumqualitäten (das Süße, das Kauen usw.) zu denken. Solche Reiztransformation ist also möglich, wenn auch nur begrenzt wirksam: Ein Erwachsener wird sich auf diese Weise kaum das Rauchen oder Trinken abgewöhnen können.

Reiz- und Reaktionsveränderung durch Denken und Vorstellen erweist sich gerade in einem Paradestück der Verhaltenstherapie, der von J. Wolpe entwickelten *„systematischen Desensibilisierung"*, als sehr wirkungsvoll. Bei diesem Verfahren werden Angstreaktionen (Tierphobien, Prüfungs-

angst usw.) dadurch abgebaut, daß der Patient angsterregende Situationen zu einer Hierarchie ordnet und sich dann in entspanntem Zustand und in aufsteigender Reihenfolge diese Situationen vorstellt. Gegen Wolpes Erklärung, hier würden angstauslösende Reize neu und rein physiologisch mit angsthemmenden Entspannungszuständen gekoppelt (konditioniert), spricht die Beobachtung, daß die Entspannung nur eine fördernde, die Vorstellungstätigkeit aber eine notwendige Bedingung für den Therapieerfolg ist (M. J. Mahoney 1977, 92).

d) *Attribution und rational-emotive Therapie*

Daß das „operante" Verhalten des Menschen anders als das Hantieren von Thorndikes Katzen oder das Picken von Skinners Tauben auch von so etwas Kognitivem wie Überzeugungen beeinflußt wird, geht auch aus der folgenden sozialpsychologisch und klinisch gut belegten Beobachtung hervor. Das Verhalten eines Menschen wird nicht nur von objektiven Ursachen, sondern auch von der subjektiven Zuweisung oder Wahrnehmung der Ursachen bestimmt: von der *„Kausalattribution"*, die von früheren Erfahrungen, aber auch von gegenwärtigen Informationen und Schlußfolgerungen abhängt (siehe W. Herkner 1980).

Unterscheidet man im Anschluß an J. B. Rotter, ob sich eine Person als aktiven Urheber der sie betreffenden Ereignisse oder eher als passiven Erdulder von unvorhersagbaren und unbeeinflußbaren Umwelteinflüssen betrachtet, ob sie also an „externe" oder an „interne Kontrolle" glaubt, so zeigen sich auch bezeichnende Unterschiede im Verhalten. Personen, die sich stark extern kontrolliert fühlen, sind häufiger in psychiatrischen Kliniken, Gefängnissen oder Randgruppen als Personen mit dem Bewußtsein interner Kontrolle. Ein Patient, der sein Übergewicht, sein übermäßiges Rauchen oder seine Depression einer erblichen und organischen Ursache zuschreibt, wird kaum aktiv etwas daran ändern. Umgekehrt sind Schüler und Studenten, die ihre Leistungen eher persönlicher Begabung und Anstrengung zuschreiben, erfolgreicher als jene, die sie für ein Ergebnis von Zufall und Glück halten, und in manchen Fällen kann man die schlechten Leistungen dadurch verbessern, daß man die irrige Meinung, man sei unbegabt, korrigiert.

Verhaltenswirksam und therapeutisch bedeutsam sind aber nicht nur Kausalattributionen, sondern auch *Wertüberzeugungen* bzw. „kognitive Umstrukturierungen" und „rationale Neubewertungen". Auf dieser Beobachtung, die freilich nicht zu einem therapeutischen Allheilmittel verallgemeinert werden darf, bauen verschiedene Formen von „kognitiven" oder Selbstinstruktions-Therapien auf, am entschiedensten die von A. Ellis entwickelte *„rational-emotive Therapie"* (A. Ellis 1978; M. J. Mahoney 1977, 196–213).

A. Ellis, ursprünglich Psychoanalytiker, geht erklärtermaßen von der Grundüberzeugung der antiken Stoa aus, daß Menschen weniger durch die Dinge als durch die Art, wie sie die Dinge betrachten, leiden. (Damit steht er auch Frankls Logotherapie nahe.) Darum legt er dem Klienten als erstes seine diesbezügliche A-B-C-Theorie dar: Angenommen, ein Mann verliert eine gute Stellung (Ereignis A = Aktivierendes Ereignis). Wenn er nun hilflos und deprimiert zu Hause bleibt und keinen gleichwertigen Job sucht, so wäre es ein Irrtum zu meinen, dieses Ereignis C (= Consequence, Folge) folge automatisch

aus A. Vielmehr liegt zwischen A und C der entscheidende Faktor B (= Belief): die irrationale, erlernte Überzeugung, er könne ohne diesen Job nicht leben und sein Verlust sei eine Katastrophe. Ersetzt der Mann diese unvernünftige Überzeugung durch eine rationalere Neubewertung, so wird er weniger von unangemessenen Gefühlen überwältigt werden, sich eher angemessenen Gefühlen hingeben und erfolgreicher handeln.

In einem zweiten Schritt fordert Ellis den Klienten auf, die irrationalen Überzeugungen, die sein Verhalten bestimmen, zu suchen. Dabei hilft er im Lauf von vielen Gesprächen kräftig mit. Der Therapeut regt eine Selbsterforschung des Klienten an. So kann etwa ein Ehepartner – Ellis hat sein Verfahren vor allem in der Eheberatung und -therapie angewandt – nach 20 Beratungsgesprächen zu der Einsicht kommen, daß er durch sein maßloses Bedürfnis nach Zuwendung und Schutz oder auch durch das in unvernünftigen Minderwertigkeitsgefühlen wurzelnde Streben nach Überlegenheit partnerschaftliche Beziehungen verunmöglicht und sich selbst geschadet hat. In einem dritten Schritt fragt sich der Klient, wie er seine früheren irrationalen Ansichten durch rationalere ersetzen kann.

Ellis hat mehrere irrationale Ideen formuliert, die seiner – vielleicht etwas zu vernunftgläubigen – Ansicht nach vielen neurotischen Störungen wie Neid, Haß, Aggression und Minderwertigkeitsgefühl zugrunde liegen können und herauszuarbeiten sind. „Irrglaube Nr. 1: Die Meinung, es sei für jeden Erwachsenen absolut notwendig, von praktisch jeder anderen Person in seinem Umfeld geliebt oder anerkannt zu werden." (Was zur Überforderung seiner selbst und der anderen und damit zur Liebesunfähigkeit führen kann.) „Irrglaube Nr. 2: Die Meinung, daß man sich nur dann als wertvoll empfinden dürfe, wenn man in jeder Hinsicht kompetent, tüchtig und leistungsfähig ist." „Irrglaube Nr. 3: Die Vorstellung, daß es schrecklich und katastrophal ist, wenn die Dinge nicht so sind, wie man sie gerne haben möchte." Diese ausgewählten Beispiele zeigen, daß es in diesen Umstrukturierungen nicht nur um Kausalattributionen, sondern auch um Bewertungen geht.

2. Verhaltenskontrolle als „Selbstkontrolle"

Ähnlich wie das Denken konnte auch das Phänomen *Freiheit* vom klassischen Behaviorismus nie ganz in seine nicht-vermittelnde Lerntheorie eingefügt werden. So mußte Skinner die Möglichkeit einer, wenn auch sehr geringen, „Selbstkontrolle" anerkennen. Der Mensch könne sich beispielsweise, so führt er aus, einer Selbstbestrafung aussetzen (einer aversiven Selbststimulierung), indem er den Gürtel so eng schnalle, daß er sich beim Essen mäßigen müsse, um dem Schmerz zu entgehen. Doch dies bedeutet nach Skinner nur, daß der Mensch die Reizsituation verändert, die sein Verhalten determiniert; ein bestimmter Reiz werde unter bestimmten Bedingungen immer eine bestimmte Reaktion auslösen oder verstärken. Den Druck gegen sich selbst könne ein Mensch auch nur aufrechterhalten (das Lockern des Gürtels also unterlassen), wenn das zu vermeidende Verhalten (Zuviel-Essen) von der Gesellschaft oder einem Arzt bereits mit noch abschreckenderen Folgen als dem Gürtelschmerz, etwa Schuld oder Angst vor Krankheit, bestraft worden sei. Selbstkontrolle hänge ganz von Fremdkontrolle ab.

Skinner stellt auch die Frage, ob eine Person „Selbstverstärkung" empfangen könne – indem sie sich beispielsweise erst wieder gesellschaftliche Kontakte gestatte, wenn sie eine geplante Arbeit abgeschlossen hat (B. F. Skinner 1973, 222f.). Nach eigenem Eingeständnis kann er diesen Vorgang nicht klar als einen

Fall von operanter Verstärkung deuten und bricht darum diesen von ihm erstmals ausgesprochenen Gedanken unvermittelt ab. Sowohl die Annahme einer „Selbstverstärkung" als auch die sie übergreifende Idee einer „Selbstkontrolle" wurden von anderen Verhaltenspsychologen weiterentwickelt (F. Halisch u. a. 1976).

Selbstregulierung (so der allgemeine Begriff) oder *Selbstkontrolle* (wie man klinisch und im Hinblick auf zu verändernde Problemsituationen sagt) im Sinn von Selbstbestimmung und Freiheit ist in verhaltenspsychologisch-empirischer Sicht dann anzunehmen, wenn ein Individuum erwiesenermaßen in Konkurrenz zu fremden Konditionierungseinflüssen (einer bestimmten verführerischen oder abschreckenden Situation oder einer Person) seinem Verhalten eine neue Richtung geben kann, die nur durch subjektiv-kognitive Einflüsse zu erklären ist. Daß dies höchst wahrscheinlich ist, zeigte die Praxis der Verhaltenstherapie, die neben den älteren Verfahren einer externen, physiologischen Beeinflussung immer mehr auch *Methoden der internen und zum Teil ausdrücklich kognitiven Kontrolle, der Selbstkontrolle,* entwickelte. Diese Schwerpunktverlagerung kennzeichnet die neuere Entwicklung der „Aversionstherapie" und der „Verstärkungstherapie".

In der *Aversionstherapie* koppelt man einen Reiz, der unerwünschtes Verhalten (Alkohol- oder Nikotingenuß, perverse sexuelle Befriedigung) auslöst, mit einem unangenehmen Reiz (Bestrafung), damit der „Organismus" das unerwünschte Verhalten meiden lernt; gleichzeitig fördert (verstärkt) man Verhalten, das erwünscht, aber mit dem unerwünschten unverträglich ist. Mit *externer Bestrafung* oder aversiver Fremdkontrolle versuchte man beispielsweise, das Verhalten von Fetischisten zu ändern: Man verabreichte ihnen in dem Augenblick einen Elektroschock, wo sie sich beim Anblick eines Fetischs vorstellten, daß sie onanierten, oder wo sie dies wirklich taten. Nach wiederholten Behandlungen dieser Art verschwand bei mehreren Patienten für kürzere oder längere Zeit der Zwang zum fetischerregten Onanieren, während die heterosexuelle Befriedigung nicht beeinträchtigt wurde.

Mit *interner Bestrafung* oder aversiver Selbstkontrolle (symbolischer, vorstellungsvermittelter Selbstkonditionierung) arbeitet man, wenn man etwa einen homosexuellen Patienten eine sexuelle Begegnung vorstellen läßt, bei der das Abstoßende und Furchterregende überwiegt (z. B. mit einem überaus häßlichen Mann, in der Nähe eines Polizisten).

In der *Verstärkungstherapie* koppelt man einen Reiz, der erwünschtes, aber zu schwach ausgebildetes Verhalten auslöst (z. B. aufräumen, arbeiten, mit jemand sprechen), mit einem angenehmen Reiz (Belohnung), damit dieses Verhalten häufiger auftritt. *Externe Verstärkung* setzt ein Therapeut ein, wenn er beispielsweise mit einem krankhaft schüchternen Patienten ein sogenanntes Token-System festlegt: Für jedes erwünschte Verhalten (einen anderen grüßen, mit ihm sprechen usw. – wenn Schüchternheit zu bekämpfen ist) gibt er ihm ein Token (Spielgeld, Pokerchips, Gutschein), das der Patient gegen ein Gut, das er selbst wählt und das

ihm etwas bedeutet, eintauschen kann – etwa gegen eine Lieblingsspeise oder ein Vergnügen (bei Kindern auch gegen Geld). Tokens bringen gleichzeitig auch Anerkennung von seiten des Therapeuten oder der Therapiegruppe.

Mit *interner Verstärkung* oder *Selbstverstärkung* wird gearbeitet, wenn Therapeut oder Berater nicht mehr Belohnungen und Anerkennungen verabreichen, sondern den Klienten zu einem Selbstveränderungs- und Selbstverstärkungsprogramm anleiten. (Als gemeinverständliche Einführung siehe D. Watson / R. Tharp 1975.) Der Klient muß zuerst überlegen, wie er in kleinen Schritten das ihm schwerfallende, erwünschte Verhalten anstreben kann. (Beispielsweise: zuerst eine Stunde lang studieren, wenigstens einen beliebten Stoff – dann zwei Stunden pro Tag – dann eine Stunde lang einen unbeliebten Stoff usw.) Dann muß er Verstärker suchen, die ihm wirklich eine Belohnung und einen Anreiz bedeuten. Nun schließt er einen Vertrag mit sich selbst, daß er sich die erste Ration an Belohnung erst geben wird, wenn er nach einer Woche den ersten Schritt verwirklicht hat; daß er sich die zweite Ration erst beim zweiten Schritt gewähren wird usw. Er muß sich jede Woche kontrollieren und, falls er nicht weiterkommt, das Programm anpassen.

Seit den 60er Jahren erhoffen sich viele Verhaltenstherapeuten sowohl von der internen Bestrafung als auch von der internen Verstärkung dauerhaftere Wirkungen als von externer Kontrolle. Der Therapeut – dessen Beeinflussung übrigens auch bei externen Verfahren vom Patienten immer gesucht und gewollt, also immer ein Stück weit Selbstkontrolle ist – leitet den Patienten im wesentlichen nur noch zur *Selbstkontrolle* an. Nun arbeitet auch interne oder Selbstkontrolle ohne Zweifel mit klassischer und operanter Konditionierung. Aber sie tut dies – und das ist das spezifisch Menschliche und Freie an ihr – *in eigener Regie, aus eigenem Entschluß* und aufgrund der Kenntnis und des Arrangements von Wirkzusammenhängen, die großenteils sogar rein vorstellungsmäßig sind. Der Mensch kann also auch sein eigener Verstärkungsagent sein – und zwar aufgrund kognitiver Prozesse.

Selbststeuerung durch Selbstbewertung und Selbstverstärkung

F. H. Kanfer / P. Karoly (1972) hielten es für notwendig, über Skinners Minimalerklärung hinauszugehen und eine Selbstkontrolle anzunehmen, die – allerdings nur vorübergehend, nämlich in Konflikten und Gefahren – Selbstbestimmung ermöglicht und auf drei eindeutig verdeckten, nicht direkt beobachtbaren Vorgängen beruht: 1. Selbstbeobachtung 2. Selbstbewertung 3. Selbstverstärkung. Zeigt einem die Selbstbeobachtung, daß man sich seiner Norm entsprechend verhalten hat, so kann man sich selbstbewertend sagen: „Ich war gut" und dadurch Selbstverstärkung erfahren. Für diese Autoren bedeutet dies allerdings keine eigenständige Wertung, sondern nur eine verbale Reaktion, die durch die Belohnungen der Umwelt zum Verstärker geworden ist und verinnerlicht wurde.

Dem widerspricht aber die Beobachtung, daß Menschen auch in einer gewissen Unabhängigkeit von ihrer früheren oder gegenwärtigen Umgebung *eigene, verhältnismäßig bleibende Interessen und Motive* entwickeln und überhaupt Ziele nicht erst dank materieller Belohnung und sozialer Anerkennung, sondern *um ihrer selbst willen,* aus subjekt- und sacheigener (interner und intrinsischer) Motivation, anstreben können. So scheint bei Kindern das Neugier- und das Leistungsmotiv in vielen Fällen nicht weniger stark zu sein als das Bedürfnis nach Belohnung und Anerkennung. Seit P. London Personen befragt hat, die unter der Naziherrschaft trotz Gefahr für das eigene Leben und ohne mit materieller Belohnung rechnen zu können Juden gerettet haben, und seit J. Aronfreed und andere in Experimenten die Altruismusbereitschaft von Kindern erforscht haben, gilt auch uneigennützige Hilfsbereitschaft als eigenständiges Motiv dieser Art.

Solche Selbststeuerung beruht wesentlich auf affektiv-kognitiven *Wertungs- und Selbstbewertungsprozessen,* die nach W. Mischel, A. Bandura, J. Aronfreed und H. Heckhausen unmittelbar motivieren können und eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der eigenen Sozialisation und gegenwärtigen Fremdkontrolle ermöglichen. Durch Wertungen kann der einzelne – in Auseinandersetzung mit dem Wertsystem, das die Umgebung faktisch oder verbal, geschlossen oder pluralistisch vertritt – selbstgesetzte Normen entwickeln. Er betrachtet sie als Maßstäbe, die für sein Selbstwertgefühl verbindlich sind. Darum kann er sein Verhalten daran messen, ob es diesen Ansprüchen an sich selbst genügt oder nicht. Dies berührt aber sein Selbstwertgefühl, weil dadurch Stolz oder Scham, Selbstverstärkung oder Selbstbestrafung ausgelöst werden. Insofern sind Motive Selbstverstärkungssysteme; Selbstverstärkung und Wertung befähigen aber zu freiem, einsichtsgeleitetem Handeln.

Die mit der „kognitiven Wende" gewonnenen Erkenntnisse hat A. Bandura (und ähnlich W. Mischel) in seiner *„sozial-kognitiven Lerntheorie"* am befriedigendsten miteinander in Beziehung gesetzt. Ihre zentralen Annahmen besagen, vereinfacht, folgendes: Der Mensch lernt die meisten Verhaltensweisen nicht durch Versuch und Irrtum, sondern durch Beobachtung und Nachahmung. Er reagiert aber nicht mechanisch auf beobachtete Hinweisreize, weil er viele Modelle nicht oder nur teilweise nachahmt. Vielmehr nimmt der menschliche Beobachter Informationen auf und verarbeitet sie symbolisch-kognitiv, indem er aus dem Beobachteten auswählt und folgendes bevorzugt: 1. Das, was bei ihm selbst schon verstärkt wurde; 2. das, was er beim Modell als erfolgreich wahrgenommen hat (was stellvertretend verstärkt wurde); 3. das, was er in seiner vorwegnehmenden *Selbstbewertung* als wertvoll beurteilt und als mögliche *Selbstverstärkung* betrachtet. Nur so sei erklärbar, daß ein Mensch ein Verhalten beibehält, obwohl ihn die Umwelt dafür nicht belohnt, sondern benachteiligt.

Bandura meint damit nicht idealistisch, menschliches Verhalten sei nur selbst bestimmt, aber auch nicht milieutheoretisch, es sei nur umweltbestimmt. Vielmehr wirken Umwelt und Einzelperson in „reziprokem Determinismus" aufeinander ein. „Menschen sind partiell frei ... Die Anwendung von Selbstkontrolltechniken beweist, daß Menschen in der Lage sind, ihre Handlungen auf hoch bewertete Ziele zu lenken ... Die Behauptung von Umweltdeterministen, daß Menschen ausschließlich durch äußere Kräfte kontrolliert würden, verträgt sich nicht mit ihrer Empfehlung, die Gesellschaft mit Hilfe der Psychotechnologie umzugestalten" (A. Bandura 1979, 202f.).

II. Von der methodologischen Beschränkung auf naturwissenschaftlich Beobachtbares zur Erforschung selbstbeobachteten, „verdeckten" Verhaltens

In *methodologischer* Hinsicht war der radikale Behaviorismus auch ein radikaler Operationalismus und Empirismus. Mit Berufung auf den Physiker P. W. Bridgman (1927) erklärte er, eine objektive, wissenschaftliche Psychologie dürfe nur Begriffe und Aussagen zulassen, die von unabhängigen Beobachtern durch konkrete und wiederholbare „Operationen" (Experimente mit Messungen) realisiert und intersubjektiv überprüft werden können. Beobachtbar in diesem naturwissenschaftlichen Sinn seien aber nur *„Verhaltensweisen"* (behaviors) von Organismen und Zusammenhänge zwischen ihnen; abgelehnt wurde jegliche Form von *Selbstbeobachtung* (Introspektion), die in der klassischen, „mentalistischen" Psychologie W. Wundts als eigenständige Erkenntnisquelle neben dem Experiment anerkannt war. Damit wurde die Annahme von Phänomenen der inneren (Bewußtseins-)Erfahrung – von Motiven, Gefühlen, Willensregungen, Gedanken – prinzipiell als unwissenschaftlich betrachtet und ausgeschlossen.

Skinner anerkennt zwar, daß es „verdeckte", nicht-öffentliche, also nur indirekt erschließbare Reaktionen wie inneres Sprechen zu sich selbst gibt. Doch können seiner Ansicht nach „innere Zustände" wie „Angst" oder „Hunger" ein bestimmtes Verhalten (etwa Flucht oder Diebstahl) nur erklären, wenn die beobachtbaren Bedingungen, die direkt zu dem angeblich angst- oder hungermotivierten Verhalten führen, angegeben werden. Werden diese aber angegeben, so reichen sie für eine funktionale und kausale Erklärung, das heißt für eine Vorhersage und Kontrolle, aus. Wissenschaftliche Psychologie müsse sich auf die Beschreibung quantitativer Zusammenhänge zwischen beobachtbaren Verhaltensweisen beschränken, auf *„deskriptive Verhaltensanalyse"*, die nur fragt, unter welchen Bedingungen die Wahrscheinlichkeit zu- oder abnimmt, daß ein bestimmtes Verhalten auftritt. Sie darf nicht fragen, welcher „Absicht" ein Verhalten entspringe, welche „Bedeutung" eine Situation für jemanden habe und ob „Aggressivität" oder „Intelligenz" das charakteristische, bleibende Merkmal einer Person sei. Diese Begriffe verschleierten ohnehin meistens nur den Zusammenhang zwischen dem Verhalten und bestimmten Situationsfaktoren, der „mit physikalischen Begriffen" beschrieben werden könne. „Die Vorgänge, die auf den Organismus einwirken, müssen mit naturwissenschaftlicher Sprache beschrieben werden können" (B. F. Skinner 1973, 42). Damit legt er bereits durch seine Forschungsmethode fest, daß er den Menschen nur als Verhaltenssystem ohne Bewußtsein und ohne Selbststeuerung betrachten will – von außen, wie ein Physiker: „Es geht buchstäblich darum, Verhaltenserklärungen von innen nach außen zu verlegen" (1978, 279).

Gegen diese physikalistische Form von Operationalismus betonen kognitive Verhaltenspsychologen wie W. Mischel, M. J. Mahoney und andere, eine Situation sei wesentlich durch die *Bedeutung*, die ihr ein Subjekt verleiht, zu definieren – *nicht einfach subjekt-unabhängig*, etwa durch die an einem Ort zu gegebener Zeit registrierbaren Reize wie Futtermenge, Elektroschocks von bestimmter Stärke oder eine Liste sinnloser Silben. Situation sei die von einer Person vorgenommene Kodierung von Reizen oder Informationsverarbeitung. „Ein Individuum reagiert – nicht auf eine *reale* Umwelt, sondern auf eine *wahrgenommene* Umwelt" (M. J. Mahoney 1977, 16).

Der Kliniker kann eine Störung, der Sozialpsychologe zwischenmenschliches Verhalten nur diagnostizieren, voraussagen und verändern, wenn er auch direkt nach den Kognitionen fragt, die für bestimmte Situationseinschätzungen verantwortlich sind und das Verhalten steuern. Die Hierarchie der Ängste, die bei der systematischen Desensibilisierung aufzustellen ist, kann nur durch direkte Information von seiten des sich selbst beobachtenden Patienten erfaßt werden. Weshalb ein Kind mit jüngeren Kindern aggressiv, mit Erwachsenen aber kooperativ umgeht, kann nur ermittelt werden, wenn man auch die Erfolgserwartungen, von denen es dabei geleitet wird, erforscht.

Bedeutungen, Erwartungen, Wertungen und Strategien sind aber nur zu erfassen, wenn die Versuchsperson zu einer *Introspektion und Verbalisierung* angeleitet wird. Damit wird die grundsätzliche Forderung, psychologische Begriffe „operational" zu definieren, nicht verworfen, wohl aber differenziert. Operationalisierung muß im psychologischen Bereich – etwa bei Einstellungsmessungen durch Fragebogen – anders versucht werden als in der Physik und darf Introspektion und Selbstverbalisierung nicht ausschließen. Solche subjektive Angaben sind zwar immer Selbsttäuschungen ausgesetzt und schwer zu verallgemeinern, doch können kognitive Zwischenprozesse und damit viele Vorhersagen und kohärentere Erklärungen von Verhalten ohne sie nicht formuliert werden. So mußte auch R. Carnap, der zunächst eine „Psychologie in physikalischer Sprache" gefordert hatte, später die Introspektion als legitime Erkenntnisquelle neben der äußeren Beobachtung anerkennen.

Geist und Freiheit neu formulieren

Methodologisch haben also viele Verhaltenspsychologen anerkannt, daß die von ihnen mit Recht geforderte objektive Beobachtbarkeit bei der Erforschung menschlichen Verhaltens die subjektive und kognitive Komponente weder ausklammern darf noch muß, daß *verhaltensorientierte* Psychologie auch *kognitions- und emotionsorientiert* sein muß. Dasselbe gilt auch in *anthropologischer* Hinsicht: Ein Großteil menschlichen Verhaltens kann nur durch eine Lerntheorie erklärt werden, die neben den Mechanismen der klassischen und operanten Konditionierung auch Lernarten annimmt, die kognitive Informationsverarbeitung, Bewußtsein und freie Wertung einschließen. Hinter diese Erkenntnis kann die humanpsychologische Forschung in Zukunft nicht mehr zurück; vielmehr wird es ihre Aufgabe sein, innerhalb dieses vermittelnden Lernmodells weiterzuforschen.

Dies bedeutet, daß das traditionelle *Leib-Seele-Problem psychologischerseits keineswegs erledigt* ist – schon gar nicht im Sinn eines materialistischen Monismus. Im Gegenteil: Die Frage stellt sich buchstäblich neu. Sie kann nicht mehr einfach durch die Rückkehr zur alten Bewußtseinspsychologie beantwortet werden, so als

wäre die ganze behavioristische Bewegung nur ein Irrweg gewesen. Die Verhaltenspsychologie erfordert vielmehr eine *Neuformulierung und Neubegründung der Phänomene „Geist" und „Freiheit"*. Diese muß der Umweltbedingtheit gerecht werden, wie sie mit der Evolution des Menschen und mit der Lerngeschichte und jeweiligen Situationsabhängigkeit des Individuums gegeben ist – aber auch den Anteil an Selbstbestimmung einbeziehen, der Verhalten zur Interaktion mit einer objektiven Umwelt macht.

Geist und Freiheit könnten als Fähigkeit zu affektiv-kognitiver Informationsverarbeitung, Reiztransformation, Wertung und Selbstregulierung inmitten und trotz einer Vielzahl von determinierenden Mechanismen und Bedingungen verständlich werden. So wäre auch auf neue Weise einsichtig zu machen, daß Geist nicht funktionalistisch auf Problemlösung im Dienst physiologischer Bedürfnisbefriedigung und Überlebenssicherung reduziert werden darf, sondern auch die Frage nach um ihrer selbst willen anstrebbaren Werten (Sinn), nach Wahrheit und auch nach den metaphysisch-religiösen Möglichkeitsbedingungen seiner Wirklichkeits- und Sinnerfahrungen einschließt – daß er auch nicht-instrumentelle Vernunft (M. Horkheimer), kritische Rationalität und Wertorientierung sein kann.

Literatur: A. Bandura, Principles of Behavior Modification (New York 1969); Lernen am Modell (Stuttgart 1976); Sozial-kognitive Lerntheorie (Stuttgart 1979); *T. Borsche u.a.,* Leib-Seele-Verhältnis, in: Hist. Wb. d. Philosophie, Bd.5 (Darmstadt 1980) 186–206; *P. W. Bridgman,* The Logic of Modern Physics (New York 1927); *A. Ellis,* Die rational-emotive Therapie (München 1978); *F. Halisch, J. Butzkamm, N. Posse,* Selbstbekräftigung. I. Theorieansätze und experimentelle Erfordernisse, in: Zschr. f. Entwicklungspsych. u. Päd. Psych. 8 (1976) 145–164; *H. Heckhausen,* Motive und ihre Entstehung, in: F. Weinert u.a., Funk-Kolleg Pädagogische Psychologie, Bd.1 (Frankfurt 1974) 133–171; Motivation und Handeln (Berlin 1980); *W. Herkner* (Hrsg.), Attribution – Psychologie der Kausalität (Bern 1980); *F. H. Kanfer, J. S. Philipps* (Hrsg.), Lerntheoretische Grundlagen der Verhaltenstherapie (München 1975); *F. H. Kanfer, P. Karoly,* Self-Control: A Behavioristic Excursion into the Lion's Den, in: Behavior Therapy 3 (1972) 398–416; *M. J. Mahoney,* Kognitive Verhaltenstherapie (München 1977); *G. A. Miller, E. Galanter, K. Pribram,* Plans and the Structure of Behavior (New York 1960); *W. Mischel,* Personality and Assessment (New York 1968); Toward a Cognitive Social Learning Reconceptualization of Personality, in: Psychological Review 80 (1973) 252–283; *W. Mischel, E. B. Ebbesen, A. R. Zeiss,* Cognitive and Attentional Mechanisms in Delay of Gratification, in: Journal of Personality and Social Psychology 21 (1972) 204–218; *J. M. Notterman, W. N. Schoenfeld, P. J. Bersh,* A Comparison of Three Extinction Procedures Following Heart Rate Conditioning, in: Journal of Abnormal and Social Psychology 47 (1952) 674–677; *L. Oeing-Hanhoff u.a.,* Geist, in: Wb. d. Philosphie, Bd.3 (Darmstadt 1974) 154–204; *L. J. Pongratz,* Leib-Seele-Problem, in: Lexikon der Psychologie, Bd.2 (Freiburg 1976) 416–418; *H. Reinecker,* Das Paradigma der Selbstkontrolle als Überwindung der Kontroverse zwischen Behaviorismus und Humanismus, in: Anthropologische Aspekte der Psychologie, hrsg. v. D. Rüdiger u. M. Perrez (Salzburg 1979) 104–118; *C. Sanders,* Die behavioristische Revolution in der Psychologie (Salzburg 1978); *B. F. Skinner,* Jenseits von Freiheit und Würde (Reinbek 1972); Wissenschaft und menschliches Verhalten (München 1973); Futurum zwei. „Walden Two" (Reinbek 1972); Die Funktion der Verstärkung in der Verhaltenswissenschaft (München 1974); Was ist Behaviorismus? (Reinbek 1978); *C. D. Spielberger, L. D. DeNike,* Descriptive Behaviorism Versus Cognitive Theory in Verbal Operant Conditioning, in: Psychological Review 73 (1966) 306–326; *E. C. Tolman,* Purposive Behavior in Animals and Men (New York 1932); There is More Than One Kind of Learning, in: Psychological Review 56 (1949) 144–156; *D. Watson, R. Tharp,* Einübung in Selbstkontrolle (München 1975); *J. B. Watson,* Psychology as a Behaviorist Views It, in: Psychological Review 20 (1913) 158–177; Behavior: An Introduction to Comparative Psychology (New York 1914); Der Behaviorismus (Berlin 1930); *J. Wolpe,* Praxis der Verhaltenstherapie (Bern 1972); *H. Zeier* (Hrsg.), Pawlow und die Folgen. Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd.4 (München 1978); *E. Zellinger,* Die empirische Humanwissenschaft im Umbruch (München 1979).

Bruno Hipler SJ

Trendwende in der Erwachsenenbildung

Als der Deutsche Bildungsrat im Jahr 1970 seinen Strukturplan für das Bildungswesen herausgab und die Weiterbildung zum gleichberechtigten vierten Bereich des öffentlichen Bildungswesens deklarierte, wurde das von manchen Theoretikern der Erwachsenenbildung euphorisch begrüßt. Mit Recht erwartete man dadurch eine Aufwertung der Weiterbildung und eine verstärkte finanzielle Förderung. Die verhängnisvolle neuhumanistische Kluft zwischen Bildung und Ausbildung – zwischen Persönlichkeitsbildung und beruflicher Fortbildung – sollte offiziell überwunden werden, und die Erwachsenen sollten endlich realistisch auf ihre Aufgaben in unserer wissenschaftsorientierten, hochindustrialisierten Gesellschaft vorbereitet werden.

Negative Auswirkung des Strukturplans

Neben all dem Guten, das dieser Strukturplan mit sich brachte, vollzog sich dadurch jedoch zunächst eine immer stärkere Verlagerung der gesamten Erwachsenenbildung auf die effektiv planbare berufliche Weiterbildung. Schon die terminologische Neuordnung weist in diese Richtung. Weiterbildung, die bisher fast synonym zur beruflichen Fortbildung verstanden wurde, wird nun im Strukturplan zum Oberbegriff für den gesamten quartären Bildungsbereich umfunktioniert, der „Fortbildung, Umschulung und Erwachsenenbildung“ [1] umfaßt. Ferner erklärt der Strukturplan: „Weiterbildung als Fortsetzung oder Wiederaufnahme früheren organisierten Lernens bildet mit vorschulischen und schulischen Lernprozessen ein zusammenhängendes Ganzes.“ [2] Schon im Strukturplan wird daher das Besondere der Erwachsenenbildung gegenüber den „schulischen Lernprozessen“ nicht genügend herausgearbeitet oder gebührend hervorgehoben. Damit unsere Industriegesellschaft auch in Zukunft funktioniert, sollen möglichst alle Erwachsenen ihr ganzes Leben lang weiterlernen. Aufgabe der institutionalisierten Weiterbildung wäre es demnach, das Weiterlernen der Erwachsenen so ähnlich wie das öffentliche Schulwesen zu organisieren, durch Effektivitätskontrollen gründlich zu überprüfen und immer perfekter zu planen.

Aber der Strukturplan wollte nur die großen Linien des neuen Bildungswesens aufzeigen; die genaueren Ausführungen, die Planung des neustrukturierten Bildungswesens, sollte der im Jahr 1973 veröffentlichte Bildungsgesamtplan der

Bund-Länder-Kommission bringen. Von diesem Bildungsgesamtplan erwarteten daher manche Theoretiker mehr als er leisten konnte, wenn er nicht der Gefahr der technokratischen Verplanung erliegen sollte. Einige Theoretiker, wie W. Schulenberg und andere, brachten ihre Enttäuschung über den Bildungsgesamtplan auch deutlich zum Ausdruck. So heißt es gleich in der Einleitung ihrer 1975 herausgegebenen Schrift mit dem Titel „Strukturplan für den Aufbau des öffentlichen Weiterbildungssystems in der Bundesrepublik Deutschland" (Köln 1975, 1): „Der Plan bestätigt zwar, daß das Ziel aller Maßnahmen der ‚Auf- und Ausbau eines Weiterbildungssystems zu einem Hauptbereich des Bildungswesens als öffentliche Aufgabe' sei, aber strukturierte Planungen und praktikable Maßnahmen werden dafür nicht entwickelt. Abgesehen von bestimmten globalen Bedarfsschätzungen enthält der Bildungsgesamtplan vor allem eine Reihe von Empfehlungen zur Kooperation im Weiterbildungsbereich, die ihrer Natur nach eher einem Verzicht auf öffentliche Planung nahekommen."

Heute, nachdem in den letzten acht Jahren die Klagen über die Verschulung der Erwachsenenbildung immer stärker wurden, zeigt es sich, daß die Bund-Länder-Kommission Glück gehabt hat, als sie sich auf einen technokratischen Plan für den Aufbau des öffentlichen Weiterbildungssystems in der Bundesrepublik Deutschland nicht einigen konnte. Sonst wäre der Bildungsgesamtplan durch den neuen Trend zur Teilnehmerorientierung hin heute genauso überholt wie die erwähnte Schrift von Wolfgang Schulenberg und den fünf anderen Theoretikern der Weiterbildung.

Um ein flächendeckendes Weiterbildungsangebot zu planen, forderten diese Theoretiker in einem Vierstufenplan z. B. für die Stufe A, die erste Nachholstufe: „Durch intensive Maßnahmen ist in allen Orten und Regionen der Bundesrepublik ein öffentliches Angebot an Weiterbildungskursen in einer Dichte von mindestens 100 Unterrichtseinheiten auf 1000 Einwohner zu ermöglichen. Dieses Angebot ist unabhängig von der zunächst anzutreffenden manifesten Nachfrage aufzubauen und vorzuhalten. Mit gezielten Maßnahmen zum Abbau von sozialen und curricularen Defiziten in der Weiterbildung ist zu beginnen" (28). Ähnlich heißt es dann in der Nachholstufe B: „Die gezielte Arbeit am Abbau von sozialen und curricularen Defiziten ist fortzusetzen" (29). In der Stufe C wird dann geplant: „In etwa zwei Jahren nach Erreichung der Nachholstufe B soll in allen Teilen der Bundesrepublik die Versorgung der Bevölkerung durch öffentliche Weiterbildungszentren mit einem Kursangebot von 300 Unterrichtseinheiten auf 1000 Einwohner sichergestellt sein ... Im übrigen ist auf dem Stand der Stufe C verstärkte Hinwendung zum Abbau der sozialen und curricularen Defizite möglich und erforderlich" (29). Verdächtig schon ist die Art und die Selbstverständlichkeit, mit der hier zwar für die Teilnehmer und zur „Versorgung der Bevölkerung", aber ohne die Optionen und Entscheidungen der potentiellen Teilnehmer zu berücksichtigen, Gesamtpläne für die Weiterbildung mündiger Menschen gefordert werden. In diesem Plan

„für den Aufbau des öffentlichen Weiterbildungssystems" wird die Teilnehmerorientierung praktisch ignoriert. Das war noch im Jahr 1975.

Der neue Trend zur Teilnehmerorientierung

Seitdem hat sich einiges geändert. Der neue Trend von der einseitigen Wissenschaftsorientierung zur Teilnehmerorientierung in der Erwachsenenbildung wurde auch durch die Veröffentlichung des Club of Rome begünstigt, der eine weitverbreitete Kritik am einseitig technokratischen Wissenschafts- und Fortschrittsglauben spektakulär zum Ausdruck brachte. Für die Erwachsenenbildung besonders interessant unter diesen Veröffentlichungen ist wohl: Das menschliche Dilemma, Zukunft und Lernen, hrsg. v. A. Peccei, dem Präsidenten des Club of Rome (München 1979). In diesem „Bericht für die achtziger Jahre" werden einige Schwachstellen im vorhandenen Bildungswesen deutlich hervorgehoben: „Wir sind der Meinung, daß die meisten Schwierigkeiten in heutigen Lernprozessen auf die Vernachlässigung des Sinnbezuges zurückzuführen sind" (50). Die ethische Dimension wird vom Club of Rome nicht nur in ihrer Bedeutung für die Bildung des einzelnen, sondern auch als besonders wichtig zur Vermeidung einer weltweiten Katastrophe durch blinden Wissenschafts- und Fortschrittsglauben hervorgehoben. „Das bedeutsamste Element des Lernens sind die *Werte*" (73). Die Vernachlässigung der wissenschaftlich nicht uniform vermittelbaren ethischen Dimension wird als Grundübel der vergangenen Jahre gebrandmarkt und eine weltweite Katastrophe vorausgesagt, wenn die Kursänderung vom naiven Wissenschafts- und Fortschrittsglauben zu verantwortungsbewußten Entscheidungen nicht gelingt. Die Neubewertung der Werte ist für das vom Club of Rome geforderte „innovative Lernen" unerläßlich; denn „Werte wurden entweder aus der positivistischen Wissenschaft entfernt oder aus der behavioristischen Lernkonzeption ausgemerzt" (73). Die Neuentdeckung der Bedeutung der pluralen ethischen Dimension ist für das innovative Lernen kennzeichnend:

„Durch die Bedeutung, die die Wertvorstellungen spielen, unterscheidet sich das tradierte vom innovativen Lernen. Das tradierte Lernen neigt dazu, die Werte zu ignorieren, die nicht in den gesellschaftlichen oder politischen Strukturen, deren Erhaltung es dienen soll, enthalten sind, es neigt sogar dazu, seine eigenen Werte im Verborgenen zu halten und sie nicht zu exponieren. Aber erst die Spannung, die dadurch entsteht, daß wir zwischen mehrfachen Wertsystemen wählen müssen, bewirkt, daß wir lernen. Das ist ein dramatischer und stimulierender Prozeß, den fast jeder Mensch schon erfahren hat: Wenn die eigenen Werte bedroht sind, ist man bereit, zu lernen. Von diesem Standpunkt aus kann man sagen, Werte seien die echten Fermente der Lernprozesse" (74).

Diese Neuentdeckung der in der Autonomie des Subjekts verwurzelten ethischen Dimension war mitbeteiligt an einer weitverbreiteten Neuentdeckung des Subjekts der Erwachsenenbildung, so daß die Notwendigkeit der Teilnehmerorientierung heute beinahe allgemein anerkannt wird. Dazu bemerkt H. Tietgens

in dem von der Pädagogischen Arbeitsstelle des Deutschen Volkshochschulverbands im Jahr 1980 herausgegebenen Sammelband mit dem Titel „Teilnehmerorientierung und Selbststeuerung in der Erwachsenenbildung" (Braunschweig 1980, 1): „Wer heute in die Literatur zur Erwachsenenbildung schaut, stößt allenthalben darauf, daß Teilnehmerorientierung als erwachsenendidaktisches Grundprinzip ausgegeben wird." Das ist richtig, aber es ist nur die halbe Wahrheit; denn diese Teilnehmerorientierung wird heute nicht nur als ein Grundprinzip der Didaktik in der Erwachsenenbildung ausgegeben, sondern darüber hinaus als ein lange Zeit vernachlässigtes Grundprinzip der Erwachsenenbildung überhaupt – also nicht nur ihrer Methodik und Didaktik, sondern auch ihrer Anthropologie[3].

Es geht bei der Teilnehmerorientierung also nicht nur darum, wie Mitarbeiter in der Erwachsenenbildung zentral geplante Curricula – geschlossene oder offene – didaktisch geschickt den Teilnehmern beibringen, indem sie sich dafür am Teilnehmer orientieren. Es geht auch nicht nur darum, von den „wissenschaftlich ausgemachten Bedürfnissen" der Erwachsenen auszugehen und dementsprechend Curricula für die Erwachsenenbildung auszuarbeiten. Teilnehmerorientierung besagt mehr: daß nämlich der mündige Mensch als Subjekt der Bildung selbst entscheidet, was er lernen will und wo – in welcher Bildungseinrichtung er welches Angebot für seine Bildung in Anspruch nehmen will. An dieser Selbständigkeit und Autonomie der Teilnehmer hat sich die organisierte und institutionalisierte Erwachsenenbildung zu orientieren. Aus der Vielfalt der Teilnehmerentscheidungen resultiert die Vielfalt der Institutionalformen in der Erwachsenenbildung – die plurale Struktur der Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland. Das Reduzieren der pluralen Struktur in der Erwachsenenbildung suspendiert oder reduziert auch die Möglichkeiten für Teilnehmerentscheidungen. Auch die staatlich angestrebte Bevorzugung einer der Institutionalformen wäre schon eine unberechtigte Einengung der Teilnehmerentscheidungen.

Natürlich ist es sinnvoll und notwendig, einzelne Angebote, z. B. Sprachkurse, curricular zu planen. Keineswegs die sorgfältige Planung einzelner Bildungsangebote, aber die zentral gesteuerte curriculare Verplanung des gesamten Bereichs der Erwachsenenbildung ist eine unsinnige Verschulung, die im Widerspruch steht zum selbstverantwortlichen Lernen des mündigen Menschen. Dieses selbstverantwortliche Lernen des Erwachsenen fordert H. Dauber etwas überspitzt formuliert in seinem Artikel „Selbstorganisation und Teilnehmerorientierung als Herausforderung für die Erwachsenenbildung":

„Praktiker der Erwachsenenbildung wissen aus eigener Anschauung so gut wie nicht-fachbornierte Wissenschaftler, daß es einige, relativ wenige allgemeine Grundsätze gibt, unter denen Erwachsene ‚erfolgreich lernen': Sie wissen, daß es keinen Königsweg gibt, der *alle* Erwachsenen motiviert, erfolgreich zu lernen ..., daß Erwachsene am besten selbst wissen, was sie lernen wollen, wie sie lernen wollen und wie erfolgreich sie gelernt haben ..., daß Erwachsene vor allem lernen, um sich selbst und ihre Umgebung besser zu verstehen und um in ihrem eigenen Leben oder ihrer Umwelt etwas zu verändern ... Kein Erwachsener lernt ‚Wissen an sich', sondern nur insoweit es mit seinen eigenen

Interessen und persönlichen Erfahrungen korrespondiert, einschließlich seiner emotionalen Erfahrungen; was bedeutet, daß Lernerfahrungen und Lernmaterialien nicht im vorhinein programmiert werden können."[4]

Die Trendwende von der Verschulung zur Teilnehmerorientierung hin sollte hier nur kurz skizziert werden. Wichtig an dieser neuen Entwicklung ist vor allem ein erneuerter Zugang zu einem vertieften Verständnis für die plurale Struktur unserer institutionalisierten Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland, die zwar in der Teilnehmerorientierung verankert ist, aber in den vergangenen Jahren durch einseitige Wissenschaftsorientierung zu kurz kam. Die Bedeutung der Teilnehmerorientierung für die plurale Struktur unserer Erwachsenenbildung soll daher noch exemplarisch an der katholischen Erwachsenenbildung erläutert werden.

Teilnehmerorientierung als konstitutives Prinzip katholischer Erwachsenenbildung

Theoretiker quälen sich manchmal lange vergeblich mit dem Problem ab: Worin unterscheidet sich die katholische Erwachsenenbildung fachlich-sachlich von der allgemeinen Erwachsenenbildung, was ist das curriculare Spezifikum der katholischen Erwachsenenbildung? Die einfache Erklärung für das Spezifikum der katholischen Erwachsenenbildung von der Teilnehmerorientierung her ignorieren diese Theoretiker oder sie verwerfen diese einfache Erklärung als nichtssagend. Und doch ist die Teilnehmerorientierung so tragfähig für die katholische Erwachsenenbildung, daß man mit Fug und Recht das Spezifikum der katholischen Erwachsenenbildung auf die einfache Formulierung reduzieren kann: Katholische Erwachsenenbildung ist die von überzeugten katholischen Christen organisierte und getragene Erwachsenenbildung. Darin unterscheidet sich die katholische Erwachsenenbildung von jeder anderen Erwachsenenbildung; was natürlich nicht ausschließt, daß überzeugte Katholiken auch in anderen Institutionalformen der Erwachsenenbildung engagierte Mitarbeiter sind, z.B. in den Volkshochschulen. Nicht allein das Fachlich-Sachliche ist für die Erwachsenenbildung in unserer pluralen Gesellschaft kennzeichnend, sondern auch die Teilnehmer, die Orientierung am Teilnehmer, so daß die Erwachsenenbildung jeweils von den Teilnehmern her benannt werden kann, für die sie organisiert wird und von denen sie organisiert wird.

Als Alternativen zur lebenslänglichen Verschulung werden heute mehr und mehr Bürgerinitiativen herausgestellt, kleine Gruppen, die von aktuellen politischen Mißständen ausgehend Lerngemeinschaften organisieren[5], um Hilfe zur Selbsthilfe zu bieten, um z.B. partnerschaftlich mitzuhelfen, die menschliche Umwelt zu schützen und das Zusammenleben menschlicher zu gestalten. Das mag

oft mißlingen oder für die Behörden recht unbequem sein; für die Entfaltung der menschlichen Bildungsfähigkeiten jedoch sind die aus Bürgerinitiativen entstandenen Lerngemeinschaften prinzipiell sehr erfreulich, weil Erwachsenenbildung zuerst und vor allem Eigeninitiative besagt. Organisierte Erwachsenenbildung will demnach immer nur subsidiär Hilfe zur Selbsthilfe anbieten.

In unserer ethisch pluralen Gesellschaft heute sind jedoch auch die überzeugten katholischen Christen eine Gruppe – weltweit eine sehr große Gruppe –, die nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hat, durch selbstorganisierte Erwachsenenbildung ihren Beitrag zum Aufbau einer humaneren Welt zu leisten. Selbstverständlich will die katholische Erwachsenenbildung keinen blinden Aktivismus. Sie will stets die kognitiven Fähigkeiten des Menschen entfalten helfen, aber nicht nur das rationale Erkennen, sondern auch das begrifflich nicht kommunikable Erkennen aus der eigenen Gewissenserfahrung heraus, das für die Entfaltung des Verantwortungsbewußtseins unerläßlich ist. Die personale Entfaltung des ganzen Menschen, also auch die kreativen Fähigkeiten des Erwachsenen, seine Freiheit und seine Solidaritätsbereitschaft, sollen gefördert werden; aber „Hilfe zur Selbsthilfe" will nie die vorhandene Freiheit des Erwachsenen, nie seine Eigeninitiative vorübergehend suspendieren, um ihn dadurch zu einer angeblich höheren Freiheit oder Einsicht zu erziehen bzw. zu manipulieren. In der Tat würde dadurch der Erwachsene zur Unmündigkeit degradiert. Hilfe zur Selbsthilfe bewährt sich vor allem in der Sensibilität der Mitarbeiter in der Erwachsenenbildung, die bereits vorhandene Freiheit, Mündigkeit und Entscheidungsfähigkeit des Teilnehmers zu sehen, sorgfältig zu akzeptieren und subsidiär mitzuhelfen bei der Entfaltung dieser konkreten Freiheit und dieses konkreten Verantwortungsbewußtseins des Teilnehmers[6].

Bekanntlich spielt in der von katholischen Christen selbstorganisierten Erwachsenenbildung die ethische Dimension, die Orientierung an den Werten, eine große Rolle. Diese Dimension, zusammen mit der religiösen, in der es ja auch um Wertorientierungen – um personalletztgültige Werte – geht, ist in der katholischen Erwachsenenbildung von zentraler Bedeutung; nicht jedoch zuerst als fachliche Reflexion über ethische und theologische Probleme, sondern als tragendes Fundament, als tragfähige Überzeugung, die vertieft werden, reifen und wachsen muß, wenn die ethisch-religiöse Dimension im Leben des Menschen nicht verkümmern soll. Daher wäre es ein verhängnisvoller Irrtum, das Spezifikum der katholischen Erwachsenenbildung allein vom Fachwissen her bestimmen zu wollen. In der Theologie und in der Ethik gibt es zwar spezifisch katholische Überzeugungen, aber deren Reflexion und Systematisierung ist keineswegs das Spezifikum der katholischen Erwachsenenbildung, sondern vielmehr Aufgabe der katholischen Theologie.

Teilnehmerorientierung ist konstitutives Prinzip der plural strukturierten und damit auch der katholischen Erwachsenenbildung; aber selbst in der katholischen

Erwachsenenbildung ist die Teilnehmerorientierung in den siebziger Jahren arg vernachlässigt worden. Das Bemühen z.B., die Reflexion über den Glauben und damit konsequenterweise die Theologie ins Zentrum der katholischen Erwachsenenbildung zu rücken, war weniger durch Teilnehmerorientierung, sondern vielmehr durch das Bemühen um Wissenschaftsorientierung bestimmt. Auch hier war die Umbenennung – von religiöser in theologische Erwachsenenbildung – nicht zufällig oder belanglos. Manche Theoretiker der katholischen Erwachsenenbildung Anfang der siebziger Jahre förderten wohl ungewollt die Illusion, die Höhe der Reflexion über den christlichen Glauben signalisiere oder bewirke automatisch Wachstum im Glauben.

Teilnehmerorientierung in der Planung von Bildungsangeboten der katholischen Erwachsenenbildung wäre einseitig mißverstanden, wenn die Veranstalter nicht zugleich objektive Leitlinien und wertorientierte Zielsetzungen anstreben würden. Wenn ich jedoch die Trendanalyse des Instituts für Demoskopie Allensbach für die Jahre 1970 bis 1979 sehe[7], dann frage ich mich, ob die Erwachsenen, in diesem Fall mündige Christen, nicht wieder einmal selbst am besten wissen, was ihnen Lebens- und Bildungshilfe bietet. Die von dem Allensbacher Institut 1970 und 1979 gestellte Frage lautete: „Hier ist einiges aufgeschrieben, was davon hilft Ihnen besonders in Ihrem Glauben und Leben als Christ?" Auffallend an den Antworten ist ein Trend, der die Theoretiker der theologischen Erwachsenenbildung nachdenklich stimmen sollte. Die Frage, ob christliche Bildungsarbeit (religiöse Vorträge, Seminare) für sie besonders hilfreich sei, bejahten 1970 15% der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland, 1979 waren es 8%, also beinahe nur noch halb so viel. Dagegen stieg in demselben Zeitraum die Zahl derer, die im persönlichen Gespräch und in der Hl. Schrift eine besondere Hilfe für ihren Glauben und ihr Leben als Christ sehen, von 25% auf 27% bzw. von 17% auf 24%. Nun sind aber die Jahre 1970 bis 1979 gerade der Zeitraum, in dem die wissenschaftsorientierte theologische Erwachsenenbildung mehr und mehr die stärker teilnehmerorientierte religiöse Erwachsenenbildung verdrängte. Wissenschaftsorientierung ist gut und notwendig; aber in der Erwachsenenbildung darf es dadurch nicht zur Vernachlässigung der Teilnehmerorientierung kommen.

Etwas vereinfachend kann man daher sagen, die volkstümliche „religiöse Erwachsenenbildung" bis in die sechziger Jahre hinein war zu wenig wissenschaftsorientiert, die „theologische Erwachsenenbildung" der siebziger Jahre war zu wenig teilnehmerorientiert. Beide Prinzipien, Wissenschaftsorientierung und Teilnehmerorientierung, müssen voll zum Tragen kommen, wenn Erwachsenenbildung in unserer plural strukturierten Industriegesellschaft langfristig gelingen soll. In der fruchtbaren Spannung beider Pole, Wissenschaftsorientierung und Teilnehmerorientierung, wächst und gedeiht organisierte Erwachsenenbildung. Diese fruchtbare Spannung kann nur in plural strukturierter Erwachsenenbildung verwirklicht und durchgehalten werden. Daher auch die bunte Vielfalt innerhalb der

katholischen Erwachsenenbildung. Wer dagegen allein die Wissenschaftsorientierung wirklich ernst nimmt, die Teilnehmerorientierung aber nur methodisch-didaktisch versteht, der wird durch die plural strukturierte Erwachsenenbildung leicht frustriert. Als Theoretiker wird er dann wohl kaum der Versuchung widerstehen können, technokratische Planungsmodelle zu favorisieren.

Teilnehmerorientierung ist nicht nur ein Charakteristikum der Erwachsenenbildung gegenüber der schulischen Bildung, sondern auch ein Abgrenzungs- bzw. ein Unterscheidungskriterium der katholischen Erwachsenenbildung gegenüber der kirchlichen Verkündigung, z.B. der Erwachsenenkatechese und der Predigt. Für die kirchliche Verkündigung ist die Frohe Botschaft von der Liebe Gottes, die uns in Jesus Christus offenbar wurde, unmittelbar maßgebend. An dieser Botschaft orientiert sich die kirchliche Verkündigung zuerst und vor allem. Die Teilnehmerorientierung hat in der kirchlichen Verkündigung eher didaktische Bedeutung. Katholische Erwachsenenbildung dagegen ist unmittelbar am Teilnehmer orientiert. Durch Teilnehmerorientierung – oder im Plural formuliert: durch Zielgruppenorientierung – wird die grundsätzliche Offenheit der katholischen Erwachsenenbildung nicht geleugnet[8]. Mittels der Teilnehmer ist die katholische Erwachsenenbildung natürlich auch am Evangelium orientiert, da es sich ja vor allem um Teilnehmer handelt, die an Jesus Christus und seine Frohe Botschaft glauben, die aus diesem Glauben heraus ihren Beitrag zu mehr Gerechtigkeit in der Welt und zum Frieden in der einen Menschheitsfamilie leisten wollen.

Die Bezeichnung „Friedenserziehung" für diese weltweite Aufgabe der katholischen Erwachsenenbildung wäre mißverständlich. Der Begriff „Erziehung" insinuiert die Vorstellung, daß einer, der erzogen ist, andere erzieht. Wenn es jedoch um den Frieden geht, sind wir alle noch unterwegs. Wir müssen gemeinsam suchen, müssen uns partnerschaftlich ermutigen und gegenseitig helfen, um schrittweise voranzukommen. Katholische Erwachsenenbildung dient weltweit dem Ziel, aus der Kraft des christlichen Glaubens und im Geist der Liebe partnerschaftlich mit allen zusammenzuarbeiten, die sich um die Verwirklichung der Menschenrechte, um eine humanere Welt und um den Frieden in der einen Menschheitsfamilie bemühen[9]. In dieser Hinsicht richtungweisend für die katholische Erwachsenenbildung kann z.B. die Friedensenzyklika von Papst Johannes XXIII. „Pacem in terris" sein. Aber nicht die Frage ist letztlich wichtig, wie oft diese Enzyklika oder das Thema „Friede den Menschen auf Erden" Gegenstand von Veranstaltungen der katholischen Erwachsenenbildung war. Entscheidend für die katholische Erwachsenenbildung ist nicht so sehr die dauernde Reflexion über den Frieden, sondern die im Licht des Glaubens und im Geist der Liebe erbrachte konkrete Mitarbeit zum Frieden hin[10].

ANMERKUNGEN

[1] Deutscher Bildungsrat, Empfehlungen der Bildungskommission, Strukturplan für das Bildungswesen (Stuttgart 1970) 51. Die vom Strukturplan neu definierte Bedeutung von „Weiterbildung" konnte sich im deutschsprachigen Raum nicht durchsetzen. Zur veränderten Terminologie bemerkt J. H. Knoll: „Die veränderte Begrifflichkeit erweckt Assoziation beruflicher Weiterbildung, sie ist international überhaupt nicht praktikabel, weil in Übersetzungen nicht verständlich – Weiterbildung mit further education wörtlich zu übersetzen, würde nur Verwirrung stiften" (Erwachsenenbildung nach der realistischen Wende, ihre Entwicklung und ihr Zustand, in: Lebendige Seelsorge 31, 1980, H. 1/2, 16).

[2] A. a. O. 51. Die Gleichsetzung von Bildung und organisiertem Lernen signalisiert eine Tendenz zur Verschulung, obwohl der Dt. Bildungsrat in seinem Strukturplan die plurale Struktur der organisierten Erwachsenenbildung selbstverständlich voraussetzt und ausdrücklich bestätigt.

[3] Schon 1979 erklärte G. Breloer: „Hier soll deshalb im Rückgriff auf neuere theoretische Konzepte der Versuch gemacht werden, die Behauptung zu begründen: ‚Die Erwachsenenbildung hat das Subjekt wiederentdeckt'" (Teilnehmerorientierung – eine neue Akzentuierung erwachsenenpädagogischen Handelns? in: Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung 12, 1979, H. 3, 165). Zwei Seiten weiter bemerkt G. Breloer: „Teilnehmerorientierung wird in dieser Hinsicht zur Orientierung von einem Subjekt, das selbst über Ziele, Inhalte und Verfahren den Lehrenden orientiert" (167); und weiter: „Selbstbestimmtes Lernen oder Freiheit zum Lernen wird also aus einer Kritik an bisherigen Formen institutionalisierten: schulischen Lernens abgeleitet" (168). Vgl. auch die sechs Strukturmodelle von Zielgruppenorientierung, die ja eng mit der Teilnehmerorientierung zusammenhängt, in: O. Schäffter, Zielgruppenorientierung in der Erwachsenenbildung (Braunschweig 1981) 29–123.

[4] In: Breloer, Dauber, Tietgens, Teilnehmerorientierung und Selbststeuerung in der Erwachsenenbildung (Braunschweig 1980) 149.

[5] Vgl. dazu: Freiheit zum Lernen. Alternativen zur lebenslänglichen Verschulung, hrsg. v. H. Dauber u. E. Verne (Reinbek 1976); J. Schneider, Kein Platz für Polit-Pädagogen. Lernprozesse in einer Bürgerinitiative, in: Bildungsarbeit mit Erwachsenen, hrsg. v. K. Bergmann u. G. Frank (Reinbek 1977) 60–85.

[6] Die Hilfe zur Selbsthilfe als Aufgabe der Erwachsenenbildung kommt z. B. in Frankreich mehr zur Geltung, wo der Begriff der Animation eine zentrale Rolle spielt. Dabei wird die Animation nicht auf den Bereich der Freizeitgestaltung eingeengt. „Vor allem aber tauchen in den Definitionsversuchen immer wieder Vokabeln auf, die bestimmte pädagogische Ziele kennzeichnen: Die Menschen sollen aus ihrer Passivität herausgeführt, zur Eigenaktivität angeregt werden; ihre Kreativität im sozialen und im kulturellen Bereich soll entdeckt, ermutigt und gefördert werden; sie sollen Vertrauen in ihre Fähigkeit erhalten, ihre Umwelt selbst mit zu gestalten; ihr Verantwortungsgefühl für die Gemeinschaft soll erwachen; ihre Sensibilität soll erhöht werden" (H. Blaschek, Zur Animation in Frankfurt, in: Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung 10, 1977, 288).

[7] Vgl. G. Betz, Wohin expandiert die katholische Erwachsenenbildung? in: Erwachsenenbildung 27 (1981) 186–190. Die statistischen Angaben des Allensbacher Instituts: ebd. 186f.

[8] So betont auch F. Henrich zu Recht: „Offenheit der Arbeit sowie Zustimmung zur öffentlichen Kontrolle sind die Voraussetzungen für die Mitgliedschaft einer Institution in der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung und damit für eine öffentliche Bezuschussung" (Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft, in dieser Zschr. 189, 1972, 404).

[9] Die Zusammenarbeit von katholischen und evangelischen Christen sollte dabei besonders intensiv sein; denn ihre Überzeugungen und Zielsetzungen diesbezüglich sind ja sehr nahe miteinander verwandt. Die Nähe zur Praxis und zur katholischen Position zeigt sich auch in der neuen Veröffentlichung der Studienstelle der Deutschen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung: A. Gregory u. a., Den Frieden entwickeln (Gütersloh 1981).

[10] Vor 25 Jahren schon warnte R. Schwarz: „Wissen genügt nicht mehr, es muß das Gewissen ‚erweckt', ja beschworen werden. Denn die Freiheit des Geistes, aus der die Freiheit der Persönlichkeit und damit alles menschenwürdige Leben sich herleitet, kommt nicht aus dem Wissen, sondern nur aus dem Grund des Gewissens, das freilich immer nur in Ehrfurcht und Bescheidung und Hingabe vernommen werden kann. Wo aber das Gewissen stirbt, stirbt die Verantwortung, die Kultur der Seele und des Geistes, stirbt die Wurzel der Menschlichkeit als das Vermögen zur gläubigen Übernahme eines sinnhaften Daseins" (Wissenschaft und Bildung, Freiburg 1957, 269f.).

Antonellus Elsässer

Verantwortete Daten- und Informationsverarbeitung

Versuch einer ethischen Orientierung

Zweifellos hat die moderne Computertechnik einen uralten Menschheitstraum Wirklichkeit werden lassen. Mit ihrer Hilfe kann eine unbeschränkte Menge von Daten und Informationen an einer Vielzahl von Orten, auf kleinstem Raum und über eine grenzenlose Dauer gespeichert sowie bei Bedarf innerhalb kürzester Zeit sortiert, zusammengestellt und abgerufen werden. Bedenkt man jedoch, daß dieses verfügbare Wissen nicht nur irgendeine Sache, sondern den Menschen selbst bzw. seine Person betrifft, so läßt sich unschwer erkennen, daß mit der Elektronischen Daten- und Informationsverarbeitung[1] zugleich ein äußerst komplexer und komplizierter Problembereich entstanden ist. Von wem, über wen, nach welchen Kriterien und vor allem zu welchen Zwecken werden personenbezogene Daten erfaßt, gespeichert und verwertet? Wer hat Zugang zu den registrierten Informationen und wie kann ein folgenschwerer Mißbrauch oder Diebstahl ausgeschlossen werden? Auf welche Weise läßt sich sicherstellen, daß falsche Daten korrigiert, richtige nicht verändert, überfällige nicht endlos gespeichert, sondern rechtzeitig gelöscht werden?

Durch den Erlaß entsprechender Datenschutzgesetze sowie die Einrichtung des Datenschutzbeauftragten[2] hat der Gesetzgeber mittlerweile versucht, die EDV in den notwendigen rechtsstaatlichen Rahmen zu stellen und deren Mißbrauch zu verhindern. Damit diese staatlichen Maßnahmen jedoch wirksam greifen, ist überdies die Entwicklung eines *Daten-Ethos*, näherhin also einer verantwortlichen Haltung sowohl derjenigen, die die Datenverarbeitung technisch ermöglichen und organisatorisch durchführen, wie auch derjenigen, deren Daten erfaßt und verarbeitet werden, unerläßlich. Im Zusammenhang damit aber stellt sich dem Ethiker nicht nur die grundsätzliche Frage, ob und in welcher Weise sich die EDV-Technik aus dem Sinnzusammenhang gesamtmenschlicher Existenz legitimieren läßt, sondern auch die konkrete Frage, welche Verhaltensnormen beachtet werden müssen, damit der Mensch sich in ethisch verantworteter Weise dieser modernen Technologie bedient und deren Gebrauch nicht zum Schaden, sondern zum Nutzen des einzelnen wie auch der Gemeinschaft gereicht. Auf beide Fragen soll im folgenden eine Antwort im Sinn einer ethischen Orientierung versucht werden.

EDV im Sinnzusammenhang menschlicher Existenz

Grundsätzlich handelt es sich bei der EDV um ein technisches, wenn auch hochmodernes und hochspezialisiertes Hilfsmittel. Aller Technik aber bedient sich der Mensch zur Schaffung und Verbesserung seiner Lebensbedingungen in legitimer Weise. Denn als einem mit Vernunft begabten Wesen fällt es ihm nicht nur zu, sein Leben in Freiheit selbst und in bestmöglicher Weise zu gestalten, sondern dabei auch vernünftig im Sinne von *rationell* zu Werke zu gehen: angesichts begrenzter Zeit und Mittel muß er haushalten und wirtschaften sowie mit Hilfe seines Verstands Techniken und Methoden entwickeln, die mit möglichst geringem Aufwand einen möglichst großen Effekt erzielen. In dieser Hinsicht kommt der EDV ein hoher Dienstwert zu. Ihre Vorteile für Forschung, Wirtschaft, Verwaltung sowie für den Sozial- und Sicherheitsbereich sind unbestritten. Ihr Einsatz führt zu erheblicher Arbeitserleichterung und Leistungssteigerung, zu wertvoller Zeit- und Kostenersparnis. Von vielen wird sie sogar für ein unverzichtbares Element unseres komplexen Gesellschafts- und Wirtschaftssystems gehalten, weil ohne sie die verschiedenen Ressorts ihre Obliegenheiten nicht mehr bewältigen könnten. Deshalb aber würde der heutige Mensch geradezu unvernünftig handeln, wenn er zur Erledigung der anstehenden Aufgaben wie auch zur Verbesserung seiner Lebensverhältnisse dieses rationelle Verfahren der EDV nicht anwenden und statt dessen zu aufwendigeren und weniger effektiven Praktiken zurückkehren wollte.

Aufgrund seiner Vernunftbegabtheit hat der Mensch freilich nicht nur rationell, sondern auch und vor allem *rational* zu handeln. Er kann und darf daher die Gesichtspunkte der Effektivität und Rentabilität nicht zu ausschließlichen Leitmotiven seines Handelns machen. Er muß vielmehr einen humanen Gesamtlebensentwurf erstellen und in diesen übergreifenden Sinnhorizont das bloß technische Tun integrieren bzw. aus ihm heraus aller Technik erst ihren Sinn zuweisen, ihr Für und Wider abwägen, ihre Vor- und Nachteile bedenken sowie ihre Folgen und Auswirkungen berücksichtigen. Wo dies unterbliebe, wäre in Wahrheit nicht menschliche Vernunft, sondern bloß technischer Sachverstand am Werke[3]. Und der Mensch selbst würde sich in der Tat zum Fachidioten degradieren, weil er in einseitiger Blickverengung nur Spezialkenntnisse, nicht aber die eigentlich menschliche Fähigkeit zur rationalen Sinngebung für wichtig hielte.

Gerade die EDV aber erfordert wegen ihrer besonderen Eigenart mehr als nur technischen Sachverstand. Ihr Gegenstand nämlich ist nicht nur irgendein Material, sondern der Mensch selbst. Über ihn werden Informationen gesammelt und gespeichert; ja, er selbst wird gleichsam in Teilinformationen zerlegt, verdatet und vermarktet. Und diese Verobjektivierung betrifft zweifellos die unaufgebbare Würde seiner Person. Hinzu kommt aber noch ein weiteres wesentliches Moment. Die gespeicherten Daten verleihen dem, der Zugang zu ihnen hat, eine ungeheuere

Fülle von Wissen und damit Macht über andere Menschen, die zur Erreichung eigener Ziele gebraucht und zum Nachteil oder gar zum Schaden anderer mißbraucht werden kann. Und da diese auf Wissen beruhende Macht sich überdies nicht nur in den Händen einzelner Wissenschaftler oder Geschäftsleute, sondern vor allem und in konzentriertem Ausmaß im Besitz staatlicher Verwaltungs- und Sicherheitsorgane befindet, steht sowohl die Freiheit des einzelnen Bürgers als auch die freiheitlich-demokratische Grundstruktur unserer gesamten Gesellschaft in Gefahr. So sehr daher die EDV sich aus rationellen Gründen als das Nonplusultra erweist, so eindeutig erscheint sie aus rationaler Sicht als gefährliches Instrument. Und damit stellt sich von selbst die entscheidende Frage: Darf der Mensch, was er zweifellos kann? Oder konkreter formuliert: Vermag der Mensch es zu verantworten, die EDV ungeachtet der von ihr ausgehenden Gefahren für seine Freiheit und Würde zum Einsatz zu bringen?

So viel scheint sicher. Ein bloß rationeller Einsatz der EDV würde zwangsläufig zu jenen inhumanen Zuständen führen, vor denen die Kritiker mit Recht warnen. Der Einzelmensch würde in der Tat „erfaßt, registriert (und dadurch) entmündigt" werden; und unsere Gesellschaft befände sich unaufhaltsam auf dem „Weg in den Überwachungsstaat"[4]. Doch wie steht es mit einer rationalen, d.h. sinnvollen und verantwortlichen Nutzung der EDV? Kann und darf der Mensch auf eine solche verzichten? Dagegen spricht offenkundig nicht nur das Erfordernis des Haushaltenmüssens, sondern auch das recht verstandene Wohl des Menschen selbst. Denn genausowenig, wie ein freies und menschenwürdiges Leben sich entfalten könnte, wenn ein durch die EDV perfektioniertes Verwaltungs-, Wirtschafts- und Sicherheitssystem sich zum Selbstzweck verabsolutierte, genausowenig ließe sich in unserer komplexen Gesellschaftsform Menschsein in Würde und Freiheit realisieren, wenn nicht durch verschiedene und möglichst effektiv funktionierende Instanzen die unerläßlichen Voraussetzungen dafür geschaffen würden. Hierbei handelt es sich nämlich eindeutig nicht um eine bloß abstrakte Idee, sondern um einen kontingenten Grundwert, dessen Verwirklichung einen ermöglichenden Bedingungsrahmen zur Voraussetzung und unvermeidliche Wertkonkurrenzen zur Folge hat. Diese Grundtatsache anerkennen heißt aber zugleich auch davon ausgehen, daß menschliche Existenzverwirklichung in Freiheit und Würde nicht per definitionem jedwede Einschränkung oder Beeinträchtigung ausschließt, sondern daß sie eine vorstrukturierte Wirklichkeit darstellt, in der Versachlichung und Machtausübung ebenso ihren natural bzw. sozial bedingten Ort haben wie Freiheitsbeschränkung und Freiheitsverzicht.

Hinsichtlich der *naturalen* Bedingtheit menschlichen Lebens hat W. Korff aufgezeigt, daß alle mitmenschliche Interaktion noch vor jeder kulturellen Prägung durch ein dreifaches, ungeteiltes und unteilbares Grundinteresse, näherhin durch ein sachhaft-gebrauchendes, konkurrierendes und fürsorgendes Verlangen gesteuert wird, und daß die Menschen dadurch füreinander zum Bedürfniswesen,

Konkurrenten und Fürsorger in einer Person werden[5]. Wenn aber menschliche Existenzverwirklichung aufgrund ihrer naturalen Grundstruktur sowohl gegenseitige Versachlichung wie Machtausübung einbegreift, dann kann es auch im konkreten Fall keine unverantwortliche Entwürdigung bedeuten, wenn einer den anderen um des eigenen Nutzens willen sachhaft gebraucht oder wenn er um der eigenen Vorherrschaft willen mit ihm konkurriert, vorausgesetzt, er läßt dabei das fürsorgende Element nicht außer acht bzw. er versucht ihn nicht nur rücksichtslos auszunützen oder zu überspielen. Der Mensch handelt nämlich solange unbestritten in verantworteter Weise, als er die naturale Vor-Gegebenheit als sittliche Auf-Gegebenheit begreift und ihr in seinem Handeln, selbstverständlich unter gleichzeitiger Berücksichtigung aller anderen Handlungsbedingungen, wie etwa Umstände, Motive oder Handlungsfolgen, bewußt entspricht. Direkt auf die EDV übertragen bedeutet dies, daß ihr Einsatz zu verwaltungs- und sicherheitstechnischen, zu wissenschaftlichen oder wirtschaftlichen Zwecken sich grundsätzlich mit einem freien und menschenwürdigen Leben vereinbart, sofern dieser Einsatz bewußt und vorsätzlich nicht zum Nachteil oder Schaden, sondern zum Wohl der Menschen, zur Verbesserung ihrer Lebensbedingungen oder zur Sicherung ihrer Freiheit geschieht.

Auch aus der *sozialen* Bedingungsstruktur menschlicher Existenzverwirklichung folgt, daß menschliche Freiheit und Würde im Vollzug immer nur als relationale Beziehungsgrößen und niemals als absolute Ideen verstanden werden können. Seit jeher nämlich gilt als unbestrittene Erfahrungstatsache, daß der Mensch nur im Mit-Sein zu sich selbst kommen bzw. sich selbst entfalten kann. Damit aber ein freies und menschenwürdiges Leben in Gemeinschaft glücken kann, ist die grundlegende Chancengleichheit aller Gemeinschaftsglieder unabdingbare Voraussetzung. Die traditionelle Soziallehre umschreibt diesen Sachverhalt mit dem Begriff des Gemeinwohls und versteht darunter den Inbegriff all jener Voraussetzungen oder Bedingungen, die erfüllt sein müssen bzw. die jeder vorfinden muß, damit er sein personales Leben, die menschliche Entfaltung und Vollendung finden kann[6]. Diese Chancengleichheit für alle muß aber nicht nur hergestellt, sondern auch ständig aufrechterhalten werden. Sie kommt zustande durch die gemeinsame Grundhaltung der Solidarität, kraft deren keiner die humane Entfaltung nur für die eigene Person und auf Kosten der anderen anstrebt, sondern bei allem legitimen sachhaft-gebrauchenden und konkurrierenden Eigeninteresse immer auch fürsorgend auf das Wohl der anderen bedacht ist. Sie kann aber auf Dauer nur dadurch gewahrt bleiben, daß eine von allen anerkannte und mit der notwendigen Kompetenz ausgestattete Autorität das Grundinteresse aller an einem menschenwürdigen Leben in Freiheit bzw. das Grundrecht aller auf ein solches in verantwortlicher Weise koordiniert und zu einem gerechten Ausgleich zu bringen versucht.

Dabei versteht sich von selbst, daß diese Autorität sich nicht als hypostasierte

Staatsallmacht begreifen und sich nicht um eines ebenfalls hypostasierten Staatswohls willen als Widerpart zur Freiheit ihrer Untertanen gerieren darf. Staatliche Autorität legitimiert sich einzig und allein aus den Grundbedürfnissen bzw. dem recht verstandenen Wohl aller Gemeinschaftsglieder. Und darum dürfen selbstverständlich alle staatlichen Maßnahmen, welche die Freiheit des einzelnen einschränken, grundsätzlich nichts anderes zum Inhalt haben als das, wozu der einzelne schon vorgängig um seines eigenen wie um des gemeinsamen Wohls willen ohnehin verpflichtet ist: nämlich die Einforderung jenes solidarischen Beitrags, der den einzelnen zum unerläßlichen Verzicht auf einen Teil seiner persönlichen Entfaltung in Freiheit verpflichtet, damit ein menschenwürdiges Leben in Freiheit nicht nur für ihn selbst, sondern in gleicher Weise für alle möglich wird.

EDV und das Recht auf Privat- und Intimsphäre

Auf diesem Grundprinzip der Solidarität, durch welches das Grundrecht des einzelnen auf Freiheit nicht aufgehoben, sondern lediglich in jene Relationen eingebunden wird, die durch die sozialen Bedingungsstrukturen menschlicher Existenz vorgegeben sind und ohne deren Beachtung humanes Leben in Freiheit schlechterdings unmöglich ist, basiert unser freiheitlich-demokratischer Rechtsstaat. In logischer und allgemein anerkannter Konsequenz garantiert daher das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland jedem Bürger zwar die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, aber eben nur insoweit, als er die Rechte anderer nicht verletzt (Art. 2, Abs. 1). Und nach dem gleichen Prinzip beschneidet der Gesetzgeber, etwa im Bereich der Steuer- und Wehrpflicht, die konkreten Freiheitsrechte des einzelnen.

Wenn dies aber ohne Frage legitim ist, warum soll dann der Rechtsstaat den Einsatz der EDV, sofern dieser sich im Interesse des Gemeinwohls als unerläßlich erweist und gleichzeitig alle erdenklichen Anstrengungen zur Abwehr von Mißbrauch bzw. zur Findung einer möglichst ausgewogenen Regelung im Sinn der Verhältnismäßigkeit unternommen werden, nicht ebenfalls vertreten können? Es gibt jedoch genügend Skeptiker, die diese Schlußfolgerung nicht mitvollziehen können, weil sie die EDV aufgrund ihrer besonderen Eigenart für eine außerordentliche Bedrohung halten. In der Tat tangiert diese nicht nur den äußerst sensiblen Bereich der Privat- und Intimsphäre und damit das Personsein des einzelnen, vielmehr provoziert sie auch einen permanenten Konflikt zwischen dem Interesse des einzelnen an der Wahrung seines ureigensten Besitzes und dem immer größer werdenden Informationsbedürfnis der Gesellschaft. Dennoch erscheint ein totales Verdikt nicht gerechtfertigt. In Wirklichkeit nämlich handelt es sich um nichts anderes als um die Spezifizierung des allgemeinen Spannungsverhältnisses zwischen der Freiheit der Person und dem Anspruch der Gemeinschaft.

In Abwandlung der allgemeinen Antwort kann daher als ausgemacht gelten, daß die Respektierung der Privat- und Intimsphäre grundsätzlich unverzichtbar ist. Der Mensch braucht nämlich zur Entfaltung seines Selbst-Seins unabdingbar einen Raum der Freiheit, in dem er als Person sein seelisch-geistiges Leben in der ganzen Breite und Vielgestaltigkeit seiner aktuellen Vollzüge und Inhalte entfalten kann. Da er aber dieses Selbst-Sein ebenso unabdingbar nur im Mit-Sein verwirklichen kann, ist er auch und zugleich auf die Gemeinschaft verwiesen und damit zur Offenlegung zumindest eines Teiles seiner Privat- und Intimsphäre verpflichtet. Doch wo liegen die Grenzen dieser Offenlegungspflicht des einzelnen bzw. des Zugriffsrechtes der Gemeinschaft?

Die absoluten Grenzmarken lassen sich relativ leicht aufweisen. Weder kann und darf die Gemeinschaft, will sie nicht zur seelenlosen Masse oder zum Kollektiv entarten, eine totale Verfügungsmacht über die Privat- und Intimsphäre ihrer Bürger beanspruchen, noch auch kann und darf umgekehrt der einzelne in egoistischer Willkürlichkeit beliebig viel oder gar alles dahinter verstecken und damit gegen jeden Zugriff der Öffentlichkeit absichern wollen. Die Gemeinschaft muß zumindest all das respektieren, was zur Wahrung des Personwohls unerläßlich ist wie etwa die Gewissens- oder Glaubensfreiheit. Umgekehrt aber muß der einzelne zur Offenlegung alles dessen bereit sein, was für das Gemeinwohl, also z.B. für die Aufrechterhaltung einer freiheitlich-demokratischen Ordnung, zur sinnvoll-funktionalen Abwicklung von Verwaltungs- und Sozialangelegenheiten oder auch zu unerläßlichen Forschungszwecken erforderlich ist. Ein allgemeiner Konsens besteht zweifellos auch noch dahingehend, daß in Zeiten eines inneren Notstands oder einer äußeren Bedrohung das Ausmaß der Offenlegungspflicht bzw. des Zugriffsrechts legitimerweise, zumindest vorübergehend, ein anderes ist als unter normalen und gesicherten Verhältnissen. Die eigentliche Schwierigkeit besteht eindeutig in der Beantwortung der Frage, ob sich über das Grundsätzliche hinaus bis in die letzten Einzelheiten namhaft machen läßt, was alles im Interesse des Gemeinwohls offengelegt werden muß bzw. was umgekehrt zum Schutz und zur Wahrung des Personwohls auf keinen Fall offengelegt werden darf. Diese Frage wird sich aber kaum, wie die bisherige Erfahrung gezeigt hat, in detaillierter Weise oder gar mit juristischer Exaktheit beantworten lassen[7].

Eine einigermaßen praktikable Lösung könnte immerhin darin liegen, daß vom grundsätzlichen Geheimnischarakter der Privat- und Intimsphäre ausgegangen, hinsichtlich der darin enthaltenen Geheimnisse jedoch die allgemein übliche Unterscheidung übernommen wird. Aus der qualitativen Differenz zwischen *peripheren* Geheimnissen, deren Sinn lediglich in der Wahrung etwa des allgemeinen guten Rufs, in der Ermöglichung der üblichen Lebensführung oder dem Schutz des Eigentums liegt, und dem *zentralen* Geheimnis, dessen Achtung die Findung und Bewahrung der personalen Identität etwa durch die ungestörte Entwicklung einer Gewissens- und Glaubensüberzeugung gewährleisten soll, läßt

sich nämlich für die Praxis ein bedeutsamer Maßstab ableiten. Die peripheren Geheimnisse müssen in der Regel, d.h. nur insoweit gewahrt werden, als ihre Nichtoffenlegung die Verwirklichung eines höheren bzw. vordringlicheren Wertes, z.B. die Befriedigung des Grundrechts anderer auf ein menschenwürdiges und freiheitliches Leben nicht verunmöglicht; im gegenteiligen Fall, also zur Vermeidung dieses oder eines ähnlich schwerwiegenden Übels, erscheint daher ihre Offenlegung, selbstverständlich immer unter Wahrung der Verhältnismäßigkeit, gerechtfertigt. Das zentrale Geheimnis dagegen muß unter allen Umständen gewahrt bleiben. Weil durch seine Verletzung die personale Identität bzw. der Kern der Persönlichkeit zerstört würde, läßt sich keinerlei Zugriff durch die Öffentlichkeit legitimieren[8].

Unter dieser Voraussetzung erweist sich auch ein konsequent *sektorales* Verständnis der Privat- und Intimsphäre, das diese als eine Art Tortenkuchen begreift, aus dem die verschiedenen Institutionen wie Finanzamt, Sozialversicherungen oder Bundesnachrichtendienste sich das zur Erfüllung ihrer jeweiligen Aufgabe notwendige Stück herausschneiden können, als äußerst zweischneidiges Schwert[9]. Unter pragmatischem Blickwinkel mag es zwar funktionaler erscheinen als die traditionelle *sphärische* Auffassung von Privat- und Intimsphäre[10], nach der sich diese in der Art konzentrischer Kreise um den Personkern legt und die einzelnen Sphären um so schützenswerter gelten, je näher sie der Personmitte zu liegen kommen. Bei näherem Zusehen läßt sich jedoch nicht verkennen, daß die sektorale Sichtweise die fatale Möglichkeit eröffnet, zumindest keilförmig auch den innersten und zum zentralen Persongeheimnis gehörenden Kern herauszulösen. Dadurch aber entsteht von vornherein die tödliche Gefahr, daß über kurz oder lang jede Institution nicht nur über Teilkenntnisse verfügt, sondern, was ja gerade vermieden werden soll, alles über alle weiß, weil sie nämlich mit Hilfe von Datenverbund und Datenaustausch die einzelnen Informationssegmente im nachhinein zu einer Gesamtbilanz bzw. einem Persönlichkeitsprofil zusammenfügen kann. Dies aber würde zweifellos einer Degradierung des Menschen zum gläsernen bzw. entpersönlichten Individuum gleichkommen.

Ob man dieser systemimmanenten Gefahr durch ein nachträgliches Verbot derartiger Manipulation wirksam steuern kann, muß ernsthaft bezweifelt werden. Weitaus erfolgversprechender und richtiger erscheint demgegenüber die Erstellung eines *sphärisch-sektoralen* Verbundmodells. Durch den Ausschluß der jeweiligen Überbetonung des personalen bzw. sozialen Aspekts entspricht ein solches nicht nur besser der polaren Struktur menschlicher Wirklichkeit, sondern ermöglicht zugleich auch die Wahrnehmung der daraus folgenden gegenpoligen Erfordernisse. Die eigentliche Personsphäre, die den Selbstand bzw. die Unverfügbarkeit der Person und damit letztlich ein menschenwürdiges Leben in Freiheit garantiert, bleibt unangetastet. Die peripheren Bereiche dagegen stehen im Interesse des Gemeinwohls den verschiedenen Institutionen ausschnittweise zur Verfügung, so

daß das öffentliche Informationsbedürfnis ohne Schaden für den einzelnen oder den freiheitlichen Rechtsstaat befriedigt werden kann.

Das eigentliche Problem im Hinblick auf die EDV liegt also aus ethischer Sicht keineswegs im Einsatz dieser modernen Technologie als solcher, sondern in der Bestimmung der Ziele wie auch des Ausmaßes ihrer Verwendung. Selbstverständlich darf die Technik selbst oder dürfen die sie zum Einsatz bringenden Institutionen nicht zum Selbstzweck entarten. Wo immer sie aber, unter sorgfältiger Abwägung des erreichbaren technischen Fortschritts und des dafür zu zahlenden menschlichen Preises, ihre unverzichtbare Dienstfunktion für die Schaffung humaner Lebensqualität ausüben, erscheint auch das mit der EDV verbundene Eindringen in die Privat- und Intimsphäre des einzelnen bzw. die Einschränkung seiner persönlichen Freiheitsrechte ethisch legitimiert. Denn menschliches Leben in Freiheit und Würde kann sich grundsätzlich nur innerhalb des aufgezeigten naturalen wie sozialen Bedingungsrahmens entfalten. Es läßt sich daher in der konkreten Komplexheit modernen Daseins auch nur unter Inkaufnahme eines unausweichlichen Teilverzichts auf Selbstverfügung und Freiheit optimal verwirklichen.

EDV als Appell zu verantwortlichem Verhalten

Mit dieser aus dem Sinnzusammenhang menschlichen Lebens begründeten Legitimation ist freilich nicht behauptet, der Mensch müsse oder dürfe sich den durch die EDV in Gang gesetzten Prozessen wehr- und willenlos ausliefern. Im Gegenteil. Aus dem gleichen Sinnzusammenhang erweist sich ebenso evident die Notwendigkeit, daß der Mensch um seines Menschseins willen in allem Herr der Lage bleiben, daß er also diese Prozesse unter Kontrolle halten und möglichst transparent machen, daß er durch wachsende Einsichtsfähigkeit sowie entsprechende vorsorgliche Maßnahmen deren Ausuferung und Verselbständigung und damit sein eigenes Ausgeliefertsein an sie verhindern muß. Diese humanen Erfordernisse aber sind gleichbedeutend mit einer Reihe ethischer Imperative allgemeiner und besonderer Art.

Als erste und vordringlichste Notwendigkeit stellt sich die Aufgabe, angesichts der rapiden Entwicklung im EDV-Bereich erheblich mehr als bisher in nichttechnische *soziale Innovationen* zu investieren, d.h. einen Bewußtseinsbildungsprozeß in Gang zu setzen und neue Wertvorstellungen zu entwickeln, damit überhaupt eine Basis für eine menschengerechte Anpassung an die veränderte Situation geschaffen wird[11]. Alle Staatsbürger müssen daher wieder neu die Bedingungszusammenhänge menschlichen Lebens in Gemeinschaft begreifen lernen und ein grundlegendes Verständnis dafür entwickeln, daß dieses in humaner Weise sich nur entfalten kann in der Dialektik von Nehmen und Geben, von

Selbstbehauptung und Einordnung, von Anspruchshaltung und Selbstbeschränkung, von Rechten und Pflichten, von privaten und öffentlichen Belangen zugleich. Und aus diesem Begreifen muß notwendigerweise jene Gesinnung wachsen und reifen, die man gemeinhin Bürgersinn nennt, jene Grundhaltung der Solidarität also, die im Interesse des Wohls aller bereit ist, einerseits freiwillig auf die uneingeschränkte Durchsetzung eigener Ansprüche zu verzichten und andererseits die notwendige Beschränkung der eigenen Freiheit als positiven Beitrag zur Schaffung und Erhaltung des Gemeinwohls zu leisten.

Gerade hier aber scheint ein hohes Defizit vorzuliegen, das jedoch keineswegs nur auf das Konto des einzelnen und seines besonders ausgeprägten Egoismus geht, dessen tiefere Wurzeln vielmehr in der geschichtlichen Entwicklung liegen. Ganz allgemein hat sich innerhalb unseres Kulturkreises ein auffälliger Individualisierungs- und Privatisierungsprozeß vollzogen. Und speziell in unserem Land war es nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes notwendig, die Grundrechte des einzelnen Bürgers gegenüber dem Staat mit Nachdruck zu betonen und verfassungsmäßig abzusichern. Diese durchaus positiv zu wertende Betonung des Individual-Pols menschlicher Existenz hat mittlerweile jedoch ebenso unübersehbar auch zu einer vereinseitigten Haltung der bloßen Anspruchsmentalität gegenüber dem Versorgungsstaat bzw. zu einem mangelnden Verständnis für Gemeinschaftsbelange geführt.

Um so mehr scheint es daher an der Zeit, nunmehr auch den Sozial-Pol wieder verstärkt ins Bewußtsein zu heben und die aus dem Grundrecht der Freiheit sich ergebende Grundpflicht der *Solidarität* zu wecken und zu fördern. Dabei sollte diese durchaus als *kritische* Haltung in dem Sinn verstanden werden, daß der einzelne sich keineswegs der vermeintlichen Übermacht staatlicher Organe ängstlich beugt oder dem Informationshunger aller möglichen Institutionen willfährig nachgibt, und sich so zum bloßen Datenlieferanten degradieren läßt. Er sollte sich vielmehr seiner Würde und seiner Rechte voll bewußt sein und diese auch ohne Scheu vertreten. Darüber hinaus sollte er sich im einzelnen Fall über die Notwendigkeit und Tragweite einer Datenerfassung selbst informieren und überall dort, wo er es für erforderlich hält, die gesetzlich garantierte Aufklärung und Hilfe beim Datenschutzbeauftragten suchen. Andererseits aber sollte er auch nicht von vornherein in jeder Datenerhebung einen ungerechtfertigten Angriff auf seine Person vermuten, sondern sie, soweit sie vom Gemeinwohl her gerechtfertigt ist, als natural wie sozial bedingtes Erfordernis begreifen und die damit verbundene Beeinträchtigung seiner Freiheit als seinen persönlichen Beitrag zur Ermöglichung eines freiheitlichen und würdevollen Lebens für alle werten.

Damit freilich die Entwicklung einer solchen, wenn auch kritischen Solidaritätshaltung möglich wird, ist die Schaffung einer möglichst breiten *Vertrauensbasis* unerläßliche Voraussetzung. Dabei wird man allerdings nicht von der unerfüllbaren Wunschvorstellung ausgehen können, daß jeder nur denkbare Mißbrauch bzw.

jegliche Panne von vornherein und absolut auszuschließen wären. Die Vertrauensbasis ist aber in entscheidender Weise schon dadurch grundgelegt, daß entsprechende Datenschutzgesetze existieren, mit deren Hilfe es möglich ist, die EDV in den rechtsstaatlichen Rahmen einzuordnen, die notwendige Transparenz und eine wirksame Kontrolle der einzelnen Vorgänge herzustellen und bei eventuell unvermeidlichen Pannen bzw. Mißbräuchen die dafür Verantwortlichen zur Rechenschaft sowie die erforderlichen Konsequenzen für die Zukunft zu ziehen. Die ebenfalls vom Gesetzgeber institutionalisierte Kontrollinstanz des unabhängigen Datenschutzbeauftragten auf den verschiedenen Ebenen bietet zudem eine gewisse Garantie dafür, daß die rechtsstaatlichen Vorschriften auch beachtet werden.

Trotz des international hohen Ansehens der bundesdeutschen Regelungen wird es jedoch unumgänglich sein, das gegenwärtige Datenschutzrecht laufend den damit gemachten Erfahrungen wie auch dem unaufhaltsamen technischen Fortschritt entsprechend weiterzuentwickeln, insbesondere also noch klaffende Gesetzeslücken z.B. hinsichtlich der polizeilichen und zollrechtlichen Überwachung, der Gestaltung des kriminalpolizeilichen Informationssystems (INPOL) und vor allem der auf gegenseitige Amtshilfe beruhenden Informationsbeziehungen zwischen Polizei und Nachrichtendiensten zu schließen, neue Gesetzesbestimmungen für moderne Kommunikationsmittel wie Bildschirmtext und Kabelfernsehen zu erlassen, Rechtsgrundsätze verbindlich zu interpretieren sowie Grundrechte bei Systemplanungen höher anzusetzen als etwa arbeitstechnische Vorteile[12].

Eine noch so ausgeklügelte Gesetzestechnik allein kann freilich nicht genügen. Diese selbst muß vielmehr getragen sein von der Redlichkeit und Glaubwürdigkeit der *Politiker* in Regierung und Parlament. Von ihnen nämlich hängt es in entscheidendem Maß ab, ob in unserem Staat tatsächlich ein optimaler Ausgleich zwischen den Grundrechten des einzelnen und den berechtigten Ansprüchen der Gemeinschaft, konkret also zwischen dem Recht des einzelnen auf Wahrung seiner Privat- und Intimsphäre und der notwendigen Befriedigung des öffentlichen Informationsbedürfnisses hergestellt wird. Da jedoch nirgendwo festgeschrieben ist, was das Gemeinwohl inhaltlich umfaßt, und weil niemand von vornherein oder gar ein für alle Male ausmachen kann, was zu dessen Aufrechterhaltung an Offenlegung personenbezogener Daten im konkreten Einzelfall erforderlich ist, muß ein tragfähiger Konsens immer wieder neu geschaffen werden. Damit sind aber auch Differenzen und Konflikte fast zwangsläufig vorprogrammiert. Denn die Bestimmung der aktuellen Erfordernisse basiert nicht nur wesentlich auf den aus dem je verschiedenen weltanschaulichen Verstehenshintergrund fließenden Wertprioritäten und Wertpräferenzen, sondern ebenso auf dem jeweiligen Ermessensurteil hinsichtlich der Situation und der ihr am besten entsprechenden Maßnahmen. Deshalb bleibt auch zur Beantwortung der Frage nach dem jeweils notwendigen Ausmaß des EDV-Einsatzes gar kein anderer Weg als der einer argumentativen und fairen Auseinandersetzung mit demokratischen Mitteln.

Grundsätzlich freilich müssen die Bürger darauf vertrauen können, daß alle gewählten Volksvertreter ihr Mandat nach bestem Wissen und Gewissen ausüben und bei allen Entscheidungen von der Grundoption für ein menschenwürdiges und freiheitliches Leben ausgehen. Nur so besteht überhaupt die Gewähr dafür, daß die Forderungen des Staats sich nicht zum Schaden des einzelnen, sondern letztlich zum Vorteil und recht verstandenen Wohl aller auswirken. Weil jedoch auch im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat parteipolitische und lobby-gesteuerte Interessen verfolgt werden und zudem eine Majorisierung von Minderheiten nicht ausgeschlossen ist, bleibt eine stets kritische Wachsamkeit aller vonnöten.

Außer von der allgemeinen Atmosphäre des Vertrauens ist ein für alle dienlicher Einsatz der EDV selbstverständlich auch davon maßgeblich abhängig, daß die in diesem Metier tätigen *Datenverarbeiter* und *Datentechniker* sich in besonderer Weise ihrer Dienstfunktion für den Menschen wie auch ihrer kritischen Solidarität gegenüber der Gemeinschaft bewußt sind. Die Versuchung, den durch die EDV erreichbaren Nutzwert und Machtgewinn zu verabsolutieren und deshalb die Methoden und Techniken zu immer noch größerer Perfektion zu entwickeln, scheint nach aller Erfahrung allzu verlockend. Um so mehr obliegt ihnen daher die Pflicht, sich nachdrücklich um ein spezifisches Berufsethos, d.h. größtmögliche Sorgfalt bei der Erfassung, Speicherung, Weitergabe und Sicherung von personenbezogenen Daten wie auch um äußerste Korrektheit bei der Gestaltung der organisatorischen und technischen Voraussetzungen zu bemühen. Mit gleicher Intensität aber müssen sie auf die Reifung ihres persönlichen Verantwortungsbewußtseins bedacht sein, damit sie die Fähigkeit erlangen, im Interesse des Menschseins in Würde und Freiheit für alle ihrem eigenen Tun die nötige Selbstbeschränkung aufzuerlegen und gegenüber ihrem Arbeit- oder Auftraggeber eine loyale Unabhängigkeit zu wahren. Diesen hohen Anforderungen vermag der einzelne Datenverarbeiter und Datentechniker jedoch nur dann zu entsprechen, wenn seine Aus- und Weiterbildung um den humanen Aspekt erweitert wird.

Eine nicht geringe Bedeutung kommt schließlich auch den öffentlichen *Medien und Publikationsorganen* zu. Ihre Aufgabe besteht unbestritten darin, einerseits selbst ein kritisches Wächteramt gegenüber allen Vorgängen im EDV-Bereich wahrzunehmen, andererseits aber auch durch die Berichterstattung hierüber einen Prozeß der Meinungs- und Urteilsbildung bei den Bürgern in Gang zu bringen. Doch zweifelsohne gilt auch für die in diesem Bereich Tätigen der Grundsatz, daß sie sich bei ihrem Geschäft nicht nur von rein rationellen Gesichtspunkten der Effektivität oder gar der bloßen Effekthascherei leiten lassen dürfen, um aufsehenerregendes Interesse zu wecken oder ihre Einschaltquoten bzw. Auflagenziffern zu steigern. Auch sie haben vielmehr rational zu handeln und daher verantwortlich abzuwägen, was grundsätzlich und konkret dem recht verstandenen Wohl aller dient. Dazu gehört insbesondere der Wille zur möglichst objektiven Information.

Zur rational verantworteten Information gehört weiterhin auch die Bereitschaft,

unsachgemäße Oberflächlichkeit sowie einseitige Gewichtungen zu vermeiden. Auf keinen Fall dürfen das ehrliche Ringen der für den EDV-Bereich zuständigen Instanzen wie auch die argumentativ geführten Auseinandersetzungen um eine akzeptable Problemlösung als schlechthin negative Erscheinungen dargestellt werden; sie müssen vielmehr als notwendige Konsequenzen aus der Komplexität der EDV selbst wie auch als positive Kennzeichen des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates gewürdigt werden. Schließlich stehen die für die Berichterstattung Verantwortlichen vor der schwierigen Aufgabe, im Einzelfall sorgfältig zwischen der Wahrnehmung ihrer Informationspflicht und der Vermeidung der daraus entstehenden vorhersehbaren schädlichen Folgen abzuwägen. In jedem Fall aber müssen sie auf eine allseitige Ausgewogenheit bedacht sein, welche die Solidarität nicht der Kritik, aber auch die Kritik nicht der Solidarität opfert[13]. Auf diese Weise tragen sie, zusammen mit allen anderen, zur Ausbildung eines Datenethos bei, das die unabdingbare Voraussetzung für einen sinnvoll-rationalen, das menschliche Leben in Freiheit und Würde fördernden Einsatz der EDV darstellt.

ANMERKUNGEN

[1] Der Einfachheit halber findet im folgenden die zwar undifferenzierte, jedoch allgemein gebräuchliche Abkürzung EDV Verwendung.

[2] Außer dem Bundesdatenschutzgesetz v. 27. 1. 1977 existieren entsprechende Ländergesetze sowie das Datenschutz- und Melderecht der Kirchen. Die Aufgabe der auf Bundes-, Landes- und Betriebsebene tätigen Datenschutzbeauftragten besteht insbesondere darin, die Einhaltung der gesetzlichen Vorschriften zu überwachen und eine entsprechende Vorsorge für die Datensicherung zu gewährleisten, vorgebrachten Beanstandungen und Beschwerden nachzugehen sowie den Bürger hinsichtlich seiner Rechte zu informieren und zu beraten.

[3] O. v. Nell-Breuning, Rationalisierung und Automatisierung – Segen oder Fluch?, in dieser Zschr. 175 (1965) 134–146.

[4] Vgl. etwa G. E. Hoffmann, Erfaßt, registriert, entmündigt. Schutz dem Bürger – Widerstand den Verwaltern (Frankfurt 1979); ders., Computer, Macht und Menschenwürde (München 1976); J. Bölsche, Der Weg in den Überwachungsstaat (Reinbek 1979).

[5] W. Korff, Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1 (Freiburg 1978) 147–164.

[6] O. v. Nell-Breuning, Die Stellung des Menschen in Gesellschaft und Wirtschaft, in dieser Zschr. 185 (1970) 300–308.

[7] W. Wunden, Intimsphäre: rechtsethische Überlegungen zu einem Thema aus dem Kodex des Deutschen Presserates, in: ComSoc 7 (1974) 218–228.

[8] G. Virt, Bausteine einer Ethik für Journalisten, in: ThPQ 128 (1980) 51–57.

[9] P. J. Müller, Funktionen des Datenschutzes aus soziologischer Sicht, in: Datenverarbeitung im Recht, Bd. 4 (1975) 107–118.

[10] A. Elsässer, Die persönliche Intimsphäre. Gefährdung und Schutz (Augsburg 1969).

[11] G. E. Hoffmann, Erfaßt, 143.

[12] Dritter Tätigkeitsbericht des Bundesbeauftragten für den Datenschutz, gem. § 19, Abs. 2 Satz 2 Bundesdatenschutzgesetz dem Deutschen Bundestag vorgelegt zum 1. 1. 1981; ebenso B. Erhard, Datenschutz – rechtspolitisches Erfordernis unserer Zeit, in: NOrd 35 (1981) 38–46.

[13] A. Auer, Verantwortete Vermittlung. Bausteine einer Informationsethik des Rundfunks, in dieser Zschr. 197 (1979) 15–24.

Franz Prinz SJ

Arbeiterseelsorge in der Bundesrepublik

Auf dem Weg zur Überwindung des Skandals des 19. Jahrhunderts?

Die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik zitiert das Wort Pius' XI. an Cardijn vom „Skandal des 19. Jahrhunderts", daß die Kirche die Arbeiterschaft verloren habe. Mit dem Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft" schien der Weg zu dessen Überwindung beschritten. Seitdem sind Jahre vergangen. Hat sich die Kirche in der Bundesrepublik nun ernstlich auf den Weg gemacht? Die Antwort ist von der allgemeinen Pastoraltheologie der Gemeinde wie von der speziellen Pastoraltheologie, dem Vollzug der Kirche in spezifischen Situationen des Menschen, zu geben[1].

Betriebsseelsorge als spezielle Pastoral

Schon im 19. Jahrhundert gab es umfassende, intensive und erfolgreiche Bemühungen der Katholiken um die Arbeiterschaft. Nach dem Zweiten Weltkrieg begannen in der Bundesrepublik wie in anderen Ländern Europas neue Formen des Ringens um die Arbeiterschaft. In wiederholten Konferenzen auf Bundesebene wurde um ein einheitliches Konzept gerungen. So kamen 1961 die „Leitsätze für Katholische Betriebsgruppenarbeit" („Frankfurter Leitsätze") zustande. „Die nach dieser Zeit gemachten Erfahrungen, die Entwicklung der Arbeitswelt und die Ergebnisse des Konzils mach(t)en eine Neufassung und Ausweitung der Leitsätze auf eine spezielle Pastoral für Berufs- und Arbeitswelt notwendig."[2] Deshalb wurden auf der Tagung der mit der Betriebsseelsorge Beauftragten 1970 im Exerzitienhaus München-Fürstenried die *„Fürstenrieder Leitsätze"* verabschiedet. Die Fürstenrieder Tagung führt jedes Jahr die Betriebsseelsorger (Priester und Laien) aus Süddeutschland zur Beratung zusammen. Sie besteht seit 1966. Alle zwei Jahre findet eine gesamtdeutsche Tagung statt.

Die Fürstenrieder Leitsätze umfassen: 1. Voraussetzungen: eine positive Einstellung der Kirche zur Welt, die Verpflichtung des Christen zum Apostolat, den Willen zum Dienst am Menschen und zum Dienst an den Strukturen und Handeln aus dem Geist des Evangeliums; 2. Ziel: die Mitgestaltung der Berufs- und Arbeitswelt, das Einbringen der Fragen und Probleme der Arbeiterschaft in die Kirche; 3. Möglichkeiten und Aufgaben im betrieblichen und überbetrieblichen

Raum: Zusammenarbeit mit betriebswichtigen Personen, Sorge um die ausländischen Arbeiter, um die Pendler, Dialogbereitschaft in Gruppen mit Menschen guten Willens, ökumenische Zusammenarbeit; Aufgaben im innerkirchlichen Raum: Weiterbildung der Mitarbeiter, Aktivierung der Geistlichen und Theologiestudenten, Mithilfe bei Errichtung von Ausschüssen für Berufs- und Arbeitswelt, Förderung aller Initiativen auf pfarrlicher und überpfarrlicher Ebene, Information von Pfarrangehörigen und Verbänden; 4. Zuständigkeit; 5. zur Situation des Arbeiters.

Die Fürstenrieder Leitsätze wurden allen zuständigen Gremien zugestellt, auch dem Generalsekretär der Gemeinsamen Synode. Der Themenkreis „Berufs- und Arbeitswelt" war 1970 in der Synodenplanung noch nicht vorgesehen. Die westdeutschen Betriebsseelsorger reichten einen Vorschlag bei der Vorbereitungskommission der Synode zur Aufnahme in den Themenkatalog ein.

Die *Funktionen der Betriebsseelsorge* versuchte Dr. Walz (Dornach/Schweiz) auf der Fürstenrieder Tagung 1974 zu systematisieren. Die erste Funktion ist die Vermittlerfunktion. Die Betriebsseelsorge hat die verschiedenen Gruppen innerhalb und außerhalb des Betriebs miteinander ins Gespräch zu bringen, z. B. Betriebsrat, Gewerkschaften und Kirche. Die zweite ist die stellvertretende Funktion für Gruppen, die nicht gebildet werden können, z. B. Arbeitslose. Eine weitere Funktion ist die kritische. Die Betriebsseelsorge hat alle Formen sozialer Ungerechtigkeit, der Unterdrückung und Ausbeutung aufzudecken. Dies wird immer wieder antreiben, in allen wirtschaftlichen und technischen Überlegungen das ethisch-menschliche Moment zur Sprache zu bringen. Das verlangt allerdings Sachkenntnis und umfassende Information.

Die vierte Funktion ist die Reform. Wo es nötig ist, soll die Betriebsseelsorge auch auf Änderung von Denkstrukturen drängen und Reformen zu erreichen suchen. Die fünfte Funktion stellte Dr. Ruppert (Speyer) heraus. Es ist die „Müllabfuhr" bei kritischen sozialen Konstellationen. Was das Gesetz nicht leisten kann und was die Vereinbarungen nicht bringen, soll die Kirche zu leisten versuchen. „Wo die Menschen durch alle Raster fallen, ist die Kirche aufgerufen."

Schließlich hat die Betriebsseelsorge, wie die Kirche überhaupt, zur Lösung der Probleme der Arbeitswelt ihre moralische Unterstützung zu bieten, etwa durch öffentliche Stellungnahmen. Vor allem und unmittelbar muß die Betriebsseelsorge die Arbeiter im Betrieb stützen und ihnen dienen, auch in Zusammenarbeit mit dem Betriebs- bzw. Personalrat.

Die Betriebsseelsorge soll ihre Funktionen ausüben im Sinn der Fürstenrieder Leitsätze: „Das Ziel der speziellen Betriebspastoral für Berufs- und Arbeitswelt ist es, den Menschen anzuregen, in seinen Bemühungen zu fördern, die Berufs- und Arbeitswelt so mitzugestalten, daß die technisch-wirtschaftliche Entwicklung auch ein echter Fortschritt für den Menschen ist." Die Fürstenrieder Leitsätze engen die Betriebsseelsorge nicht auf die Arbeiterschaft im Sinn der Synode ein; sie

wollen die Zusammenarbeit mit allen betriebswichtigen Personen, also mit dem Arbeitgeber, der höheren und mittleren Führungsschicht, den Betriebs- und Personalräten, der Jugendvertretung, den Vertretern der Gewerkschaften. Die Durchführung dieser Aufgabe verlangt Kontakt, Dialogfähigkeit und Dialogbereitschaft, Beratung, Hilfe, Information:

„Der Christ in der Welt der Arbeit soll ohne ideologische oder fanatische Frontstellung aus lebendigem Glauben sein eigenes Leben, seine Arbeit und seine Kollegen sehen lernen. Sein ruhiges, fachliches, menschliches und gläubiges Beispiel soll es ihm ermöglichen, Wege der Verkündigung der frohen Botschaft in seiner eigenen Sprache an die anderen zu finden. Dieses Apostolat soll er nie allein ausüben, sondern immer mit anderen und durch andere. Dabei kann und soll er je nach der Situation eine eigene Betriebspolitik in Angriff nehmen und Positionen anstreben, um das Milieu besser gestalten zu können. In der Form und der Gesinnung seiner Betriebspolitik muß er sich als Christ, der allein dienen will, ausweisen" (Przibyllok).

Als einzelner ist der Christ zur Verwirklichung dieser Aufgabe zu schwach. Darum bedarf es einer wenigstens informellen *Gruppe*. Solche hat es von Anfang an gegeben (Köln, München 1946), wenn auch unter verschiedenen Namen (Betriebsmännerwerk, Werkgemeinschaften, Apostolatsgemeinschaften, Aktionsgruppen, Betriebsgruppen, Betriebskerne usw.). Die Bezeichnung „Betriebsgruppe" wurde bald diskutiert, weil sie zur Verwechslung zunächst mit parteipolitischen, später mit christlichen Gewerkschaftsgruppen Anlaß gab[3]. In ihnen rein kirchliche Gruppen zu sehen, war für die Arbeiter unmöglich. Mit der Gründung christlicher Gewerkschaften (1955) zerfielen manche Werkgemeinschaften. Die ursprünglichen Betriebsgruppen haben inzwischen, soweit sie noch bestehen, ihren Charakter aus missionarischen zu Gruppen der Persönlichkeitsbildung oder zu rein religiösen Gruppen gewandelt. Wegen der geringen gruppenbildenden Kraft der religiösen Idee im Betrieb lehnt die Diözese Mainz die Errichtung kirchlich orientierter Betriebsgruppen ab. Die Mehrzahl der Betriebsseelsorger jedoch hält den Aufbau von Betriebsgruppen für nötig, wenn er auch sehr schwierig ist. Manche sehen in der Betriebsgruppe eine „funktionale Gemeinde"[4]. Heute gibt es noch in zehn Diözesen Betriebsgruppen, die von Vertrauensleuten geführt werden.

Für Erfolg und Mißerfolg der Betriebsseelsorge spielt die Kooperation der Christen untereinander und ihrer Gruppen mit dem Betriebsrat und ihr Dienst ihm gegenüber eine große Rolle. Da die meisten Betriebsräte dem Deutschen Gewerkschaftsbund (DGB) angehören, führt die Zusammenarbeit mit dem Betriebsrat von selbst zur Zusammenarbeit mit dem DGB. Damit ist die Betriebsseelsorge zu einer Stellungnahme zum DGB herausgefordert. Programm, SPD-Zugehörigkeit der DGB-Mitglieder bei aller „parteipolitischen Unabhängigkeit", die Unterwanderung durch die DKP (vgl. Vetter-Rede auf dem DGB-Kongreß 1981), die einseitige Ausrichtung der DGB-Schulen werden dabei eine Rolle spielen. Weil die DGB-Gewerkschaften nicht in allem katholischen Vorstellungen entsprechen (z. B. §

218), stellt sich der Betriebsseelsorge die Frage: Soll sie abseits stehen oder den Schritt in den DGB wagen?

Diese Frage hat eine kirchengeschichtliche Bedeutung. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Kirche die Ghettohaltung des 19. Jahrhunderts überwunden (Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes"). Das Dekret über das Laienapostolat gibt Richtlinien für die Zusammenarbeit mit Menschen anderer Richtung: „Die Katholiken seien bestrebt, mit allen Menschen guten Willens zusammenzuarbeiten zur Förderung all dessen, was wahr, gerecht, heilig und liebenswert ist. Sie mögen mit ihnen im Gespräch bleiben, sie an Kenntnis und Menschlichkeit übertreffen und nachforschen, wie man die gesellschaftlichen und öffentlichen Einrichtungen im Geist des Evangeliums vervollkommnen kann" (14). Sogar die Zusammenarbeit mit den Nichtglaubenden bejaht das Konzil (Gaudium et Spes, 21). Papst Johannes XXIII. gab aber in der Enzyklika „Mater et Magistra" auch die Grenzen an: „Da sollen die Katholiken sorgfältig darauf achten, sich selber treu zu bleiben. Sie sollen sich auf keine Kompromisse einlassen, durch die in irgendeiner Weise der volle Glaube oder die Sittlichkeit Schaden leidet" (239). Er stellt an die Katholiken hohe Anforderungen bezüglich ihres Einsatzes und der beruflichen Leistung (245–247).

Aus solchen Erwägungen sind manche Betriebsseelsorger (Priester) in eine DGB-Gewerkschaft eingetreten, wie dies die französischen Arbeiterpriester auch getan haben. Sie glauben, nur so die Kluft zwischen Kirche und Gewerkschaft überwinden zu können. Die Kluft spüren alle, die das Gespräch mit den DGB-Gewerkschaften aufnehmen. Die Betriebsseelsorge sucht in manchen Diözesen einen positiven Beitrag zu den Betriebsratswahlen zu leisten, ja man sucht in Betrieben einen Betriebsrat einzuführen, in denen noch keiner besteht.

In Gesprächskreisen, die sich in manchen Diözesen über die Betriebsgruppen hinaus gebildet haben, speziell zwischen Betriebsseelsorge und Gewerkschaften, ist enger Kontakt unter den Teilnehmern entstanden. In einzelnen Diözesen gibt es sogar einen ständigen Arbeitskreis zwischen beiden. Von der Betriebsseelsorge werden auch Kurse für Gewerkschafter und für Betriebsräte durchgeführt, z. B. im Sozialinstitut in Freising. In einer Diözese wird von einem Arbeitskreis „Betrieb-Gewerkschaft-Kirche" berichtet. In drei Diözesen gibt es einen Arbeitskreis für Führungskräfte der Wirtschaft.

Die Betriebsseelsorge hat von Anfang an Betriebseinkehrtage, später in offenerer Form Besinnungstage, Begegnungstage und Betriebswochenenden durchgeführt. Betriebsbesuche mit Priestern und Bischöfen gehören schon lange zum Programm der Betriebsseelsorge. Sie läßt sich die Förderung von Initiativen auf pfarrlicher und überpfarrlicher Ebene angelegen sein. Sie gibt in sechs Diözesen Informationsblätter heraus[5].

„Soziale Aktionen und Sorge für benachteiligte Gruppen" sind unerläßlich, „wenn die Betriebsseelsorge glaubwürdig bleiben soll." Zu diesen Aktionen

gehören die Bemühungen um die Arbeitslosen, die Ausländer, die berufstätigen Frauen und die Jugendlichen[6]; vor allem aber die Aktionen zu den Betriebsstilllegungen in Rheinland-Pfalz, Baden-Württemberg, Oberpfalz, Schwaben. Dabei kam es zu einer engen Zusammenarbeit zwischen Betriebsseelsorge, Betriebsräten, Gewerkschaften und Kirche (Pfarrer, Bischöfe). Dadurch wurde wenigstens stellenweise die Schallmauer durchbrochen, die die Kirche von der Arbeiterschaft trennt.

So sucht auch die Betriebsseelsorge mit unterschiedlichem Einsatz und Erfolg die Fürstenrieder Leitsätze zu verwirklichen. Sie haben den Betrieb als Ansatz ihres Bemühens gewählt, weil der Betrieb wesentlich ein Sozialgebilde und „ein bedeutsamer Raum der öffentlichen Meinungsbildung" ist.

Bevor sich die allgemeine Pastoral von Kirche und Wissenschaft um die Arbeitswelt mühte, ist durch Initiative von der Basis her die spezielle Pastoral für Berufs- und Arbeitswelt gewachsen. Es wurde von ihr immer bitter empfunden, daß sie von der Gesamtkirche wie von der Wissenschaft im Stich gelassen wurde.

Arbeiterseelsorge als allgemeine Pastoral

Die spezielle Pastoral befaßt sich mit Menschen in einer bestimmten Lebenssituation, die allgemeine hat die Gemeinde Jesu (Gesamtkirche, Diözese, Gemeinde) im Blick, die Gemeinde Jesu als Träger und Künder der Botschaft wie als „Hörer des Wortes". „Die Kirche schuldet allen Menschen ohne Unterschied die Frohe Botschaft von Jesus Christus. Deshalb hat sie allen, die in der Gemeinde wohnen, ihren pastoralen Dienst zu leisten" (Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft" 3.1), der Arbeiterschaft im besonderen. Hier ist der Unterschied zu den Fürstenrieder Leitsätzen deutlich, obwohl die Arbeitswelt nicht vergessen wird (ebd. 3.2.1). „Arbeiter, vor allem un- und angelernte Arbeiter, sind überwiegend in untergeordneten Positionen beschäftigt, verrichten wenig geschätzte und niedrig entlohnte Arbeit. Sie haben den geringsten Ausbildungsstand, die geringsten Aufstiegschancen und den geringsten Anteil an den in unserer Gesellschaft geschätzten Gütern" (2.1). Die Gesamtkirche wird durch den Synodenbeschluß in Pflicht genommen (3.2.2–3.4.4). „Der Arbeiter bringt in das Apostolat unter den Arbeitern einen durch niemand anders ersetzbaren Beitrag ein" (3.2.1). Das Fernziel der Gesamtpastoral ist umfassend, ja revolutionierend. „Es besteht darin, das kirchliche Leben und das Leben in Gemeinschaft mit der Kirche so zu gestalten, daß ‚der Arbeiter die ihm eigene Kultur im Raum der Kirche zum Ausdruck bringen kann', und auf diese Weise ‚das religiöse Leben für den Arbeiter möglich, annehmbar und zugänglich (zu) machen' (Paul VI.)" (3.1).

Bei der Lebenslage der Arbeiter und bei deren Mißtrauen gegen die Kirche als Verbündeten „derer da oben" muß die Kirche ihre Liebe zum Arbeiter für diesen

erfahrbar machen. Sie muß sich um den einzelnen und seine Familie mühen. Sie muß ein Gespür bekommen für Not und Hoffnung des Arbeiters, für seine Erwartungen und Enttäuschungen. Sie muß sich mit der Schicht der Arbeiter solidarisieren, sich auf ihre Seite stellen. Sie muß sich aber auch um eine gerechtere humanere Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft bemühen. Diese humanere Ordnung ist ein Wert in sich. Das Ringen darum darf nicht nur als Mittel erscheinen, um den Arbeiter zum Besuch des Sonntagsgottesdienstes zu bewegen, wenn der Weg zur Kirche dadurch auch erleichtert wird.

Soll diese Zielsetzung verwirklicht werden, bedarf es einer Strategie der Seelsorge. Die Gemeinde Jesu muß nach einem Plan vorgehen[8]. Die Deutsche Bischofskonferenz hat eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die Hilfen für die konkrete Arbeiterpastoral erarbeiten soll. In jüngster Zeit haben manche Diözesen *Pastoralpläne* erstellt und sie zum Teil zum Schwerpunkt der Seelsorge erklärt. Manche sind daran, solche Pläne zu entwickeln. Die Umfrage des Verfassers bei den Bistümern 1981 ergab ein sehr unterschiedliches Bild.

Wo schon eine mehr oder weniger intensive Betriebsarbeit, sei es von seiten der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) oder von seiten der Betriebsseelsorge, geleistet wird, hat man bislang zum Teil auf einen solchen Pastoralplan verzichtet. Das Bistum Berlin hat den Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft" im Amtsblatt Nr. 10 vom 1. Oktober 1976 veröffentlicht. Einige Bistümer haben eine Diözesansynode zu diesem Beschluß abgehalten[9].

In verschiedenen Diözesen ist ein Pastoralplan „Kirche und Arbeiterschaft" in Vorbereitung. Aachen hat einen Zwischenbericht der Projektgruppe vorgelegt. Bamberg hat einen Schwerpunktplan „Kirche und Arbeiterschaft" zur Vorlage bei den Räten der Diözese ausgearbeitet. In Fulda ist eine Kommission im Katholikenrat an der Arbeit. Kardinal Josef Höffner hat am 19. Dezember 1980 den Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft" in Kraft gesetzt. Daraufhin wurde am 20./21. Februar 1981 eine Arbeitstagung des Hauptausschusses des Diözesanrats der Katholiken im Erzbistum Köln abgehalten[10]. Sie sollte „Anstöße und Impulse für die Arbeit in den Gemeinden, Dekanaten und Verbänden" geben. In München ist der Sachausschuß „Kirche und Arbeiterschaft" im Diözesanrat an der Arbeit, freilich mit nicht geringem Widerstand im Vorstand des Diözesanrats[11]. In der Sitzung vom 30. Januar 1981 setzte der Diözesanpastoralrat der Diözese Münster eine Arbeitsgruppe ein mit dem Auftrag, zur Frage „Kirche und Arbeiterschaft" „ein Konzept für einen pastoralen Schwerpunkt zu entwickeln".

In einigen Diözesen liegen Handreichungen, Arbeitshilfen und Vorschläge zur Arbeiterpastoral in der Gemeinde, im Bezirk und im Bistum (Limburg) vor. In Paderborn erscheinen „Pastorale Handreichungen" zu „Kirche und Arbeiterschaft" als Arbeitshilfe für Pfarrgemeinderäte und Verbände (Salzkotten 1978).

Der Diözesanrat Würzburg hat eine Handreichung zur Gründung und Arbeit des Sachausschusses „Berufs- und Arbeitswelt" veröffentlicht. In Speyer wurde

schon 1979 ein Entwurf eingereicht, aber bisher von den zuständigen Gremien nicht beraten. Die Diözese Eichstätt hat die Empfehlungen der Synode als Programm akzeptiert, ohne sie genauer zu konkretisieren.

Umfassendere Pastoralpläne bestehen in Augsburg, Rottenburg-Stuttgart und Trier. Im Amtsblatt der Diözese *Augsburg* wurde am 6. Juli 1977 anläßlich des Kettelerjahres die „Vorlage zum Pastoralplan Schwerpunkt ‚Kirche und Arbeiterschaft'" veröffentlicht. Außerdem wurden Materialien und Hilfen zur praktischen Durchführung bereitgestellt[12]. Diese bezogen sich auf die Arbeit in der Pfarrgemeinde, in Erwachsenenbildung und Schule, mit den Betriebsräten und Gewerkschaften, für den Pfarrbrief, die Predigt, den Gottesdienst. Die Thematik wurde zunächst in den diözesanen Gremien eingehend beraten. Anschließend befaßte sich die Dekanatskonferenz mit der Frage. Die Arbeitshilfen wurden den Pfarrämtern und Pfarrgemeinderatsvorsitzenden zur Verfügung gestellt. Auf Regional-, Dekanats- und Pfarrebene fanden Veranstaltungen statt. Die KAB der Diözese stellte ihre gesamte Bildungs- und Schulungsarbeit auf den pastoralen Schwerpunkt ab. Der Diözesanrat *Rottenburg-Stuttgart* hat einen ähnlichen Pastoralplan aufgestellt und zur Schwerpunktaufgabe für die Seelsorge gemacht[13]. *Trier* hat 1978 den Pastoralplan verabschiedet, nachdem eine lange Vorbereitung (seit 1975) vorausgegangen war. Umfangreiche Arbeitshilfen sollten in den Plan einführen.

Für die Frage: Ist die Kirche auf dem Weg, den Skandal zu überwinden? ist von Wichtigkeit, was gerade in den Diözesen erreicht wurde, die diesen Schwerpunkt mit besonderer Intensität zu verwirklichen suchten. Dafür diene als Beispiel die Diözese Augsburg. Zunächst hatte man mit heftiger Kritik zu kämpfen. „Gibt es denn heute noch den Arbeiter?" „Geht es dem Arbeiter heute noch so schlecht?" Es sei doch in unserer Gesellschaft völlig unklar, wer als Arbeiter zu gelten habe. Auf dem Land war man der Meinung, die Frage der Arbeiterschaft sei in diesen Gebieten nicht relevant.

Was wurde trotz dieser Einwände erreicht? Dr. Wolfgang Oberröder nennt vier Stichpunkte: Bewußtmachung des Problems; Betroffenheit, daß es dem Nachbarn doch nicht so gut geht; breitgestreute Information über die Soziallehre der Kirche; Klimaverbesserung insgesamt. Der Redlichkeit willen aber muß angeführt werden, was Alois Rieg, Betriebsseelsorger und KAB-Präses in Augsburg, auf der Pastoraltagung in Mönchengladbach bekannte:

„Ich bin nach hier geladen worden, weil ich etwas über das Schicksal unseres Schwerpunktes ‚Kirche und Arbeiterschaft' in unserer Diözese berichten soll. Ich muß sagen, daß das von den Gemeinden kaum aufgegriffen worden ist. Von seiten der Priester gab es zwar Interesse und Bereitschaft, aber auch eine gewaltige Hilflosigkeit. Alle Initiativen blieben praktisch auf die katholischen Verbände KAB und CAJ beschränkt, haben dort aber auch entscheidende Fortschritte gemacht. Von der Betriebsgruppenarbeit, an der ich selbst teilnehme, kann ich Positiveres berichten, besonders seit meinem halbjährigen Betriebspraktikum im vergangenen Jahr. Kontakte sind geblieben, Arbeitsgruppen möglich geworden."[14]

Struktur der Arbeiterseelsorge

Der Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft" (Empfehlung 7: 3.6.2) fordert eine Struktur der Arbeiterseelsorge in der Diözese. Auf Diözesanebene besteht der Diözesanrat der Katholiken. Die Vollversammlung des Diözesanrats gibt Stellungnahmen ab, z. B. zum Thema Arbeitslosigkeit, Pendlerproblem, Mitbestimmung. Der vom Diözesanrat oder vom Ortsbischof erlassene Aufruf zur Betriebsratswahl soll die Betriebsratstätigkeit aufwerten.

Der *Sachausschuß „Berufs- und Arbeitswelt"* auf Diözesanebene setzt sich nicht selten zusammen aus Vertretern von KAB, CAJ, Kolping, Arbeitgebern, Gewerkschaften, Betriebs- und Personalräten. Er stellt Arbeitshilfen für die Sachausschüsse auf Dekanats- und Pfarrebene bereit. Er erarbeitet Vorlagen zu Stellungnahmen der Vollversammlung des Diözesanrats, macht Bildungsangebote; von ihm werden Betriebsbesuche durch die Bischöfe vorbereitet. In manchen Diözesen tritt an die Stelle des Sachausschusses „Berufs- und Arbeitswelt" eine Projektgruppe, eine Kommission, ein Arbeitskreis oder die Dienststelle für Pfarrgemeinderat und Betriebsrat. Der Diözesanebene sind verschiedentlich ein Referat für Berufs- und Arbeitswelt, Betriebsseelsorge oder Betriebspastoral angegliedert.

Die Aufgabe des Referats Betriebsseelsorge soll am Beispiel Münster an Hand des Tätigkeitsberichts für das Jahr 1980 geschildert werden. „Schwerpunkte im Berichtsjahr waren die Förderung der katholischen Betriebskreise, Gewinnung und Unterstützung von ‚Referenten für Betriebsarbeit' in den KAB-Vereinen, Unterstützung katholischer Betriebsratsmitglieder und Verbesserung der Arbeit der Mitarbeitervertretungen." Weitere Stichpunkte sind Hausbesuche von Betriebsratsmitgliedern und deren Besuch im Büro, Betriebsbesuche der Bischöfe, Betriebseinkehrtage, Vorträge über Probleme des sozialen Apostolats, Bildung von Sachausschüssen „Berufs- und Arbeitswelt", Zusammenarbeit mit den katholischen Arbeitnehmerorganisationen, Theologenausbildung, Veröffentlichung (KAB-Informationen).

Es sollen auch Regional- bzw. Dekanatsausschüsse „Berufs- und Arbeitswelt" gebildet werden. Ihre Errichtung ist bis jetzt kaum vorangekommen. In der Diözese Rottenburg-Stuttgart aber funktionieren sie.

Die Gesamtpastoral der Kirche müßte vor allem in der *Gemeinde* zum Tragen kommen. Die Menschen begegnen der Kirche in den weitaus meisten Fällen in der Gemeinde oder sie begegnen ihr überhaupt nicht. Darum spielt die Gemeinde in der Arbeiterpastoral eine besondere Rolle. Nun ergeben die Untersuchungen, auch wenn sie nicht in allen Zahlen übereinstimmen, eine erschütternd geringe Zahl von Sachausschüssen „Berufs- und Arbeitswelt" in den Gemeinden. Es werden dafür eine Reihe von Gründen angeführt. Mancherorts wird die ländliche Struktur als Grund angegeben. Aber auch in sehr arbeiterreichen Gebieten gibt es wenige oder keine Sachausschüsse wie im Ruhrgebiet oder in München[15]. München hat nach

einer Untersuchung des Arbeitsamts München im Vergleich mit anderen Großstädten der Bundesrepublik die meisten Arbeitnehmer.

Mancherorts wird die Bildung von Sachausschüssen auch verhindert durch das Konkurrenzdenken zwischen Pfarrgemeinderäten und Verbänden oder durch Kompetenzfragen mit dem Dekanatsrat. In vielen Fällen hat die Betriebsseelsorge keine Verbindung mit der Gemeinde. Der tiefere Grund aber ist das fehlende Bewußtsein von der Notwendigkeit eines solchen Ausschusses. In nicht wenigen Fällen liegt die Schuld an der negativen Einstellung gegenüber der Arbeitswelt und gegenüber dem Arbeiter. Einige Stellungnahmen dazu: „Die Beschäftigung der Pfarrgemeinderäte mit Fragen der Berufs- und Arbeitswelt ist minimal." Das zeigen „über diese Ergebnisse hinaus eine Umfrage der KAB und Beobachtungen in der pastoralen Literatur und den Ausbildungsprogrammen für Seelsorger". „Hinter defizitärer Arbeiterseelsorge steckt oftmals ein bestimmtes und verkürztes Verständnis vom Weltdienst der Kirche."

An Aufgaben und Konzepten für die Sachausschüsse „Berufs- und Arbeitswelt" fehlte es an sich nicht. In der Diözese Aachen werden konkrete Schritte für den Sachausschuß vorgeschlagen. Der Arbeitskreis für Berufs- und Arbeitswelt im Landkreis Altötting hat ein umfangreiches Programm vorgelegt. In einzelnen Sachausschüssen wird gute Arbeit geleistet, z. B. in der Pfarrei St. Martin in Augsburg.

Die Gemeinsame Synode erklärt: „Wer nicht selbst Arbeiter ist, bedarf, um für die Lebensbedingungen der Arbeiter mehr Verständnis zu gewinnen, der Information, der Bildung und der Kontaktnahme" (2.2). Dieser Information dienen Betriebsbesuche durch Priester und Bischöfe. Diese werden in größerer oder geringerer Häufigkeit in nicht wenigen Diözesen durchgeführt. Der Information dienen auch die Betriebspraktika von Theologen und Priestern[16]. Berichte darüber geben einen tiefen Einblick in die Wirklichkeit des Arbeiterlebens. Paul Schobel, Betriebsseelsorger in Böblingen/Sindelfingen, hat in seinem Buch „Dem Fließband ausgeliefert" seine Eindrücke und Erlebnisse erzählt. Er faßt seine Erfahrungen zusammen: In einem solchen Milieu könne Kirche mit ihrer befreienden Botschaft „sicher nicht dadurch" Wirklichkeit werden, „daß ein einziger Priester einige Male und für einige Wochen selbst ans Fließband geht. Wohl aber meine ich, durch solche Arbeitseinsätze einen Anfang schaffen zu können".[17]

Die Bildung der Priester für die Arbeiterseelsorge bedürfte einer Ergänzung, und zwar nicht nur der Priester, sondern aller, die in der Seelsorge mitwirken, wie Katecheten oder Sozialarbeiter. Nur so wäre ein Ausgreifen der Seelsorge auf den sozial-gesellschaftlichen Bereich möglich. Freilich wird man in dieser Beziehung bei der vielseitigen Inanspruchnahme und der geringen Zahl der Priester für den Pfarrklerus an eine Grenze des Zumutbaren kommen.

In der Bundesrepublik gibt es auch *Arbeiterpriester,* die seit Jahren in den Betrieben stehen. Die Synode hat diesen Einsatz begrüßt (3.6.1). Leider sind auch

dem deutschen Katholizismus nicht die tragischen Auswirkungen der Fabrikbelastung für den Priester erspart geblieben. Ein Arbeiterpriester hat gestanden: „Was ich tue und erleide, kann ich nicht mehr als einen Weg dieser Kirche bezeichnen. Ich habe nur noch die Absicht, mit den Arbeitskollegen dieses Leben zu teilen und mit ihnen zu kämpfen, in der Gewerkschaft und auch in der Arbeit an der kommunistischen Bewegung."

Die Verbände und die Arbeiterseelsorge

Von den *Verbänden* ist in der Synode zu wiederholten Malen die Rede, so auch in „Kirche und Arbeiterschaft" (3.6.3). Sie sind „aufgrund ihrer Erfahrungen in besonderer Weise geeignet, das Apostolat unter den Arbeitern zu verwirklichen". Unter den katholischen Organisationen in der Bundesrepublik gibt es eine Reihe sozialer Verbände: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB), Bundesverband, Kolpingwerk Deutscher Zentralverband, Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd), Katholisch Kaufmännischer Verband (KKV), Christliche Arbeiterjugend (CAJ). Deren Einstellung zur Arbeiterseelsorge ist verschieden. kfd ist der Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft" bisher noch nicht ins Bewußtsein gedrungen. Bei der 71. KKV-Bundestagung in München vom 28. bis 31. Mai 1981 wurde von einer Arbeiterseelsorge nicht gesprochen. Schon vor der Verabschiedung des Beschlusses „Kirche und Arbeiterschaft" haben „mehrere Diözesanverbände (des Kolpingwerks) Informationsveranstaltungen durchgeführt. Der Synodenbeschluß enthält in seinen begründeten Empfehlungen im Vergleich zum Kolpingprogramm kaum neue Hinweise, so daß im letzten die Verwirklichung des Paderborner Programms mit der Umsetzung der Synodenempfehlungen in Sachen Kirche und Arbeiterschaft weithin identisch ist."[18]

Zwischen der KAB Westdeutschlands und der Betriebsseelsorge besteht „keine sehr enge Zusammenarbeit"[19]. Das besagt freilich nicht, daß KAB-Mitglieder nicht in den Diözesen in verschiedenen Räte-Gremien mitwirken. Die CAJ ist mit dem Rücktritt der Nationalleitung am 5. Februar 1981 in eine ernstliche Krise geraten, so daß von ihr keine großen Aktivitäten mehr zu erwarten sind. Zudem hat die KAB Westdeutschlands am 22. März 1980 die Gründung der Jungen KAB beschlossen. Aus diesen Gründen beschränkt sich die Frage Arbeiter- bzw. Betriebsseelsorge vor allem auf die KAB Süddeutschlands und des Landesverbandes Rottenburg-Stuttgart.

Der Bundesverband der KAB hat sich in seinem Grundsatzprogramm zur Betriebsseelsorge bekannt (n. 39). Im Süden ist die Verbindung von KAB und Betriebsseelsorge verschieden gestaltet. Die KAB ist in manchen Diözesen der Träger der Betriebsseelsorge, in manchen besteht zwar eine Trennung von KAB und Betriebsseelsorge, aber es findet eine enge Zusammenarbeit statt. Es gibt auch

das gemischte Modell. In diesem Fall sind KAB und Betriebsseelsorge, obwohl formal getrennt, eng ineinander verzahnt. Die KAB leistet der Betriebsseelsorge große Dienste durch ihre Bildungsveranstaltungen. Die Aktionen der Betriebsseelsorge z. B. bei den Betriebsstillegungen wären ohne die Mitwirkung der KAB unmöglich gewesen. Von der Betriebsseelsorge ihrerseits gingen bedeutende Anregungen auf die KAB aus. Auf der anderen Seite verfügt die KAB über einen umfangreichen Informationsdienst, der der Betriebsseelsorge zur Verfügung steht. Ab und zu gibt es auch ein Neben- und Gegeneinander von KAB und Betriebsseelsorge.

Warum die KAB in vielen Diözesen nicht zur Wirksamkeit in der Arbeiterseelsorge über die Mitglieder hinauskommt – für die Mitglieder wird seelsorglich viel getan –, hat viele Gründe. Die altersmäßige Struktur vieler Diözesanverbände läßt dies nicht zu. Sekretäre und Mitglieder sind entweder für das Anliegen nicht sensibilisiert oder zu hilflos. Die KAB hat nur einen geringen Bekanntheitsgrad in der Bundesrepublik und es fehlt ihr ein bundesweites Image. So erscheint in manchen Diözesen ein KAB-Mitglied nicht als Repräsentant der Kirche. Die seelsorgliche Ausstrahlung der KAB wird zudem durch ihre zum Teil kritische Haltung gegenüber der Kirche beeinträchtigt. Auch die KAB ist vielfach der Meinung, die Kirche habe kein Verständnis für die Arbeiter. Vielfach besteht ein schlechtes Verhältnis zum Ortspfarrer. Dies fördert eine Initiative von seiten der KAB nicht. Zur Entmutigung der KAB trägt auch die Kampagne gegen das Sozialinstitut in Freising bei, das als „links" apostrophiert wird.

Bildungsarbeit

„Alle in der Arbeiterpastoral Tätigen bedürfen einer sorgfältigen Vorbereitung auf ihre Aufgaben und der ständigen Fortbildung und einer besonderen Förderung der Spiritualität. Eine fundierte Ausbildung könnte im Rahmen eines Institutes geleistet werden, das sich umfassend mit dem Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft auf dem Hintergrund der Industriegesellschaft und deren Entwicklung befaßt" (3.6.1, Empfehlung 6). Dieses von der Synode geforderte Institut gibt es bisher nicht. Es hätte nur einen Sinn, wenn sich alle deutschsprachigen Diözesen zur Errichtung eines solchen Instituts entschließen könnten.

An sich wäre eine solche Ausbildung auch möglich, wenn alle Professoren an den Hochschulen und katholischen Fakultäten dieses Anliegen intensiv aufgreifen würden. Nach einer Überprüfung der Angaben für Lehrstühle der Gesellschaftslehre (katholische Soziallehre, katholische Sozialwissenschaft, Sozialethik usw.) nach einer Aufstellung von 1977 durch Professor Walter Kerber ist überall ein voller Lehrstuhl für dieses Fach vorhanden. Trotz rühmlicher Ausnahmen aber gilt: „Die praktische Philosophie hat die konkrete Arbeitswelt kaum im Blick, und

die Theologie (mit ihrem Zugang zum geschichtlichen Prozeß) hat die Frage nach dem Sinn des Lebens in der Arbeitswelt der Industriegesellschaft sträflich vernachlässigt." Prof. Dr. Walter Friedberger ist der Meinung, die Ausbildung in dieser Richtung sei schlechter als je.

Bildungs- und Fortbildungsmöglichkeiten für die in der Arbeiterseelsorge Tätigen bieten die katholischen Sozialinstitute in Freising und Bad Honnef. Bildungsmöglichkeiten für die Basis gibt es in Bildungshäusern der KAB in verschiedenen Diözesen oder von Kolping. Die „Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland" (AKSB) umfaßt eine Vielzahl solcher Einrichtungen. Bildungsmöglichkeiten bieten auch die Kreisbildungswerke der Diözesen. Wieweit in diesen Bildungswerken die Frage „Kirche und Arbeiterschaft" Berücksichtigung findet, bedürfte einer Untersuchung.

Ein Hinweis, wieweit der Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft" ins Bewußtsein der kirchlichen Öffentlichkeit gedrungen ist, ließe sich aus den Veröffentlichungen in der Kirchenpresse und in den kirchlich orientierten Medien ablesen. Auch das müßte erforscht werden. Kennzeichnend jedenfalls ist, daß in der Zeitschrift „Gottesdienst" etwa im Jahrgang 1980 kein einziges Mal auf eine Gottesdienstgestaltung im Sinn des Synodenbeschlusses Bezug genommen wird.

Die innerkirchlichen Probleme erschüttern seit Jahrzehnten alle Kreise in der Kirche. Sie wühlen Akademien, Erwachsenenbildung, Kirchen- und Tagespresse auf. Dies war auch bei den Diskussionen zum Thema „Kirche und Arbeiterschaft" während der Synode der Fall. Inzwischen aber spricht man kaum mehr davon.

Ergebnis

1. Die spezifische Pastoral für Berufs- und Arbeitswelt im Sinn der Fürstenrieder Leitsätze hat sich bewährt. Die von den Diözesen bestellten Betriebsseelsorger widmen sich mit Engagement ihrer Aufgabe. Sie erhalten Stütze und Anregungen durch die Fürstenrieder Tagungen. Aber diese Art Betriebsseelsorge führt ein Dasein am Rand des deutschen Katholizismus. Er hat diese Arbeit kaum zur Kenntnis genommen.

2. Die allgemeine Pastoral kommt nur langsam und zögernd in Gang. Pastoralpläne sind nötig, erfüllen ihren Sinn aber nur, wenn sie entschlossen mit personellem und finanziellem Einsatz durchgeführt werden. Ein Schwerpunktprogramm von drei Jahren hat höchstens den Sinn einer Initialzündung. Der Motor muß weiterlaufen. Wenn er sogleich wieder abstirbt oder gar nicht anspringt, hat der schönste Pastoralplan keinen Sinn. Die Bewegung ist selbst bei den günstigsten Voraussetzungen bisher nicht zu den traditionellen Gemeinden durchgedrungen. Die allgemeine Pastoral (in der Gemeinde) ist, soweit sie überhaupt versucht wurde, bisher gescheitert, von sehr vereinzelten Fällen abgesehen.

3. Wie im letzten Jahrhundert im deutschen Katholizismus trotz der klaren Einsichten einiger Wissenschaftler Jahrzehnte hindurch kein Verständnis für die soziale Frage vorhanden war, so fehlt heute im deutschen Katholizismus in der Breite das Gespür für die Frage „Kirche und Arbeiterschaft". Wohl besteht ein Hoffnungsschimmer, weil manches Gute geschieht und einzelne Geistliche sich sogar in die Welt der Arbeiter in einem persönlichen Einsatz gewagt haben.

Die Erschütterungen des Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanum haben die Aufmerksamkeit in eine andere Richtung gelenkt. Das ändert nichts an der Tatsache, daß der Skandal fortdauert. Es sind erst zaghafte Schritte auf dem Weg zu seiner Überwindung getan. Das große Ziel ist noch in weiter, nicht faßbarer Ferne.

ANMERKUNGEN

[1] Hb. d. Pastoraltheol., Bd. 4 (Freiburg 1969) 229, 319, 350. – In den Anmerkungen dieses Beitrags werden nur die veröffentlichten Dokumente angeführt. Die übrigen Aussagen beruhen auf den Ergebnissen der vom Verfasser 1981 durchgeführten Umfrage bei den Diözesen und den Protokollen der Fürstenrieder Tagungen von 1966–1981. Die jeweiligen Belege können beim Verfasser (Badstraße 14, 8113 Kochel) gegen Entgelt für die Photokopierarbeiten angefordert werden.

[2] W. Friedberger, Seelsorge in der Arbeitswelt (Würzburg 1978) 88.

[3] unser dienst. Schr. f. Seelsorge in der Arbeitswelt 3 (1969); 4 (1969).

[4] Mitteilungen der Werkgemeinschaften christl. Arbeitnehmer (1969) Nr. 10/11: J. Beck, Betriebsseelsorge und der Heilsauftrag der Kirche.

[5] D. Fedder, Kirche und Arbeiterschaft. Neues kirchliches Bewußtsein, soziale und pastorale Konsequenzen (Schriftl. Hausarbeit, Bielefeld 1981) 93.

[6] unser dienst 5 (1970); 1 (1971); 4 (1973); 3 (1976); Kirchen kämpfen mit, hrsg. v. H. und H.-G. Ludwig (Mainz 1981).

[7] Signum (Limburg 1978) 101; unser dienst 4 (1976) 105–119; W. Krämer, Entwicklung des Arbeiterbewußtseins und soziale Lage der Arbeiterschaft, in: aktuelle information 4; Fedder, a.a.O. 4–47.

[8] Handbuch a.a.O. 605.

[9] unser dienst 1 (1976).

[10] Dokumentation zumThema „Kirche und Arbeiterschaft". Arbeitstagung des Hauptausschusses des Diözesanrates der Katholiken im Erzbistum Köln 20.–21. 2. 1981.

[11] Der Verf. ist Mitglied des Sachausschusses „Kirche und Arbeiterschaft" im Diözesanrat der Erzdiözese München und Freising.

[12] Pastoralplan: Amtsblatt 10 (1977); Materialien, 197 S.

[13] Materialien 2.79. Handreichung für die Seelsorge, Februar 1979.

[14] Arbeiterschaft und Kirche, Pastoraltagung 27.–29. 12. 1979 in Mönchengladbach. Tagungsbericht.

[15] Bei 827 Pfarreien 296 Beauftragte; SZ 1. 7. 1981: 833 000 Arbeitnehmer, davon 351 000 Frauen und 134 113 Ausländer.

[16] unser dienst 6 (1969); 1 (1971); 1 (1972); 3 (1974); 1 (1975); signum (1969) 116.

[17] P. Schobel, Dem Fließband ausgeliefert. Ein Seelsorger erfährt die Arbeitswelt (München, Mainz 1981) 9.

[18] Kolpingwerk Deutscher Zentralverband Köln, Brief von B. Henneke, Referent für Arbeit und Beruf.

[19] KAB Verbandszentrale Köln, Brief von Msgr. W. Andermahr.

UMSCHAU

Licht und Schatten im amerikanischen Katholizismus

Die jüngsten Romane Andrew Greeleys

Andrew Greeley ist ein in den Vereinigten Staaten fast allgemein bekannter katholischer Geistlicher, der sich in über sechzig Büchern als Soziologe mit den Problemen des Katholizismus, insbesondere der amerikanischen Kirche, auseinandergesetzt hat. Er untersucht ihr Erziehungssystem, die Familienstruktur, Probleme der Geistlichen, Rassenprobleme, Wirtschafts- und Finanzfragen und ganz allgemein die geistige und religiöse Orientierung des „typischen Amerikaners". Neben seiner Lehrtätigkeit als Professor der Soziologie an der Universität von Arizona leitet er das nationale Meinungsforschungsinstitut an der Universität von Chicago (National Opinion Research Center). Der amerikanischen Öffentlichkeit ist er aber mehr durch seine zahlreichen Beiträge zu Tageszeitungen und seine häufigen Diskussionen in Fernsehprogrammen bekannt. Seit kurzem liegen nun auch zwei vielgelesene Romane von ihm vor[1], die von besonderem Interesse sind, da sie wertvolle Einblicke in das Wesen und die besonderen Schwierigkeiten des amerikanischen Katholizismus geben.

Jimmy O'Neil, der Held in „Death in April", dem ersten Buch, ist ein erfolgreicher Schriftsteller, der aus Paris in seine Heimatstadt Chicago zurückkehrt und dort seine Jugendgeliebte Linnie aus politischer Korruption und Intrige rettet. In „The Cardinal Sins" verfolgen wir den Weg zweier Priester aus Chicago und lernen andere einflußreiche Kleriker und Laien aus dem „Mittleren Westen" kennen. Pat wird zum Erzbischof und Kardinal erhoben. Kevin lebt als Gelehrter ohne kanonische Stelle am Rande der Kirche. Beide Bücher beschreiben mit großer Offenheit die „Kardinalsünden", aber auch die Tugenden der amerikanischen Kirche.

1. Das größte *Laster* dieser Kirche scheint aus ihren unübersehbaren steuerfreien Einkünften zu entspringen, die ehrgeizige Bischöfe, aber auch habsüchtige Laien dazu verführen, sich persönlich zu bereichern. So bestiehlt in „The Cardinal Sins" einer der „aktiven" Kirchenvorsteher seine Pfarrei um Millionen (224), bevor ihm Kevin und seine Freunde durch eine Art Erpressung das Handwerk legen können. Aber der große Verlust wird nur zum Teil ersetzt. Der Kardinal selbst – Pats Vorgänger – hat sich zwar nicht persönlich bereichert, aber doch viele Kirchengelder für seine eigene Beförderung in der Hierarchie und seinen sehr luxuriösen Lebensstil verwendet. Bevor er selbst diesem Laster verfällt, klagt Pat: „Sie tun so, als ob es ihr Geld wäre, mit dem sie machen können, was sie wollen. Krankenhäuser, Altersheime – Millionen ... aus dem Fenster, und keiner weiß davon" (222). Die Korruption und das viele schlecht verwaltete Geld ziehen sogar die Ganoven der „Mafia" an. Als eine junge Journalistin die Verhältnisse aufdecken will, wird sie grausam zusammengeschlagen und vergewaltigt.

Eine andere Gefahr für die körperliche und seelische Gesundheit der Gläubigen sieht Kevin in den Predigten der „Missionare", die jedes Jahr Einkehrtage in den Pfarreien halten. Ihre mit „surrealistischen Schrecken" geladene Theologie läßt Gott als unerbittlichen „Staatsanwalt" erscheinen. Sie nährt sich von „Aberglaube" und „Magie", „entnervt" gerade die gewissenhaftesten Gläubigen und macht es schwer für den Pfarrklerus, den Beichtkindern wieder ein rechtes Verhältnis zu Gott zu geben (100).

Auch die Frage der Geburtenkontrolle wird von dieser Haltung belastet. So siecht die Ehe Tims und Ellens, zweier Freunde Kevins, buchstäblich dahin, weil der von der Tradition gebundene Priester durch seinen Rat wie ein „aufgeblasener Tölpel" wirkt und keinerlei innere Beziehung zu den Ehepartnern herstellen kann (120).

Das Geschlechtliche in all seinen Formen ist dann auch ein weiteres Hauptproblem in den

beiden Romanen. Während der erste versucht, es im Liebesverhältnis von Mann und Frau als eine positive Kraft darzustellen, bricht es im zweiten immer wieder vernichtend in das Leben des Priesters ein. Pat ist sein Opfer. Er erhielt seine Berufung in einer Erscheinung der Gottesmutter (34). Man fragt sich aber mit dem psychologisch geschulten Kevin, ob diese Vision, die Pat Rettung verheißt, wenn er Priester würde, nicht vielleicht eine ihn täuschende Zwangsvorstellung war. Denn nur wenige Augenblicke vorher hatte er versucht, ein ihm bekanntes junges Mädchen zu vergewaltigen (32). Im Seminar verfällt er einem homosexuellen Verhältnis (48), das er überwindet, nur um sich ein Mädchen „auf dem Strich" zu verschaffen (51). Als junger Priester schläft er mit einer reichen verheirateten Frau (70), mit der er ein Kind zeugt (129f.), und selbst als Kardinal hat er eine Geliebte, die ihn nach Rom begleitet (294, 299) und seine Entscheidungen wesentlich beeinflußt (223).

Neben der „Habsucht" und der „Wollust" ist es die „Unmäßigkeit", vor allem in der Form des Alkoholismus, die die Kirche plagt. Viele amerikanische Priester und Würdenträger erliegen dieser Schwäche. Alle diese Laster können durch die Mahnung des eigenen Gewissens und unter dem Druck der öffentlichen Meinung zu einer psychopathologischen „Selbsthilfe" führen, die Kevin mit einem Begriff amerikanischer Psychologen als „Einfächerung" (compartmentalization, 223) bezeichnet. Er beobachtet sie vor allem an seinem Freund Pat, der sich immer wieder von der Wirklichkeit seiner Sünden trennen kann, indem er auf ein anderes Gebiet überwechselt und ein anderes „Fach" seiner Persönlichkeit bezieht. Der Kardinal in „Death in April" zeigt denselben kranken Zug, als er sich weigert, der zu Unrecht verfolgten Heldin zu helfen und erst durch Drohungen umgestimmt werden kann (154).

Nach diesem dunklen Bild der Sünde und der seelischen Erkrankung, die „auf hundert Jahre Schaden" unter den Gläubigen angerichtet haben mögen („Death" 92, 148f.), fragt es sich, ob und wie die Kirche noch glaubwürdig sein kann. Kevin kommt zunächst zu der erschütternden Erkenntnis, daß sie hier auf Erden nicht mehr als gütige Mutter, sondern als „Hure" erscheint, die ihm das Herz zerbricht (242).

2. Aber trotz seines Zynismus bewahrt er sich ein gut Teil des für den Amerikaner so typischen Optimismus. Immer wieder versucht er, der Kirche zu helfen und sie zu bessern. Theologisch entspricht diese Haltung der Tugend der Hoffnung. In ihrem Geist entwickelt sich das Geschick selbst der schlimmsten Sünder. Linnie, die als junges Mädchen die Kirche verlassen hat, versöhnt sich mit ihr nach den Reformen des Zweiten Vatikanums und, so dürfen wir am Ende hoffen, wird auch ihrem Geliebten diesen Weg zeigen. Ellen, die nach dem Tod ihres Mannes bitter und voller Haß die Gebote der Kirche für ihr Elend verantwortlich macht, erkennt und bereut ihre Sünde des Stolzes (230). Maureen, die Geliebte des Kardinals, wird in Rom von Terroristen schwer verwundet. Vor ihrem Tod erkennt sie, daß Gott sie trotz ihrer Sünden und ihrer „Seichtheit" liebt. Sie stirbt mit dem Memorare des hl. Bernhard auf den Lippen (345). Ja selbst der sündige Kardinal befreit sich durch eine moralische Tat von seiner selbstsüchtigen „Einschachtelung": Als er bei der letzten Papstwahl (1978) von einem italienischen Kardinal erpreßt wird, einen unwürdigen Kandidaten zu unterstützen, folgt er seinem Gewissen und stimmt ohne Rücksicht auf seine gefährdete Karriere für Karol Wojtyla.

Dieser Glaube an Gottes Gnade, die sich gerade in der Schwäche des Menschen offenbart, ist wohl auch die tiefste Quelle einer weiteren Tugend des amerikanischen Katholiken. Seine Freigebigkeit gegenüber der Kirche und allen Notleidenden ist trotz aller Skandale unübertroffen. So wird Ellen nach dem Tod ihres Mannes selbstlos mit großen Summen von den Eltern Kevins unterstützt, bis sie wieder selbständig ist (148ff.), und kein Pfarrer kann sich über magere Kollekten beklagen. Greeley scheint zu hoffen, daß eine offenere Verwaltung des Kirchenvermögens, die im Sinn der besten Tradition der amerikanischen Demokratie „kontrollierende und ausgleichende Kräfte" (checks and balances) mitwirken läßt, künftige Mißwirtschaft und Veruntreuungen verhindern kann.

Dieselbe Offenheit verlangt er in der Seelsorge. Wie der Priester in Walker Percys „Lancelot", der Theologie und Psychiatrie verbindet, möchte offenbar auch Greeley die Erkenntnisse der modernen Medizin und Sozialwissenschaften der Kirche

nutzbar machen. Ellen, die selbst als psychiatrische Krankenschwester tätig ist, heiratet einen Psychiater, dessen Hilfe Kevin in verzweifelten Fällen zu schätzen weiß (194, 221).

Im Sinn des Zweiten Vatikanums sieht Kevin auch die geschichtlich oft so bittere Trennung von Judentum und Kirche als einen zwar „unglücklichen", aber doch nur „vorübergehenden Bruch", den ein Anthropologe von einer anderen Welt nicht einmal wahrnehmen könnte (194). Die Ehe Ellens mit dem jüdischen Psychiater mag den Anfang der Heilung dieser Wunde andeuten.

Umgekehrt mögen viele Kritiker, die in Kevin einen „progressiven Geistlichen" sehen, von seiner Einstellung zum Zölibat überrascht und enttäuscht sein. Aber es scheint, daß für ihn und in entscheidenden Fragen selbst für Pat die Liebe das einzige Kriterium für Neuerungen und Reformen in der Kirche ist. Darum sagt Pat, dessen Erklärung trotz allem einen gewissen Eindruck macht, daß der Zölibat „der geistigen Erneuerung unserer Tage" entspricht und auf die „eschatologische Ausrichtung" der Kirche deutet. Für Kevin, der seine Aussage sarkastisch verhüllt, ist er ein der ganzen Welt notwendiges Zeugnis für eine das Fleisch überwindende „tiefe und leidenschaftliche geistige Liebe" (304).

Viele Amerikaner mögen „The Cardinal Sins" – ein Bestseller ersten Ranges – für einen Schlüsselroman halten, der die im September 1981 in Zeitungen und im Fernsehen auftauchenden Berichte über eine bevorstehende bundesgerichtliche Untersuchung der finanziellen Transaktionen Kardinal Codys, des Erzbischofs von Chicago, vorwegnimmt.

Doch verkennt diese Erklärung das Wesen des Buchs. Es ist nicht die „Sünde" eines bestimmten Kirchenfürsten, sondern die Schwäche und Verfehlung der gesamten amerikanischen Kirche, aber auch ihre Stärke und Größe, die in dem Roman geschildert wird. Wenn der Autor in der Einleitung sagt, daß er „eine Geschichte, nicht Geschichte" niederschreibt, das Buch aber „trotzdem wahr ist", so bezieht sich das auf das Gesamtbild des amerikanischen Katholizismus: Das Land des größten persönlichen Wohlstands, des Materialismus, Hedonismus und organisierten Verbrechens ist auch das Land der Hoffnung, der Hilfsbereitschaft, des Opfers und der Buße. Ob reich oder arm, Heiliger oder Sünder, wir alle stehen im Schatten des Todes, auf den uns die Kirche vorbereiten muß. In diesem Bewußtsein betet Kevin am Ende des Romans das De Profundis, „den Psalm für die Toten", der für uns alle gilt.

Rainulf A. Stelzmann

[1] Death in April (New York: McGraw-Hill 1980); The Cardinal Sins (New York: Warner Books Inc. 1981).

BESPRECHUNGEN

Religionspädagogik

Bartholomäus, Wolfgang: *Christsein lernen.* Von Anfang an. Köln: Benziger 1981. 83 S. (Theologische Meditationen. 57.) Kart. 9,80.

Religionspädagogik geht der Frage nach, wie ein Kind zum Christen heranwächst, welche Bedingungen, phasenbedingte Schritte und Umwelten auszumachen sind, wie menschliche Entwicklung und Heranreifen zu einem mündigen Christen sich gegenseitig bedingen. W. Bartholomäus, Professor für Religionspädagogik an der Universität Tübingen, legt in dieser „Theologischen Meditation" nicht nur die Gründe dar, warum ein Christ sein Kind religiös erzieht. Er gibt auch konkrete Anregungen für Familie und Pfarrgemeinde. Als eigentliches Problem des Lernens von Christsein erkennt er „das Christsein der Christen" (10). Er meint damit Mangel an Glaubwürdigkeit und Zeugniskraft. Christsein selbst ist für ihn eine „geformte Lebenspraxis" (15). Das nach dem Modell Jesus Christus ermöglichte Christsein, also „knechtschaftsfreies und gemeinschaftsoffenes Menschsein" (14), erwirbt das Kind sowohl durch Selbstlernen wie durch elterliche Anregung. In diesem Prozeß spricht Bartholomäus dem Urvertrauen (in Anlehnung an Erikson) fundamentale Bedeutung zu. Dieses Urvertrauen vermittelt durch Hoffnung hin zur Religion (28). An diesem Punkt stellen sich nicht nur Fragen hinsichtlich der Übernahme der Theorie Eriksons, sondern ebenso hinsichtlich der „Gnade" in „christlicher" Religion.

Gemäß dem Lebensalter fortschreitend entfaltet Bartholomäus die Bedeutung der Taufe als „Sakrament der christlichen Familie", weil das Kind ein „relationales Wesen" (38) ist, die Rolle des Gebets, der Biblischen Geschichten, des Brauchtums, des Sonntags, der Bußerziehung. Auf diesen Seiten werden durchweg gute Anregungen gegeben. Es erheben sich aber auch einige Fragen: 1. Ist das geplante große Tauffest in der Gemeinde realistisch? Ist es nicht auch „familienfeindlich"? In der Absicht, Gemeindeerfahrungen zu vermitteln, wird die jährlich einmal in der Gemeinde gespendete Taufe gewiß nicht den berechtigten Ansprüchen einer „mobilen und dispersen Großfamilie" (E. Pfeil) gerecht. Könnte die Tauffeier im Familienkreis nicht auch zur Stabilisierung der Familie überhaupt beitragen? 2. Erstaunlich ist, daß die soziale, kirchliche Dimension weder beim Erzählen der Biblischen Geschichte (als Tradition der Gemeinde Jesu) noch bei der Bußerziehung aufscheint, die doch im Kontext des kirchlichen Charakters des Sakraments der Buße geschehen sollte. Dies verwundert um so mehr, da andernorts die Soziabilität des Kindes und die soziale Integration der Familie in die Gemeinde hervorgehoben wird. Trotz dieser Mängel gibt das Bändchen gute erste Informationen zum Thema einer „religiösen Erziehung" für heute. *R. Bleistein SJ*

Halbfas, Hubertus: *Der Sprung in den Brunnen.* Eine Gebetsschule. Düsseldorf: Patmos 1981. 198 S. Kart. 18,–.

Der Untertitel des Buchs zeigt seine Absicht: einen Menschen ins Gebet einüben. Der Titel benennt den Vorgang solcher Bemühung: einen Sprung. Das Gespräch zwischen Schüler und Lehrer ist in einer suggestiven Sprache geschrieben und übt einen großen Sog aus. Die deutenden Geschichten, Berichte, Gebetstexte, die immer wieder das Gespräch unterbrechen bzw. in seinem Übungscharakter entfalten, tun ein Übriges, um den Leser – gemäß den drei Kapiteln – auf einen Weg in das „Ich", zu „Gott" und ins „Gebet" zu führen. Aber es erhebt sich doch die Frage: Betet hier ein Christ? Ist der Gott, der angezielt und „gefunden" wird, noch der Vater unseres Herrn Jesus Christus? Und ist das Gebet der Dialog zwischen dem Erlösten und seinem Gott, ein Dialog, der nur im „Heiligen Geist" gelingen kann? Die Antwort auf diese Frage fällt nicht leicht, da Halbfas auch überzeugende Anlei-

tung etwa zu Morgengebet, Abendgebet und Tischgebet gibt. Aber hat das Bittgebet noch etwas gemeinsam mit den beiden Gebetskatechismen des Neuen Testaments (Mt 6, 5–14; 7, 7–11; Lk 11, 1–13)? Hier überkommt einen große Skepsis; denn wird Gott nur in der eigenen Tiefe gefunden? Ist es wirklich nur das Ich, das sich findet? und ist dem Gebet nicht seine Transzendenz wesentlich?

Der Verdacht, den das Buch weckt, wird vertieft (und bestätigt), wenn man es legitimerweise in einer Linie sieht mit den bisherigen Publikationen des Autors: Fundamentalkatechetik (1968), Das Menschenhaus (1973). Auch dort schrumpft der „anthropologische Ansatz" zum Religionsbegriff von P. Tillich: „Das, was uns unbedingt angeht". Mag sich damit noch eine östliche Meditationsweise vereinbaren lassen, die christlichen Mystiker brachten ihre Erfahrungen immer in eine doppelte Aussage: hinein und hinüber, in die Tiefe des Ich und über sich hinaus, auf den jenseitigen Gott zu. Gewiß, alles kann „Rede von Gott" sein. Aber nicht alles kann Verkündigung des in Jesus menschgewordenen Gottes sein. Gewiß, es gibt viele Wege zu Gott. Aber der christliche Weg ist eröffnet (und angeboten) in Jesus Christus (vgl. als Gegenposition: Fundamentalkatechetik 196 ff.).

So beläßt einen das Buch am Ende in einem zwiespältigen Gefühl: daß nämlich Ermutigung, psychologische Sensibilität und sprachliche Kompetenz dort nicht ausreichen, wo ein Weg gegangen werden muß. Ein Weg hat immer seinen Anfang und sein (angezieltes) Ende. Zumindest letzteres bleibt bei Halbfas ungewiß.

R. Bleistein SJ

Theologie

Theologie in Freiheit und Verantwortung. Hrsg. v. Karl Rahner und Heinrich Fries. München: Kösel 1981. 172 S. Kart. 15,80.

Vollzog sich früher die Arbeit des Theologen mehr im stillen bzw. unter der Aufmerksamkeit der Fachkreise, so ist sie namentlich seit dem letzten Konzil weithin Gegenstand öffentlich-allgemeinen Interesses geworden. In der Tatsache stecken offensichtlich Probleme, nicht zuletzt jenes, sich in ganz neuer Weise rechtfertigen zu müssen. Da überdies vor allem Konflikte das breitere Interesse wachhalten und diese durch ein unausgeklärtes Verhältnis zwischen kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie geradezu vorprogrammiert scheinen, dürfen Überlegungen zur Aufgabe der Theologie in Freiheit und Verantwortung durchaus auf größeres Echo rechnen. Im Vorwort nennen die Herausgeber als Absicht und Ziel, einen Beitrag zum gegenseitigen Vertrauen zu leisten und gegen alles anzugehen, was das rechte Verhältnis der Bischöfe und Theologen belastet (vgl. 11). Vielleicht hätte es da nahegelegen, auch den einen oder anderen Bischof in diesem Rahmen zur Meinungsäußerung einzuladen. Tatsächlich jedoch liegen hier fünf Beiträge vor, die nur von seiten der Theologen beigesteuert sind.

K. Rahner beginnt mit Anmerkungen zu „Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes" (15–29), gleichsam beschreibende Diagnose eines gegebenen Befunds. Die Theologie und ihre historisch gewordene Lage rücken dann bei *H. Fries* „Theologie als Anthropologie" (30–69) in den Blick als Glaubenswissenschaft unter dem Vorzeichen der Offenbarung und/oder des Menschen. *B. Welte* befaßt sich anschließend mit „Wahrheit, Sprache und Geschichte – untersucht im Blick auf die Sprache in der Kirche" (70–95) und versucht die Idee unterschiedlicher Sprachspiele konkret anzuwenden. *P. Eicher* unternimmt eine Klärung der Gegensätzlichkeiten zwischen modernem geistigem Bewußtsein und den kirchlich institutionell verankerten Gegebenheiten des Katholizismus unter dem Titel „Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen" (96–137). Der Text – ein Vortrag auf der Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen 1981 – soll auch in dem noch erscheinenden Berichtsband abgedruckt werden. Am Schluß stehen die Darlegungen *H. Vorgrimlers* „Die Autonomie der Theologie" (138–173).

Wie erwähnt, kommen all diese Stellungnah-

men von theologischer Seite; sie plädieren unter Anerkennung der eigentümlichen Verantwortung des Theologen in der christlichen Kirche theologisch für die nötige Freiheit zur Erfüllung des Auftrags. Doch dieser selbst wird im Katholizismus auch heute durchaus nicht einheitlich umschrieben, zumal wenn es um Eigenständigkeit und Zuordnung der Theologie geht. Die vorgelegten Argumente der Beiträge konvergieren trotz aller Unterschiede der Mitarbeiter auf ein bestimmtes Modell von Eigenständigkeit hin. Es verdient die Diskussion, die man sich auch nicht durch die eine oder andere konkrete Folgerung hindern lassen sollte, die hier und da gezogen wird. Wieweit in der Auseinandersetzung die breite Öffentlichkeit mitsprechen kann und soll, dürfte allerdings eher eine offene Frage bleiben. Wichtiger wird es sein, ob die Alternative: Delegationsmodell – Kooperationsmodell, wie Vorgrimler sie beschreibt, vom Lehramt als zutreffend angenommen wird und ob sich daran anschließend ein wirkliches und fruchtbares Gespräch ergeben kann. An Anstößen in einer nicht unbedeutenden Sache fehlt es hier jedenfalls nicht. *K. H. Neufeld SJ*

Kolping, Adolf: *Fundamentaltheologie.* Bd. 3: Die katholische Kirche als Sachwalterin der Offenbarung Gottes, I. Teil: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi. Münster: Regensberg 1981. XXV, 875 S.

Nach sieben Jahren erscheint die Fortsetzung eines Werkes, dessen erster Band 1968 auf den Markt kam. Noch stehen – nach der Überleitung am Ende von Bd. 2 (783) – für das hier behandelte Thema „Kirche" zwei weitere Teile aus. Das Ganze war offensichtlich einmal als Schulbuch gedacht, doch fragt sich schon angesichts des äußeren Umfangs, den das Werk bisher hat, ob diese Absicht nicht allein an der Durchführung ad absurdum geführt wird. Der enorme Umfang kommt hier – wie schon im vorausgehenden Band – durch einen mehr als ungewöhnlichen Einbezug von Exegese zustande. Eine Fülle kaum noch über- und durchschaubaren exegetischen Einzelmaterials, von Hypothesen und Diskussionen läßt zudem den eigentlichen Gegenstand des Traktats immer wieder dem Blickfeld entschwinden. Dieser wird hier in der Einleitung (1–32) zunächst vorgestellt und situiert. Der ganze übrige Band stellt dann den ersten Teil dar, eigens eingeleitet durch einen Überblick zur Forschungslage über die Frage nach den geschichtlichen Anfängen der Kirche Christi (33–48). Es folgen drei Kapitel unterschiedlichen Umfangs; das erste stellt die Quellenlage vor (49–204), praktisch eine breite Übersicht über Einleitungsfragen zum NT sowie über das Problem des Kanons und des „Frühkatholizismus". Das zweite Kapitel zeichnet die Sammlung der Jünger durch Jesus nach (204–379), während das dritte – mehr als die Hälfte des Bandes ausmachend – „Das Zeugnis von der Erhöhung (Auferweckung) Jesu als Fundament des Zusammentritts der Jesus-Jüngerschaft zur Kirche" (379–821) darstellen will. Beigefügt ist ein nicht immer zuverlässiges Verzeichnis wesentlich deutschsprachiger Literatur (823–43), ein Schriftstellenregister (845–57), sowie ein Register der Autoren (859–63) und von Sachen und Namen (865–75).

Unmöglich, in dieser Anzeige näher auf die in aller Regel exegetischen Minimalpositionen einzugehen; das wird ohnehin Sache der Spezialisten sein müssen. Hinzuweisen bleibt kurz auf das Grundanliegen dieses Versuchs, der sich der klassischen Konzeption einer Fundamentaltheologie verpflichtet weiß, in deren Rahmen aber die neuesten exegetischen und historischen Forschungsergebnisse einfügen will, um so die Glaubwürdigkeit der durch die katholische Kirche zur Darstellung gebrachten Offenbarung Gottes historisch aufzuweisen. Möglich ist dieses Unternehmen unter Voraussetzung einer Reihe von Bedingungen, hinter die ein dickes Fragezeichen zu setzen ist. Unter Berufung auf die „doppelte Erkenntnisordnung" des Ersten Vatikanums wird prinzipiell die empirische und eine transempirische Wirklichkeit auseinandergerissen und ein Extrinsezismus vertreten, der einerseits die Möglichkeit von Offenbarung und Glaube aushöhlt, anderseits die tiefgreifende Grundlagenkrise heutigen historischen Arbeitens verkennt und der Geschichte zugleich zuviel und zuwenig zumutet. Wie sich in den vielen, vornehmlich gegen katholische Exegeten aufgestellten Sondermeinungen und dem daraus resultierenden komplizierten Gesamtbild geschichtlicher Entwicklung für den „vorgläubigen

Menschen" jener „Geheimnisüberschuß" verdeutlichen soll, auf den hin er dann glauben soll, bleibt offen. Geschlossenheit und Plausibilität der Darstellung bieten bestenfalls eine rationalistische Rechtfertigung, aber das setzt voraus, daß Geschlossenheit und Plausibilität auch tatsächlich überzeugend erreicht sind. Stattdessen steht am Ende dann „das mütterliche Geheimnis der christlichen Anfangszeit" (735) und „das Halbdunkel der geschichtlichen Überlieferung" (737). – Man darf wohl der Meinung sein, daß schon die modernen exegetischen Ergebnisse auf anderen Denkvoraussetzungen ruhen und daß es darum nicht verwunderlich ist, wenn sie, in den Rahmen einer klassischen Fundamentaltheologie gezwungen, nur zu Aporien führen, an denen Fundamentaltheologie als solche scheitern müßte.

K. H. Neufeld SJ

ZU DIESEM HEFT

In seiner Enzyklika über das Erbarmen Gottes betonte Johannes Paul II., daß Gerechtigkeit allein nicht genüge, wenn sie nicht von Liebe und Erbarmen geprägt sei. Alexander Schwan, Professor für Geschichte der politischen Theorien an der Freien Universität Berlin, fragt nach der Bedeutung dieser Aussage für die Probleme unserer Zeit.

Die Verhaltenspsychologie in ihrer klassischen, radikalen Form beschrieb das menschliche Verhalten, ohne von Geist, Bewußtsein oder Willen zu sprechen. Inzwischen ist deutlich geworden, daß dieses Verfahren nicht zum Ziel führt und daß eine Neuformulierung und Neubegründung der Phänomene „Geist" und „Freiheit" notwendig ist. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München, analysiert diese Entwicklung und ihre Hintergründe.

Seit dem Strukturplan für das Bildungswesen vom Jahr 1970 verlagerte sich die gesamte Erwachsenenbildung auf die effektiv planbare berufliche Weiterbildung. Dieser Trend hat sich geändert. Bruno Hipler zeigt, wie man sich jetzt von der einseitigen Wissenschaftsorientierung abwendet und stärker die Optionen und Entscheidungen der Teilnehmer berücksichtigt. Er sieht in der Teilnehmerorientierung auch das konstitutive Prinzip der katholischen Erwachsenenbildung.

Durch die modernen Datenschutzgesetze soll die elektronische Daten- und Informationsverarbeitung in den rechtsstaatlichen Rahmen gestellt und ihr Mißbrauch verhindert werden. Diese Maßnahmen können jedoch nur greifen, wenn alle Beteiligten um ihre Verantwortung wissen und sie wahrnehmen. Antonellus Elsässer, Professor für Moraltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt, nennt die Verhaltensnormen, die hier beachtet werden müssen.

Der Beschluß der Gemeinsamen Synode zum Thema „Kirche und Arbeiterschaft" vom November 1975 war ein wesentlicher Schritt in den Bemühungen der Kirche um die Arbeiterschaft. Wurden diese Anregungen aufgenommen? Wie effektiv ist die Arbeiterseelsorge in der Bundesrepublik? Franz Prinz versucht eine Antwort.

Renaissance des Nationalismus

In einer Artikelreihe vom Jahr 1960, die damals heftig diskutiert wurde, nannte Karl Jaspers den Nationalstaatsgedanken „das Unheil Europas" und „die heute übermächtige zerstörende Kraft der Erde". Die „einzige Möglichkeit der Selbstbehauptung in politischer Freiheit" sei heute Europa, nicht mehr die unbeschränkte Souveränität der Nationalstaaten.

Diese Formulierungen gaben eine Überzeugung wieder, die bis weit in die sechziger Jahre hinein zumindest in der Bundesrepublik ungebrochen war. In der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs sah man die Folge einer Politik, die die Nation zum obersten Wert erklärt und ihren vermeintlichen Interessen alles untergeordnet hatte. Die Einigung Europas sollte nun die Gegensätze zwischen den Staaten definitiv überbrücken und jedem ungezügelten Machtstreben ein Ende setzen. Die Einbindung in eine europäische Gemeinschaft schien die sicherste Gewähr dafür zu bieten, daß kein Staat mehr durch Alleingänge das friedliche Zusammenleben aller in Gefahr brachte. Das Ergebnis dieser Politik waren die Verträge über die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl (1951), die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft und die Europäische Atomgemeinschaft (1957).

Diese europäischen Institutionen brachten ein grundlegend neues Element in die internationale Politik. Erstmals wurde hier durch zwischenstaatliche Verträge die Souveränität der Einzelstaaten zugunsten einer überstaatlichen Gemeinschaft eingeschränkt. Das Prinzip des reinen Nationalstaats mit unbegrenzter Souveränität hatte sich seit der Französischen Revolution Schritt für Schritt durchgesetzt. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde es als allgemein gültiger Legitimitätsgrundsatz der zu schaffenden internationalen Ordnung proklamiert – ungeachtet der fast unlösbaren Probleme, die überall dort auftauchten, wo die Volks- und Sprachgrenzen mit den Staatsgrenzen nicht übereinstimmten, wie vor allem in Osteuropa. Der Völkerbund beruhte auf der uneingeschränkten Anerkennung des souveränen Nationalstaats, in derselben Weise wie heute die Vereinten Nationen. Der weltweite Siegeszug des Nationalstaatsprinzips wurde außerhalb Westeuropas auch durch den Zweiten Weltkrieg nicht aufgehalten, wie es sich bis heute am Beispiel der Länder der Dritten Welt beobachten läßt. Die Europäische Gemeinschaft blieb die große Ausnahme.

Doch zeigte sich im Lauf der Jahre auch in Europa, wie schwer es den einzelnen Staaten fällt, auf Teile ihrer Souveränität zu verzichten und diese überstaatlichen Organen zu übertragen. Ein erster Rückschlag war die Ablehnung der Europäischen Verteidigungsgemeinschaft durch Frankreich im Jahr 1954. Bis heute hat die wirtschaftliche Integration entgegen den ursprünglichen Erwartungen keine politi-

sche Einigung nach sich gezogen. Von einem europäischen Bundesstaat, wie er vielen Verfechtern des Europagedankens vorschwebte, ist schon lange keine Rede mehr. In der EG spielen Konflikte zwischen den Staaten der Gemeinschaft eine immer gewichtigere Rolle. Diese Konflikte werden nicht mit den Verfahren beigelegt, die in den Strukturen der Gemeinschaft vorgesehen sind. Man greift vielmehr auf die klassischen Mittel der Diplomatie zurück. Unter den Institutionen der EG hat inzwischen der Ministerrat eindeutig das Übergewicht – eine ausgesprochene Renationalisierung der Entscheidungsprozesse.

Auch an den Deutschen geht dieses Erstarken des Nationalen nicht spurlos vorüber. In der Bundesrepublik hatte die Begeisterung für Europa die höchsten Wellen geschlagen. Die Abkehr vom Nationalismus war hier so radikal wie nirgendwo, ganz anders als in der DDR, die schon bald auf das deutsche Nationalbewußtsein setzte und es offenbar samt seiner Geschichte ganz für sich vereinnahmen möchte. Im Zug der Friedens- und Abrüstungsdiskussion scheint sich nun in der Bundesrepublik eine Umorientierung anzubahnen. Ein wachsendes Mißtrauen gegenüber dem westlichen Bündnissystem und dem westlichen Sicherheitskonzept, die Forderung nach einem Rückzug aus internationalen Verpflichtungen, die Meinung, die Deutschen könnten, ja müßten eine eigenständige, von Ost und West unabhängige Politik treiben und ihre nationale Frage selbst lösen, das alles sind Zeichen einer neuen nationalen Welle, die diesmal von der linken Seite des politischen Spektrums kommt, im auffallenden Unterschied zu den nationalen Bewegungen etwa in der Weimarer Republik.

Jede Nation hat ein Recht „auf Existenz, auf Freiheit, auf Unabhängigkeit, auf eine eigene Kultur und auf eine echte Entwicklung", wie es Johannes Paul II. im Blick auf Polen einmal formulierte. Man verstünde freilich den Papst falsch, wenn man aus einer solchen Aussage das Recht auf eine Machtpolitik herausläse, die nur die vorgeblichen nationalen Interessen kennt und sich ohne Rücksicht auf die Rechte anderer zu behaupten sucht. Gerade die jüngere deutsche Geschichte hat gezeigt, welche verheerenden Wirkungen jeder Versuch einer unabhängigen deutschen Nationalpolitik hat, vor allem wenn damit jene selbstgerechte Überheblichkeit verbunden ist, die in der Vergangenheit soviel Unheil anrichtete und die heute wieder aufzutauchen scheint.

Die Worte des Papstes machen vielmehr deutlich, wo die unersetzbare Rolle einer Nation und ihr Beitrag für die Gemeinschaft der Völker liegt: nicht in der Betonung der nationalen Souveränität und in der politischen Selbstbehauptung, sondern in dem Reichtum ihrer Tradition und ihrer Lebensform, also in den kulturellen Werten. Alle sollten sich auf diese Werte besinnen und jeder Versuchung eines nationalen Egoismus widerstehen. Es ist nicht zu sehen, auf welchem anderen Weg die Menschheit in Frieden und Freiheit leben könnte.

Wolfgang Seibel SJ

Eduard J. M. Kroker

Ehe und Familie in der chinesischen Welt

China schaut auf eine lange Vergangenheit zurück. Drei- bis viertausend Jahre hat es das Bewußtsein seiner Identität bewahrt. Mit einer Bevölkerungszahl von 850 bis 1000 Millionen steht es heute an der Spitze aller Völker. Diese seine Kontinuität und Fruchtbarkeit verdankt es seiner Familienstruktur, näherhin dem Ahnenkult und der ideographischen Schrift, die, ähnlich den arabischen Zahlen, vom Wandel der Sprache unabhängig geblieben ist.

Die lange geschichtliche Entwicklung ist nicht immer gradlinig verlaufen, weder in politischer noch in gesellschaftlicher Hinsicht. Bis zum ersten Jahrtausend vor Christus herrschte eine mutterrechtliche Gesellschaftsordnung. Seit dem ersten Jahrtausend vor Christus setzt sich mehr und mehr die vaterrechtliche durch. Zu ihrer Verfestigung trägt die konfuzianische Lehre entscheidend bei mit ihren Tugendvorstellungen und vor allem mit der normativen Ausgestaltung der verwandtschaftlichen Beziehungen. Der Neokonfuzianismus der letzten 900 Jahre verschärft diese Ordnung, entwickelt sie zu einem regelrechten Unterdrückungssystem. Mit Hilfe der Familienorganisation gelingt es ihm, das Volk zu beherrschen auf einem Siedlungsgebiet, das dem heutigen an Ausdehnung kaum nachsteht. Er führt eine verschärfte Gruppenverantwortlichkeit ein, weist dem Oberhaupt der Familie geradezu absolute Machtkompetenzen zu, während er der Frau und den Kindern keine Möglichkeit läßt, ihre naturgegebenen Rechte auszuüben. Um die Wende des 19. Jahrhunderts schlägt das Pendel der historischen Entwicklung zurück: Eine Gesellschaftsordnung kommt auf, die zwar nicht das Mutterrecht einführt, aber doch Freiheiten dem weiblichen Geschlecht zugesteht, die bisher in China für schlechthin undenkbar galten.

Der Maoismus wirkte sich als Theorie der Anwendung des Marxismus-Leninismus auf die chinesischen Verhältnisse säkularisierend aus. Er löste die Institutionen Ehe und Familie aus ihrer Verbundenheit mit der Ahnenreihe, aus ihrem Zusammenhang mit einer als kosmisch und transzendent begriffenen Ordnung heraus. Die Säkularisierung hatte auch eine Abwertung der Familie als einer überzeitlichen Institution zur Folge.

Ob sich diese Neueinschätzung der Familie, wie die Partei sie wünscht, in der Bevölkerung durchsetzt, steht dahin. Die Art und Weise, wie zum Beispiel auf dem Land die Familienereignisse, Hochzeit, Geburtstagsfeiern, Begräbnisse begangen werden, wird den Zweifel an der Wirkkraft staatlicher Anordnungen nicht gerade ausräumen. Die marxistisch-leninistisch-maoistische Lehre von der Materialität

der Seele findet angesichts der Verehrung, die den verstorbenen Vorfahren gezollt wird, angesichts auch der gefühlsmäßig starken verwandtschaftlichen Verbundenheit wenig Glauben.

Mit der Säkularisierung geht die Verstaatlichung der Ehe und Familie im Akt der Kodifizierung Hand in Hand. Sie beginnt schon 1911, erfährt in der Gesetzgebung 1930 einen ersten Höhepunkt und einen gewissen Abschluß, wird aber in der Gesetzgebung von 1950 aus kommunistischer Sicht wiederaufgenommen und 1981 bestätigt. Der Staat hat die Kontrolle über das Ehe- und Familienleben übernommen. Er bestimmt, wie die Ehe geschlossen, wie sie gelöst werden kann. Er setzt Normen, die sich auf den Ehevertrag, die Ehescheidung, auf das Verhältnis von Eltern und Kindern, auf ihre Beziehung zum privaten Eigentum und zur Beschäftigung außerhalb des Hauswesens beziehen. Mit der Verstaatlichung beginnt der Familieneinfluß im öffentlichen Leben zu schwinden. Es schwindet auch die in der Geschichte Chinas viel gerühmte verwandtschaftliche Solidarität.

Das neue Ehegesetz wurde beim 5. nationalen Volkskongreß im September 1980 verabschiedet und am 1. Januar 1981 in Kraft gesetzt[1]. Es vermeidet in der Firmierung „Ehegesetz der Volksrepublik China" den Hinweis auf die Familie, obwohl es sich nicht nur mit der Ehe, sondern auch mit dem Verhältnis von Eltern und Kindern, mit dem Erbrecht, mit dem Familiengüterrecht, mit der Adoption etc. befaßt. Die Wahl des Namens ist nicht zufällig. Der Name ist beabsichtigt; er soll von vornherein zur Kenntnis bringen, welche Einschätzung das Institut der nicht genannten Familie in der Volksrepublik China heute erfährt.

Man fürchtet – und hat vermutlich gute Gründe dafür –, die Familie könnte im öffentlichen Leben jene Macht gewinnen, die sie in der Zeit der kaiserlichen Dynastien ausgeübt hat. Damals wurden Staat und Gesellschaft als Familie verwaltet. Sie und nicht der Einzelmensch war Adressat des kaiserlichen Machthabers in der Provinz. Das Bild der Familie stellte sich als die einzig gültige, von allen akzeptierte Interpretation des Reichs der blumigen Mitte heraus. Ein solches Verständnis hatte zur Folge, daß die Loyalität zur Familie stets und überall gegenüber der Loyalität zum Staat Vorrang hatte. Überdies fürchtete man, die Familie könnte sich private und heimliche, d. h. unkontrollierbare Freiheitsräume schaffen und zu einer in den Augen kommunistischer Funktionäre gefährlichen Opposition werden.

Die Bezeichnung Ehegesetz deutet ferner an, daß der Nachdruck auf dem Schutz der Ehe liegt, auf dem Schutz der freien Entscheidung der Brautleute und nicht mehr auf dem Schutz der Familie. Die Freiheit der Entscheidung und die absolute Gleichheit der Ehepartner haben im neuen Ehegesetz den Rang von Prinzipien, denen in der Theorie und in der Intention der Gesetzgeber alle anderen, mit Ausnahme der Familienplanung, so scheint es, untergeordnet sind[2].

Die innenpolitische Situation

Der Grund für die Abfassung des neuen Ehegesetzes ist letztlich in der innenpolitischen Situation zu suchen. Die überhitzte Atmosphäre der Kulturrevolution ist geschwunden. Die Erkenntnis hat sich durchgesetzt, so könne es nicht weitergehen; ein neuer Anfang müsse gemacht, eine neue Marschrichtung eingeschlagen werden, und das mit Kadern, die kompetent, fähig und bereit sind, den pragmatischen Kurs zu vertreten. Man ist sichtlich bemüht, sich von der Zeit der Kulturrevolution und ihren Initiatoren zu distanzieren. Mit den Begriffen Distanzierung und pragmatischer Kurs ist die gegenwärtige Situation Chinas umrissen.

Beim nationalen Volkskongreß im September 1980 zeichnet Hua Kuo-feng in seiner Abschiedsrede von seinem Amt als Ministerpräsident – sie ist höchstwahrscheinlich das Ergebnis der Zusammenarbeit der amtierenden Regierungsmitglieder – die Probleme und Aufgaben, die sich der chinesischen Volksrepublik stellen. Ihre Lösung setzt nach Auffassung der Führungskräfte unter anderem die Juridifizierung des gesamten gesellschaftlichen Lebens, die Neustrukturierung der Wirtschaft und die Familienplanung voraus. Diese drei Problemkreise werden sich auf Ehe und Familie nachhaltig auswirken.

1. Will man die *Verrechtlichung* der gesellschaftlichen Bereiche in China verstehen, so sollte man vor Augen halten, daß Gesetze in China niemals hochgeschätzt worden sind, weder in der vorkaiserlichen noch in der kaiserlichen Zeit. Das Recht hat immer eine zweitrangige Rolle gespielt. Auch in der Zeit der maoistischen Herrschaft war es so. Grundlage der Ordnung war in der Zeit der kaiserlichen Dynastien nicht das Recht, sondern das Ritensystem, in der Zeit nach der Revolution von 1949 das sogenannte Denken Mao Tse-tungs. Dreißig Jahre lang gab es außer der Verfassung und dem Ehegesetz vom Jahr 1950 kein kodifiziertes Recht. Wohl gab es an die 1500 Gesetze, aber diese waren nicht kodifiziert. Es gab kein Zivilgesetzbuch, kein Strafgesetzbuch, keine Zivilprozeßordnung und keine Strafprozeßordnung. Und was die Gedanken Mao Tse-tungs angeht als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung, so sind diese letztlich nichts anderes als eine Anleitung zu heroischer Lebensführung mit dem Ziel, ideale Verhältnisse zu schaffen, die im Grunde utopisch sind, da sie erst in einer unbestimmten Zukunft, das heißt niemals, Wirklichkeit werden können.

Wenn Hua Kuo-feng die Erneuerung des sozialistischen Rechtssystems als große nationale Aufgabe des Kongresses heraushebt, so wohl deshalb, weil er ein allseits beobachtetes Rechtssystem im Prozeß der Modernisierung für hilfreich hält. In der Ära Mao Tse-tungs hat man kodifizierten Gesetzen den Charakter des Statischen, des Unveränderlichen zugeschrieben: sie würden den Rhythmus der wirtschaftlichen Entwicklung hemmen; sie würden dem Menschen Fesseln anlegen, so daß er sich außerstande sähe, situationsgerecht, d. h. richtig im Sinn der jeweilig neuen Situation, zu handeln.

Seit einigen Jahren, näherhin seit Mao Tse-tungs Tod, hält man das Argument von der fortschrittshemmenden Funktion der Gesetze nicht mehr für durchschlagend. Man scheint zu der Erkenntnis gelangt zu sein, daß Gesetze eine stabilisierende Wirkung haben. Deshalb fordert der nationale Volkskongreß 1980 eine allgemeine Verbesserung der gegenwärtigen Gesetzgebungsarbeit und des Justizwesens. Ihr unmittelbarer Zweck ist die Institutionalisierung der sozialistischen Demokratie im Gewand der Rechtsform. Weder Autorität noch irgendwelche Verdienste, so betont Hua Kuo-feng in seiner Rede, dürfen von der Befolgung der Gesetze dispensieren. Eine solche Mahnung – westlichen Ohren nicht ganz begreiflich – ist angesichts der Rolle der Gesetze als eines nur sekundären Ordnungsfaktors in China durchaus plausibel und am Platz[3].

2. Die gegenwärtige Situation der Volksrepublik ist weiterhin charakterisiert durch den Wandel im *ökonomischen* Bereich. Die Atmosphäre der Euphorie – aus illusionärem Wunschdenken entstanden – ist einem Klima der Ernüchterung und Enttäuschung gewichen. In den Massen des Volkes breiten sich heute Verunsicherung und politische Gleichgültigkeit aus. 1978 hatte Hua Kuo-feng für eine weitgehende Modernisierung der Landwirtschaft plädiert. 1980 rückt er von seinem alten Vorhaben ab. Der Zehnjahresplan 1976–1985 wird außer Kraft gesetzt: Die Ziele waren eben zu hoch gesteckt, das Gleichgewicht zwischen den Projekten nicht gewahrt und der Investbau in einem Umfang geplant, der ökonomisch nicht vertretbar ist.

Heute spricht man weniger von Modernisierungen – das ist ein Traum von gestern. Heute spricht man von Regulierung, Stabilisierung, Anhebung des Produktionsniveaus. In die Praxis übertragen bedeutet all das: Förderung der Provinzautonomie, Mobilisierung individueller Initiativen, Blockierung der Investitionen und Dezentralisierung. Entscheidungskompetenzen werden auf untere Stufen der wirtschaftlichen Hierarchie delegiert. Ordnungsprinzipien werden herangezogen, die der marktwirtschaftlichen Denkweise nahestehen. Die Privatwirtschaft bilde, so sagt man, eine notwendige Ergänzung zur sozialistischen Wirtschaftsform des Gemeineigentums. Die Bauern erhalten größere Parzellen. Die bisher geltenden Beschränkungen für private Tierzucht und bäuerliches Nebengewerbe werden aufgehoben und freie Märkte zugelassen. In der Provinz Ssu ch'uan befinden sich 15 Prozent des gesamten Ackerbaubodens im Privatbesitz. Die Führung in Peking verhehlt sich nicht, daß die Wirtschaft des Landes Probleme aufgibt, die schier unlösbar sind. Wie soll die Harmonisierung von Markt und Plan, von gesamtwirtschaftlicher Planung und einzelwirtschaftlicher Initiative gelingen in einem Land, das sich marxistisch-leninistisch-maoistisch nennt, vielleicht sich auch so versteht und doch menschenwürdig überleben will?

Dieser Wandel wird auch das Ehegüterrecht beeinflussen, zumal die Ehepartner Eigentum – ja sogar beträchtliches Eigentum – erwerben können. Der kommunistisch gelenkte Staat kann freilich nicht zulassen – das schreibt ihm schon das

gesellschaftspolitische Konzept des historischen Materialismus vor –, daß die Familie zu einer allzu gewichtigen Produktionsorganisation in der Wirtschaftsstruktur des Landes wird. Aus diesem Grund führt das neue Ehegesetz nur wenige Artikel auf, die sich mit dem Eigentum der Familie befassen. Und diese behandeln das Familienvermögen als Gütergemeinschaft.

3. Mit der Wirtschaft des Landes hängt die Frage zusammen, wie der Unterhalt einer *Bevölkerung* von einer Milliarde Menschen gesichert werden kann. Da die wirtschaftliche Entwicklung des Landes mit dem Wachstum der Bevölkerung nicht Schritt hält, muß die Pekinger Führung ihr besonderes Augenmerk auf die *Familienplanung* richten. Hua Kuo-feng gab in seiner Rede bekannt, daß Personen unter 30 Jahren 65 Prozent der Bevölkerung bilden. In den kommenden 20 bis 30 Jahren müssen einschneidende Maßnahmen getroffen werden, um das Wachstum der Bevölkerung einzudämmen. Jedes Ehepaar sei aufgerufen, nur ein Kind zu haben. Das gelte freilich nur für die sogenannten Han-Chinesen, nicht für die Minderheiten, die mit ungefähr 50 Millionen ein Zwanzigstel der Bevölkerung ausmachen. Die Regierung in Peking gibt sich in dieser Frage keiner Illusion hin. Sie weiß sehr wohl, wie sehr im Volk, nicht nur auf dem Land, die Hoffnung auf Söhne den Erfolg der dringend notwendigen Familienplanung verhindert. Söhne bürgen auch heute noch für wirtschaftliche Sicherheit im Alter, zumal die Töchter herkömmlicherweise das Heimathaus verlassen. So denken übrigens viele auch heute noch.

Das neue Ehegesetz

Das neue Ehegesetz weist nur wenige Unterschiede zum Gesetz vom Jahr 1950 auf: Es verankert die legitimen Rechte der Alten im Gesetz, spricht von der Familienplanung, erhöht das Heiraltsalter um zwei Jahre und präzisiert, wenn auch nur geringfügig, die Ehescheidungsbestimmungen.

Rechte der Alten

Die Vizepräsidentin des allchinesischen Frauenverbands, Liu Qiong, hat recht, wenn sie im Gespräch mit einem Korrespondenten der Peking-Rundschau[4] erklärt: „Nur in einigen Punkten ist das neue Ehegesetz überarbeitet. Zum Beispiel wurde dem Kapitel Allgemeine Grundsätze der Passus hinzugefügt, daß die legitimen Rechte und Interessen der Alten zu schützen sind." Zur Begründung dieses Artikels greift sie zunächst auf die geschichtliche Vergangenheit zurück. „Es ist eine Tradition unseres Volkes, die Alten zu respektieren und für die Kinder zu sorgen." In der Tat! Von jeher wurden den Alten in China Achtung und Ehrfurcht

gezollt. Das Alter wurde geradezu mit der Weisheit identifiziert. Es wurde geschätzt, als wäre es das Ergebnis eines angestrengten, verdienstvollen Bemühens um das Wohl der Gemeinschaft.

Die Begründung der Vizepräsidentin greift auch auf die Erfahrungen der Kulturrevolution zurück. Unter dem Gewicht der hektisch aufeinanderfolgenden gewalttätigen Ereignisse war im öffentlichen Verhalten der Bevölkerung ein Wandel zum Schlechteren zu beobachten. „In den . . . zehn chaotischen Jahren der Kulturrevolution sank die gesellschaftliche Moral ab, und der Egoismus begann zu blühen. Einige kümmern sich nun im Namen der Kritik an feudalen Vorstellungen nicht um ihre betagten Familienangehörigen. Im neuen Ehegesetz heißt es daher: Die Kinder haben die Pflicht, ihre Eltern zu unterstützen und ihnen Beistand zu leisten. Der Unterhalt der Alten wurde so im Gesetz verankert."[5]

Die beiden Texte stellen eine deutliche Distanzierung vom geistigen und emotionellen Klima der Kulturrevolution dar. Nicht nur wird das Niveau ethischen Verhaltens in der Zeit der letzten zehn Jahre als Folge einer praktizierten linken Ideologie angesprochen. Zugleich wird bewußt auf das Herkommen verwiesen, und dieses wird gewiß nicht nur auf die Zeit der kommunistischen Herrschaft eingeschränkt. Das chinesische Volk hat erstaunlicherweise seine Einheit und Zusammengehörigkeit durch drei bis vier Jahrtausende hindurch bewahrt dank einer Wert- und Gesellschaftsordnung, die man konfuzianisch zu nennen übereingekommen ist, auch wenn ihre Anfänge in vorkonfuzianischer Zeit liegen.

Familienplanung

An zweiter Stelle wäre der Passus über die Familienplanung zu nennen. Die Führungsgremien in Peking haben erkannt, daß es dringend notwendig ist, das Bevölkerungswachstum einzudämmen. Das neue Ehegesetz führt die Familienplanung an zwei Stellen auf: Artikel 2 erhebt die Familienplanung zu einem grundlegenden Prinzip; Artikel 12 kleidet sie überdies in die Rechtsform der regelrechten Verpflichtung ein: „Beide Ehegatten sind zur Eheplanung verpflichtet." Die Vorschrift ist sehr allgemein gefaßt. Sie soll die rechtliche Grundlage für konkrete Maßnahmen bilden. Und einschneidende Maßnahmen werden zu treffen sein, wenn die Ernährung des Volkes sichergestellt werden soll.

Auf welche Weise aber die Ehegatten der Vorschrift zu genügen haben, wird nicht gesagt. Jedenfalls nicht mit Methoden, die in früherer Zeit einmal für zulässig galten und offenbar heute noch praktiziert werden; sonst hätte man sich wohl den Absatz 4 des Artikels 15 gespart, der diese Methoden verbietet und als kriminell qualifiziert: „Kindesmord durch Ertränken und ähnliche kriminelle Handlungen sind verboten." Die Abtreibung – Tötung des Kindes, wenn nicht Kindesmord –

wird den kriminellen Akten nicht zugezählt. Die Pekinger Zeitung Jen Min Jih Pao weiß unter dem 7. April 1981 zu berichten, man habe in der Zeit von 1971 bis 1979 zum Zweck der Geburtenregelung 200 Millionen Eingriffe vorgenommen. Hierbei handelte es sich um Sterilisierung, Abtreibung und Verwendung der Spirale. Künftighin will man mehr auf die Antibabypille als das wichtigste empfängsverhütende Mittel setzen. Sie soll die bisher propagierte Abtreibung verdrängen.

1952 begann die Diskussion um die Geburtenkontrolle. 1954 wurde die Abtreibung, zunächst freilich unter Vorbehalt, legalisiert. Beide Ehepartner mußten den Antrag hierzu persönlich stellen. Er wurde nur dann positiv beschieden, wenn der Verdacht möglicher Gesundheitsschäden für die schwangere Mutter wegen zu knapper Zeiträume zwischen zwei Geburten begründet erschien. 1956 wurde eine regelrechte Kampagne zur Geburtenkontrolle gestartet. Maßnahmen wurden eingeleitet zur Sterilisierung der männlichen und weiblichen Bevölkerung sowie zur Abtreibung und Empfängnisverhütung.

Als weitere Maßnahme auf dem Weg zur Herabsetzung der Geburtenrate wurde eine systematische Werbung für die Kleinfamilie vorgesehen. Die Parteigenossen und Kader zeigten sich zugänglich; die weniger doktrinierte Landbevölkerung jedoch vermochte die Absicht der Behörden nicht nachzuvollziehen. Die Vizepräsidentin der Volkskommune „Bronzebrunnen" versicherte ausländischen Besuchern: „Die höheren Kader haben alle nur zwei oder drei Kinder. Die Massen des Volkes auf dem Land hingegen sind noch immer im alten Aberglauben befangen, der sich in dem Wunsch nach einer männlichen Nachkommenschaft zusammenfassen läßt. Um die Geburt eines Knaben zu erbitten oder seine Ankunft zu feiern, werden die verschiedenen Festlichkeiten veranstaltet."[6]

1957 werden Abtreibung und Sterilisation völlig freigegeben. Ein allgemeiner Protest ist die Folge. Gesundheitliche und wirtschaftliche Erwägungen werden ins Feld geführt. Die Behörden suchen dem Protest zu begegnen, indem sie Spezialkurse im ganzen Land veranstalten, die Notwendigkeit der Familienplanung, die Verwendung der Pille und der verschiedensten Empfängnisverhütungsmittel eingehend erläutern. Verheirateten und unverheirateten Frauen wird kostenloser Schwangerschaftsabbruch angeboten. Kostenlos werden empfängnisverhütende Mittel an Arbeiterinnen verteilt. Nicht nur verheiratete Frauen, auch unverheiratete Mädchen lassen ungeniert den Schwangerschaftsabbruch an sich vollziehen.

Die Volkszeitung vom 30. Juli 1973 setzt sich für die Familienplanung ein, indem sie psychologisch geschickt zunächst die Argumente gegen die Geburtenkontrolle und dann die Argumente für die Geburtenkontrolle zu lesen gibt. Als Gründe gegen die Geburtenkontrolle werden angegeben: 1. Söhne sind wichtiger als Töchter. 2. Viele Kinder bedeuten für die Eltern Sicherheit im Alter. 3. Geburt und Kindererziehung sind ein ausschließlich persönlicher, privater Bereich. Als Gründe für die Geburtenkontrolle werden folgende angegeben: 1. Die Zeiten haben sich geändert. Männer und Frauen sind gleichberechtigt. 2. Geringere

Kinderzahl verbürgt eine bessere Erziehung. Die Altersversorgung ist durch die sozialistische Gesellschaftsordnung gesichert. 3. Geburtenplanung darf keine Privatsache sein. Sie ist von größter Bedeutung für den Aufbau des Sozialismus.

Und doch gewinnen ausländische Besucher den Eindruck, daß eine gewisse Ablehnung im Volk gegenüber dem Bemühen der Behörden um die Senkung der Geburtenrate deutlich spürbar ist. Die ländliche Bevölkerung hängt immer noch an den tradierten Vorstellungen. Mit der Kinderzahl ist ja auch ein gewisses Prestige verbunden.

Heiratsalter

Eine weitere Änderung gegenüber dem Gesetz von 1950 betrifft das Heiratsalter. Auch dieses steht im Dienst der Eindämmung des Bevölkerungswachstums. Das Heiratsalter wurde für den Mann und für die Frau um zwei Jahre hinaufgesetzt, die Spätheirat empfohlen und als Empfehlung in das Gesetz aufgenommen. Artikel 6 lautet denn auch: „Eine Ehe kann nur dann geschlossen werden, wenn der Mann das 22. Lebensjahr und die Frau das 20. vollendet haben. Spätheirat und Spätgeburt sind zu fördern." Vor der Verabschiedung dieser Bestimmung, so versichert die Vizevorsitzende Liu Qiong, sei man mit besonderer Sorgfalt vorgegangen. Man habe in verschiedenen Landesteilen die Meinung von Fachleuten eingeholt, die Lebensbedingungen in Stadt und Land, im Süden und Norden der Volksrepublik bedacht und die Unterschiede im Reifungsprozeß berücksichtigt. Hierbei habe es in vielen Teilen des Landes Auseinandersetzungen gegeben. Jedenfalls könne man auf die gesellschaftlichen Kräfte vertrauen. Sie würden dafür sorgen, daß Ehen nicht zu früh geschlossen werden.

Als Regel gilt heute, daß die prospektiven Ehepartner erst dann heiraten dürfen, wenn sie beide zusammengerechnet 50 Lebensjahre erreicht haben. Der gesellschaftliche Druck ist so stark, daß kaum jemand sich über die Vorschriften hinwegsetzen wird. Die Volkszeitung vom 30. Juli 1973 publizierte den Brief eines idealen Ehekandidaten:

„Dieses Jahr wurde ich 25. 1968 bereits hatte ich mich mit einem Mädchen meines Dorfes verlobt. Im Jahr darauf drängten mich Vater und Mutter zu heiraten. Sie hatten für mich auch bereits ein Haus gebaut, es möbliert und den Hochzeitstag ausgesucht. Aber gerade zu diesem Zeitpunkt rief das Parteikomitee meiner Produktionsbrigade die Jugendlichen auf, spät zu heiraten. Ich beschloß deshalb zusammen mit anderen Jugendlichen, den Hochzeitstermin zu verschieben und alle meine Energie und Kräfte für die sozialistische Revolution und den sozialistischen Aufbau zu verwenden. Meine Mutter konnte das nicht verstehen. Darauf begann ich mit ihr über das Elend unter dem alten Sozialsystem nachzudenken und uns das Glück unter dem neuen zu vergegenwärtigen. Heiratet man spät, kann man mehr Kräfte für die Sache der Revolution geben. Ich bin Parteisekretär meiner Brigade und zugleich mit Aufgaben der Volksmiliz betraut. Da ich ledig bin und nicht durch häusliche und familiäre Angelegenheiten belastet und gefesselt, kann ich diesen Aufgaben und dem Studium mehr Zeit widmen. Ich habe

mich mit meiner Verlobten nochmals unterhalten, und wir haben beschlossen, die Hochzeit abermals zu verschieben, um die Weisungen des Vorsitzenden Mao, ‚tiefe Stollen graben, überall Getreidespeicher anlegen, nie nach Hegemonie trachten', zu verwirklichen und um für den Schutz der Grenzen des Vaterlands und die schnelle Entwicklung der Landwirtschaft mehr Kräfte hergeben zu können."[7]

Sowohl J. Chen, der Autor des Buchs „Ein Jahr im Dorf der Glückseligkeit", als auch Jan Myrdal, Autor des Buchs „Bericht aus einem chinesischen Dorf", vermerken, daß es Fälle von Jugendlichen gab, die ihr Lebensalter nach dem Mondkalender berechneten und dadurch zwei Jahre hinzugewannen.

Ehescheidung

Auch in den Bestimmungen über die Ehescheidung sehen die chinesischen Kommentatoren einen Unterschied zum Gesetz vom Jahr 1950. Man hat letzteres ein Frauengesetz genannt, weil es wie kein anderes Rechtswerk die Frauenemanzipation gefördert hat[8]. Man hat es aber auch vorwurfsvoll Scheidungsgesetz geheißen, weil mit seiner Veröffentlichung eine Flut von Scheidungen einsetzte. Und doch wird man sagen müssen, daß die Zahl der Scheidungen, gemessen an abendländischen Verhältnissen, als gering zu beurteilen ist. Im Jahr 1979 wurden in einem der sechs Stadtdistrikte Pekings mit einer Bevölkerung von 400 000 Personen 8263 Ehen geschlossen und 174 Ehen geschieden. Die Rate liegt bei 47 zu 1.

Das neue Gesetz führt keine Ehescheidungsgründe auf. Von Ehebruch, Krankheiten und ähnlichem wird nicht mehr gesprochen. Das Ehegesetz von 1950 erklärte ein Scheidungsbegehren dann für zulässig, wenn der beim Militärdienst befindliche Gatte länger als zwei Jahre nichts von sich hat hören lassen. Auch dieser Text findet sich im neuen Gesetz nicht mehr. Und was die Scheidungshindernisse angeht, so kennt das neue Gesetz nur ein einziges: die Schwangerschaft der Frau. Solange die Ehefrau schwanger ist, kann der Mann keine Scheidung verlangen. Erst ein Jahr nach der Geburt des Kindes kann sich der Ehemann an das Gericht wenden. Ist es aber die Ehefrau, die das Scheidungsverlangen während der Zeit der Schwangerschaft äußert, so gilt diese Einschränkung nicht[9]. Als Grund zur Scheidung wird vielfach folgendes angegeben: Von Anfang an habe kein eheliches Gefühl bestanden; nach der Eheschließung habe das schlechte Verhältnis zu den Schwiegereltern die ehelichen Beziehungen vergiftet; die gegenseitige Zuneigung sei geschwunden; Zänkereien seien aufgekommen; schwankende oder rückschrittliche politische Gesinnung des Ehepartners habe das Leben zu zweit unmöglich gemacht; Ehebruch sei vorgekommen; politische und finanzielle Überlegungen hätten die Scheidung gefordert.

Übrigens wurden Anträge von Ehefrauen, die den Widerstand ihres Ehemannes gegen ihre politische Aktivität als Scheidungsgrund bei Gericht geltend machten,

sofort positiv beschieden. Ehemänner aber, die ihr Scheidungsvorhaben mit dem Widerstand ihrer Frau gegen ihre politischen Tätigkeiten begründeten, wurden mit der Belehrung abgewiesen, sie müßten ihre Ehefrauen politisch besser erziehen.

Besonders häufig kommen Streitigkeiten wegen Kindern vor, die aus früheren Ehen stammen, sowie in Ehen, die hastig geschlossen werden, so daß man annehmen muß, die Eheleute könnten einander nicht hinreichend kennengelernt haben. Die Behörden pflegen dort, wo die Scheidungswilligen noch für ihre Kinder verantwortlich sind, sehr behutsam vorzugehen. Sie suchen zunächst die Partner zu versöhnen. Gelingt das nicht, so wird die Scheidung ausgesprochen, gleichviel ob Kinder vorhanden oder nicht vorhanden sind. Von 251 Parteien eines Unterbezirks in Peking, die 1979 Scheidungsklage erhoben, wurden 120 durch Schlichtung erfolgreich abgewehrt. Sind die Eheleute fest entschlossen, sich scheiden zu lassen, so ist jeder Versöhnungsversuch sinnlos.

Es hat sich immer wieder gezeigt, daß die Schlichtungsausschüsse, die wegen Scheidungsaffären tätig wurden, gute Ergebnisse aufweisen konnten. Oft hatten sie sogar Gerichten bei ihren Bemühungen, die Wahrheit zu finden, zum Erfolg verholfen. Da hat ein 40 Jahre alter Arbeiter seine 35jährige Frau verprügelt, weil sie ihn, wie er meinte, betrogen habe. Die Ehefrau reichte deshalb Scheidungsklage ein. Das Gericht ging der Sache nach und fand heraus, daß der Verdacht des Ehemanns unbegründet war. Der Ehemann wurde von der Gerichtsbehörde verwarnt und belehrt, daß er gegen das Ehegesetz verstoße, wenn er seine Frau schlage. Der Beklagte gab seinen Fehler reumütig zu. Die Klägerin aber ließ sich trotzdem nicht von ihrem Scheidungsbegehren abbringen. Da wandte sich das Gericht an die Verwandten und Freunde der Familie, die alle zusammen auf das Paar einredeten, im Interesse ihrer beiden Kinder und ihres künftigen Lebens beisammen zu bleiben. Diese Versuche führten tatsächlich zum Erfolg. Die Klage wurde zurückgezogen[10].

Wenn beide Parteien die Scheidung wünschen, wird dem Antrag auf Scheidung stattgegeben. Er muß beim Registrierungsamt für Eheschließungen eingereicht werden. Dieses prüft, ob die Voraussetzungen für die Scheidung gegeben sind. Besteht nur eine Partei auf der Scheidung, so werden Schlichtungskommissionen eingeschaltet. Kommt es zu keiner Versöhnung, so kann sich die betreffende Partei an das Volksgericht wenden. Während nach dem Ehegesetz von 1950 die Ehe nicht geschieden werden konnte, wenn die Frau sich weigerte, ihre Zustimmung zu geben, muß die Ehe jetzt gelöst werden, wenn das Volksgericht zur Erkenntnis kommt, daß keinerlei gegenseitige Zuneigung mehr besteht und Vermittlungsversuche sich als ergebnislos erwiesen haben.

In diesem Zusammenhang muß auch die sogenannte „Scheidung auf chinesisch" erwähnt werden: der Selbstmord. In der Vergangenheit war dies für viele Frauen das letzte und einzige Mittel, sich vom Ehegatten zu trennen. Nach dem Erlaß des neuen Ehegesetzes von 1950 war Selbstmord immer wieder vorgekommen. In der

Provinz Chekiang stieg die Zahl der Selbstmordfälle im Jahre 1952 auf 1000. Das war darauf zurückzuführen, daß viele Frauen sich aus den verhaßten Banden einer ihnen einstmals aufgezwungenen Ehe zu befreien suchten, aber mit ihrem Scheidungsbegehren nicht durchdrangen. Sie fanden sich überdies noch einer verstärkten Repression ausgesetzt, sowohl von seiten der Kader als auch von seiten ihrer eigenen Verwandten. Die Regierung ordnete daraufhin mehrere Untersuchungen zur Aufklärung solcher Fälle an und griff rücksichtslos durch, wo sie unzulässige, traditionsbelastete Einmischung feststellen konnte.

Ehevoraussetzungen

Zu den Voraussetzungen der Ehe zählt neben der Ehefähigkeit auch die Freiwilligkeit und die Beobachtung einiger Verbote. Das Ehegesetz von 1981 distanziert sich ausdrücklich und wohl etwas zu auffällig von den Verhältnissen, wie sie in der Zeit vor der Revolution und auch noch lange Zeit danach bestanden. Ja sogar in der Epoche der kommunistischen Herrschaft waren sie zu beobachten und bestehen wohl noch heute. Artikel 3 ruft mit folgendem Wortlaut das ganze traditionelle Eherecht ins Gedächtnis zurück: „Heirat durch willkürliche Entscheidung einer dritten Seite, Kaufehe und andere Formen der Einmischung in die Freiheit der Ehe sind verboten. Verboten ist ferner das Eintreiben von Geld oder Geschenken in Verbindung mit Eheschließungen. Die Ehe gründet sich allein auf den Willen beider Parteien. Keine der beiden Parteien darf Zwang anwenden, und es ist keiner dritten Seite erlaubt, sich einzumischen."

Wurde die Ehe in der Zeit der kaiserlichen Dynastien als eine überindividuelle Einrichtung gedacht, die lediglich dem Zweck der Fortpflanzung zu dienen hat, so gilt sie jetzt als eine Institution, deren Ursprung künftighin im Willen der Brautleute und nur in ihm liegen soll. Ihr Wille entscheidet allein, ob sie überhaupt zustande kommt oder nicht. Das neue Gesetz hält es freilich für notwendig, an Relikte aus der Vergangenheit zu erinnern, an die Kaufehe, das Eintreiben von Geld und Geschenken. Man wird folgern dürfen, daß die Kaufehe immer noch praktiziert wird. Dreißig Jahre kommunistischer Herrschaft mit intensivierten Aufklärungskampagnen haben nicht vermocht, sie zu beseitigen.

Das neue Gesetz kennt das Verlöbnis nicht. (In der Kaiserzeit hatte es einen größeren Verbindlichkeitscharakter als die Heirat.) Es ist nicht gerade verboten, wird aber so angesehen, als wäre es mit einem Makel des Gesellschaftswidrigen behaftet. Jedenfalls gilt es unter Parteigenossen als etwas, das maoistischem Denken widerspricht, nicht zuletzt auch deswegen, weil die Freiheit der Entscheidung, wie die chinesische Vergangenheit lehrt, durch das Zwischentreten regelrechter Ehevermittler allzu leicht gefährdet wird.

Im Bewußtsein des Volkes erweisen sich Ehevermittler als geradezu notwendig,

wenn zwischen den Familien der Braut und des Bräutigams Unstimmigkeiten auftreten. Die Peking-Rundschau vom 5. Mai 1981 schreibt:

„Es gibt heute hauptsächlich zwei Formen, wie man einen Ehepartner findet: erstens durch Vermittlung von Verwandten oder Freunden, wobei sich die beiden Partner mehrmals treffen und dann entscheiden, ob sie heiraten wollen, und zweitens die eigene Partnerwahl. Eine Leiterin des allchinesischen Frauenverbandes erzählte uns, daß in den ländlichen Gebieten gegenwärtig die Vermittlung noch vorherrschend sei. Von den 16 Eheschließungen in Zhuge in den letzten zwei Jahren hätten sich nur vier Paare ihren Partner selbst gesucht, ein für das Land typischer Prozentsatz."

Die Eheschließung

In der alten chinesischen Gesellschaft spielte beim Zustandekommen der Heirat der Ehevermittler und Zeremonienmeister eine große Rolle. Ein kompliziertes Ritual mußte beobachtet werden. Das neue Recht ist einfacher, verlangt aber doch, daß die Ehepartner einige Formalitäten erfüllen. Sie müssen sich persönlich beim Registrierungsamt für Eheschließungen einfinden. Dieses prüft, ob der Eheentschluß freiwillig gefaßt wurde, ob die Parteien überhaupt das vorgeschriebene Alter erreicht haben, ob die Gesetze hinsichtlich der Eheverbote eingehalten wurden. Ist das Ergebnis der Prüfung positiv, so wird die Registrierung vorgenommen und das Heiratsdokument ausgestellt.

Wie sieht nun das revolutionäre Ehezeremoniell aus? Die Volkszeitung vom 21. November 1972 wendet sich gegen Bräuche, die immer noch aus der alten Zeit in die neue einwirken. So geißelt sie in sehr harten Worten den traditionellen Brauch, anläßlich der Hochzeit teure Geschenke zu geben und ruinöse Festmähler zu veranstalten. Ein Eheschließungszeremoniell sei erst dann revolutionär, also zeitgemäß, heißt es, wenn der Sekretär der für die Eheleute zuständigen Parteizelle den Jungvermählten den Stellenwert der Ehe in der neuen Gesellschaft erläutert, wenn Familienmitglieder junge Eheleute über die leidvolle Vergangenheit aufklären, damit diese das Glück der heutigen Gesellschaft besser schätzen lernen. In einem anderen Bericht wird als Musterhochzeit eine Veranstaltung geschildert, bei der die Jungvermählten die Werke Mao Tse-tungs und Landwirtschaftsgeräte als Hochzeitsgeschenke erhielten. Die Hochzeitsfeier wurde in eine Versammlung der Kritik an Lin Piao und Konfuzius umfunktioniert. Danach gingen die Neuvermählten – man bedenke – am selben Tage sofort zur Arbeit auf die Baustelle. Die Zeitung lobt die jungen Eheleute und stellt ihr Verhalten als beispielhaft heraus. Bei der Einführung neuer Sitten sollte es Modellrang erhalten.

Die Peking-Rundschau vom 5. Mai 1981 schildert die Veränderung der Heiratszeremonie so: „. . . Früher wurde die Braut in einer Sänfte zur Familie des Bräutigams getragen, heute kommt sie mit dem Fahrrad oder einem Pferdefuhrwerk. Der rote Teppich, auf dem sie früher nach dem Aussteigen aus der Sänfte in das Haus des Bräutigams ging, ist ebenso verschwunden wie der rote Schleier, den die Braut früher tragen mußte. Früher mußten Bräutigam und Braut vor den Schwiegereltern und Eltern

niederknien und einen Kotau machen, heute genügt eine Verbeugung. Erhalten geblieben sind: Vor der Hochzeit muß der Bräutigam der Familie der Braut einen schriftlichen Heiratsantrag schicken. Ein glückversprechender Hochzeitstag ist festzulegen. Einige Bräute bedecken ihr Gesicht immer noch mit einem Schleier. Manche Paare knien noch zum Kotau vor ihren Eltern nieder. Das frisch vermählte Paar muß im Hochzeitszimmer gefüllte Fleischtäschchen essen, was eine glückliche Ehe versprechen soll. Ein Essen für Verwandte und Freunde ist zu geben . . . Die Leute auf dem Land wollten, daß die jungen Paare ihr Ehedasein im großen Stil begännen. Doch die jungen Leute sagten: Die alten Hochzeitsbräuche sind furchtbar lästig, und wir verstehen sie auch nicht gut. Aber heute können wir uns unseren eigenen Partner aussuchen, da lassen wir halt den Eltern ihren Willen und halten uns an die herkömmliche Zeremonie."

Zusammenfassung

1. Die Bestimmungen des Ehegesetzes sind sehr allgemein gefaßt, sie haben einen rahmenhaften Charakter, auch jene, die hier nicht zur Sprache gekommen sind, wie z. B. das Adoptionsrecht, das Ehegüterrecht und das Erbrecht. Viele Bereiche, die in westlichen Rechtsordnungen juristisch gestaltet sind, werden einfach übergangen. So findet sich keine Aussage über die Familienförderung, über den Mutterschutz, über das Verlöbnis etc. Man ist im Grund an verrechtlichten Regelungen wenig interessiert.

2. Die eheliche Verbindung wird als eine Zweisamkeit verstanden, die aber nicht auf die Familie, nicht auf den Clan, nicht auf die Erhaltung der Geschlechterabfolge hingeordnet ist; auch nicht darauf, einen Stammhalter zu haben, der den Ahnenkult weiterführt. Die maoistische Ideologie macht Ernst mit der These, daß die Ahnen tot sind, keinen Einfluß mehr ausüben und keine Wirklichkeit besitzen. Geister sind eben nichts anderes als Ausgeburten einer verstörten Phantasie, Residuen überlebter Zeiten, ohne irgendwelche Realität, eine These übrigens, die auch schon die von Mao Tse-tung geschätzten Legalisten im dritten Jahrhundert v. Chr. gegenüber den Konfuzianern vertreten haben.

Die Bedeutung der Ehe wird anerkannt, sofern sie von den Partnern bewußt auf die Massen des Volkes bezogen wird. Sie wird interpretiert als ein Mittel zu intensiverem Einsatz beim Modernisierungsaufbau des Landes. Sie hat mit der Auffassung zur Zeit der Dynastien gemein, daß sie nicht das Glück, die Erfüllung der Partner sucht, sondern über die Gemeinschaft der Partner hinausweist und ihren letzten Sinn jenseits der Zweisamkeit zu finden glaubt.

3. Vier Prinzipien regieren das Eheverhältnis: der Grundsatz der Freiheit in der Eheschließung und in der Eheführung, der Grundsatz der Gleichheit, der Grundsatz der Familienplanung und der Grundsatz der Monogamie. Im Bewußtsein der Regierenden steht die Familienplanung im Vordergrund, im Bewußtsein der Ehepartner die Freiheit der Eheschließung und der Eheführung; im Bewußtsein der Eltern das Prinzip der absoluten Gleichheit.

4. Die Tradition kommt zur Geltung sowohl in ihrer konfuzianischen als auch in

ihrer taoistischen Gestalt. An konfuzianisches Denken erinnert im Rahmen der allgemeinen Prinzipien der Grundsatz, daß die legitimen Interessen und Rechte der Frau, der Kinder und Alten zu schützen sind. Das gleiche gilt von den Artikeln 15, 22 und 23, die für die Großeltern, Eltern und älteren Geschwister Pflichten gegenüber ihren nächsten Angehörigen statuieren.

Taoistisch muten die Ehebestimmungen in ihrer Gesamtheit an. Sie zielen eindeutig auf die Besserstellung der Frau. Man hat das Ehegesetz von 1950 Frauengesetz genannt, eine Bezeichnung, die auch auf das Gesetz von 1981 zutrifft. Die Interessen der Frau, die jahrhundertelang unberücksichtigt geblieben sind, werden hier bevorzugt behandelt. Das Gesetz nimmt sich wie eine gerechte Reaktion auf die Unterdrückung der Frau in der neokonfuzianisch geprägten Gesellschaft aus. Mehr oder minder bewußt dürften auch Einsichten mitgespielt haben, die, von einer taoistischen Tradition inspiriert, der weiblichen gegenüber der männlichen Seins- und Verhaltensweise einen höheren Rang und eine höhere Würde zuweisen; und das wohl – wie die Überlieferung lehrt – um der Attribute willen, die im taoistischen Verständnis der Frau als dem Hort des Yin-Prinzips eigen sind. Gemeint sind die Tugenden der Passivität, der Zurückhaltung, der Stille und der Demut, Eigenschaften, die Lao-tzu vom Absoluten selbst aussagt.

5. China, ein Land mit einer Bevölkerungsexplosion ohnegleichen, will als ein sozialistisches Land die Schwelle zum 21. Jahrhundert überschreiten. Es ist, als hätten die sozialistisch-maoistischen Weisungen an Überzeugungskraft verloren, als schaue man nach neuen Modellen aus. Aber auf der Welt ist kein sozialistisches Modell mit Vorbildcharakter zu finden, und der Kapitalismus ist noch nicht – wie versprochen – untergegangen.

6. Die Vier Alten – altes Denken, alte Sitten, alte Gewohnheiten, alte Organisationen – werden noch lange das Leben des chinesischen Volkes bestimmen. Ich wage zu behaupten, daß es die Vier Alten mit ihrer immanenten Weisheit sind, die auf eine korrigierende Weise alle neuen veränderungssüchtigen Initiativen zur Ausgewogenheit und Treue gegenüber einer Realität verhelfen werden, die man im Land mehr und mehr als Frucht der Synthese einer stolzen Vergangenheit und einer freilich anspruchsvollen Gegenwart zu verstehen beginnt.

ANMERKUNGEN

[1] Peking Rundschau 17. 3. 1981, 24–27. [2] Ehegesetz, Artikel 1–3.
[3] Peking Rundschau 23. 9. 1980. [4] Ebd. 17. 3. 1981, 21. [5] Ebd.
[6] J. Kristeva, Die Chinesin. Die Rolle der Frau in China (München 1976) 143.
[7] Vgl. R. Machetzki, Familienplanung in China: Erfolge „besonderer Art", in: China actuell, August 1981, 517.
[8] Aber nicht sosehr dank seiner Besonderheit als vielmehr durch seine brutalen Maßnahmen, die für das marxistisch-leninistische System kennzeichnend sind.
[9] Vgl. Peking Rundschau 17. 3. 1981, 26.
[10] Vgl. O. Weggel, Das juristische Schwungrad ist angeworfen, in: China actuell, Februar 1980, 154.

Jacob Kremer

Der Frieden – eine Gabe Gottes

Bibeltheologische Erwägungen

Im Weihnachtsevangelium feiert und deutet der Gesang der Engel nach Art der Hymnen in apokalyptischen Schriften, wie sie sich auch in der Offenbarung des Johannes finden, die Geburt Jesu mit den bekannten Worten des „Ehre sei Gott in der Höhe" (Lk 2,14). In der Vulgata heißt es dort weiter: „Et in terra pax hominibus bonae voluntatis – Und auf der Erde Frieden den Menschen guten Willens". Daraus wurde mitunter gefolgert, der „Frieden" hänge erstrangig vom guten Willen der Menschen ab. M. Luther übersetzte die ihm zur Verfügung stehende griechische Textfassung, eine spätere Korrektur ältester Handschriften: „Und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen". Die Fachexegese ist sich heute darüber einig, daß weder die Vulgata, so wie sie gewöhnlich interpretiert wird, noch die Lutherbibel den ursprünglichen Text exakt wiedergeben; dieser ist vielmehr zu übersetzen: „Und Frieden bei den Menschen seines Wohlgefallens" (so die revidierte Lutherübersetzung, 1975) bzw. „seiner Gnade" (so die Einheitsübersetzung, 1981). Nach einigen Autoren ist dies übrigens auch der Sinn der Vulgata; denn die Wendung „bonae voluntatis" bezeichne nicht den guten Willen der Menschen, sondern die „voluntas dei" gegenüber den Menschen; also auch in dieser alten katholischen Übersetzung wurde der Frieden als Gnadengeschenk Gottes verkündet.

Was aber ist das für ein Frieden? Was ist hier und an vielen anderen Stellen in der Bibel, auf die in Diskussionen über den Frieden so oft Bezug genommen wird, mit „Frieden" gemeint? Im Rahmen dieses Beitrags können zu diesem aktuellen Thema aus der Sicht eines Neutestamentlers nur einige Aspekte vorgelegt werden.

Frieden/šalôm im Alten Testament

Das Wort „Frieden" ist in unserem alltäglichen Gebrauch weithin von dem Inhalt des lateinischen Wortes „pax" bestimmt; damit ist der durch einen Pakt, ein wechselseitiges Rechtsverhältnis, beseitigte Kriegszustand zwischen Menschen gemeint. Innerhalb der Bibel – auch im Neuen Testament – ist „Frieden" wesentlich durch das hebräische šalôm geprägt. Etymologisch wird dies von šalam „genug haben, ausgleichen" (im Piel: bezahlen, vergelten) hergeleitet. Das

Substantiv šalôm, das im Alltag sehr oft verwendet wurde, hat meist eine etwas schillernde Bedeutung. Bei einem Überblick über den vielfältigen Gebrauch kann als Grundbedeutung „Ganzheit", „Intaktsein", „Heil" angegeben werden. (Dies ist an vielen Stellen der Sinn der Übersetzung „Frieden".) Im einzelnen vermag das Wort jedoch sehr Verschiedenartiges zu bezeichnen, von „Wohlergehen" bis zu „Vergeltung" und „Züchtigung" (so z. B. Jes 53,5). Als Gegensatz zu Krieg kommt es nur vereinzelt und verhältnismäßig spät auf. Aus der Fülle der Vorkommen im Alten Testament seien hier folgende drei Gruppen kurz genannt:

1. Sehr verbreitet und alt ist die Verwendung von šalôm als *Grußwort*. Dabei bezeichnet šalôm in Israel wie auch sonst im Alten Orient schlicht das gute, heile Ergehen, das zunächst fehlt und dadurch, daß es ausgesprochen und zugesagt wird, eintreten soll. Mit den Grußformeln steht in enger Verbindung das Vorkommen von šalôm in *Segensformeln*, wie z. B.: „Der Herr wende dir sein Antlitz zu und schenke dir Frieden" [Heil] (Num 6,26; vgl. Ps 125,5; 128,6). Es geht hier um das Gegenteil von Fluch und meint die gottgegebene Ordnung, die Wohlergehen ermöglicht. Damit kann auch ein Friedenszustand als ein Element neben anderen mitgemeint sein, wie z. B. am Schluß des Heiligkeitsgesetzes: „Ich schaffe Frieden im Land: Ihr legt euch nieder, und niemand schreckt euch auf. Ich lasse die Raubtiere aus dem Land verschwinden. Kein Schwert kommt über euer Land" (Lev 26,6).

2. Als eindeutige *Gegenüberstellung zu Krieg* steht šalôm in dem Gegensatzpaar: „Der Krieg hat seine Zeit und der Frieden hat seine Zeit" (Koh 3,8). Allerdings ist in diesen und anderen Texten „Frieden" im Unterschied zu Krieg nicht in unserem heutigen Sinn aufzufassen. Ein Beispiel dafür ist Dtn 20,10f.: „Wenn du vor eine Stadt ziehst, um sie anzugreifen, dann sollst du ihr zunächst Frieden vorschlagen, nimmt sie den Frieden an, ... dann soll die gesamte Bevölkerung, die du dort vorfindest, zum Frondienst verpflichtet und dir untertan sein." Den „Frieden" annehmen heißt demnach: sich ausliefern, unterwerfen, fronpflichtig werden. Die rauhe Auffassung Israels unterscheidet sich da wenig von der anderer orientalischer Völker.

Das gilt weithin auch für die Verwendung von „Frieden" in der Auseinandersetzung mit den falschen Propheten in den Jahren vor dem Exil. Diese redeten, so heißt es, dem König und Volk nach dem Mund, verkündeten Frieden und verschwiegen das Unheil, das dem Volk wegen seiner Sünden drohte (vgl. 1 Kön 22,13–28): „Den Schaden meines Volkes möchten sie leichthin heilen, indem sie rufen: Frieden, Frieden! aber kein Frieden ist da" (Jer 6,14). „Frieden" ist hier nach altorientalischen Vorstellungen die *vom König im Namen Gottes geschaffene Ordnung*, die Wohl und Heil des Volkes gewährt. Die Propheten Jahwes betonen gegenüber ihren Rivalen, daß šalôm wesentlich an das gerechte Verhalten der Könige und des Volkes gebunden ist. Die Bindung von šalôm an eine treue Beobachtung der Tora wird sehr deutlich in dem späteren Rückblick auf die

Zerstörung Jerusalems und die Wegführung ins Exil ausgesprochen: „Hättest du doch auf meine Gebote geachtet! Dein Glück wäre wie ein Strom und dein Heil (šalôm) wie die Wogen des Meeres" (Jes 48,18).

Daß der König im Auftrag und der Macht Gottes den „Frieden" verleiht, klingt auch in den Worten über einen zukünftigen idealen König an, an die die Hoffnung auf einen messianischen Friedensfürsten anknüpfte (Ps 72,2–10; Jes 6,1–9; 11; Mich 5,1–5). Dieser Frieden wird in zum Teil paradiesischen Farben bezeichnet, z. B. in den Worten über das Umschmieden der Schwerter zu Pflügen (Jes 2,4; Mich 4,3) und das Zusammenwohnen von Wolf und Lamm (Jes 11,6–9); es ist aber letztlich der durch gewaltsame Unterdrückung der anderen Völker erreichte Frieden Israels. Dies zeigt vor allem Mich 5,4f. (im Anschluß an die Verkündigung des Anführers aus Bethlehem und Efrata [vgl. Mt 2,6]): „Und er wird der Frieden sein ... sie werden das Land Assur mit dem Schwert regieren, Nimrods Land mit gezückter Waffe. Er wird uns vor Assur retten, wenn es unser Land überfällt und in unser Gebiet eindringt." Das gilt selbst für die Erwartung eines Friedenskönigs nach dem Bild eines nachexilischen Frommen als des Armen und Gerechten, der auf einem Esel reitet (Sach 9,9f.). Durch den Kontext wird dieses Idealbild relativiert; denn dort ist von kriegerischer Vernichtung der Gegner die Rede („ich rufe deine Söhne, Zion, zum Kampf gegen die Söhne Jawans, ich mache dich zum Schwert eines Helden ... Die Schleudersteine fressen und zermalmen" [Sach 9,13–15]). In späterer Zeit wird sogar das Wort vom Umschmieden der Schwerter zu Pflügen (ob nur ironisch?) umgekehrt: „schmiedet Schwerter aus euren Pflugscharen" (Joel 4,10).

3. Für das Judentum und das Neue Testament wurden vor allem die Aussagen über den Frieden in den Trostworten der Propheten nach der großen Katastrophe des Exils wegweisend. Dem Volk, das seine Schuld eingesteht und darunter leidet, kann der Prophet jetzt den šalôm Gottes ankündigen: „Denn ich kenne meine Pläne, die ich für euch habe – Spruch des Herrn –, Pläne des Heils (šalôm) und nicht des Unheils (Leides); denn ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben" (Jer 29,11). Diesen šalôm kann einzig Gott, der Schöpfer, in einer Art Neuschöpfung bewirken: „...ich bin der Herr und sonst niemand. Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil [šalôm] und erschaffe das Unheil [Böses]. Ich bin der Herr, der alles vollbringt" (Jes 45,6f.). Šalôm ist hier das von Jahwe geschaffene „Heil", der Gegensatz zum „Bösen". Dasselbe Heil ist an einer anderen Stelle gemeint: „Kurze Zeit zürnte ich wegen der Sünde (des Volkes), ich schlug es und verbarg mich voll Zorn, treulos ging es seine eigenen Wege. Ich sah, welchen Weg es ging. Aber ich will es heilen und führen und wiederum trösten, seinen Trauernden schaffe ich Lob auf den Lippen. Friede, Friede den Fernen und den Nahen, spricht der Herr, ich werde sie heilen ... die Ruhelosen finden keinen Frieden, spricht mein Gott" (Jes 57,18–21). Die Ankündigung dieses Friedens, den Gott wirkt und der in der Gemeinschaft mit Gott besteht, ist eine frohe

Botschaft: „Wie willkommen sind auf den Bergen die Schritte des Freudenboten, der Frieden ankündigt, der eine frohe Botschaft bringt und Rettung verheißt, der zu Zion sagt: Dein Gott ist König" (Jes 52,7).

Wie auch immer diese und andere Verheißungen im einzelnen gedeutet werden mögen, sie haben jedenfalls im Judentum hohe Erwartungen geweckt, sei es in der Form der eschatologischen Hoffnung auf einen Messiaskönig aus dem Geschlecht Davids, der ein Friedensreich aufrichten wird, sei es in der Form der Apokalyptik, die ein neues vom Himmel auf die Erde herabsteigendes Sion, einen neuen Himmel und eine neue Erde erwartete. Von diesen Hoffnungen zeugen außer den jüdischen Schriften vor allem die Bücher des Neuen Testaments.

„Frieden" im Neuen Testament

1. In den *Worten Jesu,* die die kritische Forschung als ureigene Worte (ipsissima vox) sichert, nimmt das Wort „Frieden" keinen breiten Raum ein. Doch knüpft das zentrale Thema „Erfüllt ist die Zeit, nahegekommen ist die Gottesherrschaft" (Mk 1,15) an die Erwartungen einer durch Gott gewirkten Neuordnung des Lebens an. Die von Jesus verkündete Gottesherrschaft ist der in den späten Schriften des Alten Testaments als Gabe Gottes verheißene šalôm (vgl. bes. das oben zitierte Wort Jes 52,7 über die Freudenbotschaft: „Dein Gott ist König".)

Wenn Jesus zu der blutflüssigen Frau sagt: „Geh hin in Frieden" (Mk 5,34), greift er eine altjüdische Entlassungsformel auf; sie ist aber in seinem Mund Zuspruch des Heils für die geplagte und nunmehr geheilte Frau: Ihr Verhältnis zu Gott ist in Ordnung, sie braucht keine neue Erkrankung als Strafe Gottes zu fürchten, ihr Leben ist nicht mehr sinnlos. Diese Zusage von Frieden und Heil durchzieht das ganze Wirken Jesu: Durch seine Krankenheilungen erweist er sich als derjenige, der den geplagten Menschen die Vergebung der Sünde und das Heil Gottes geben kann und jetzt schon verleiht.

Bei der Aussendung der Jünger gibt Jesus den Jüngern die Vollmacht, den „Frieden", d. h. das Heil Gottes, zu vermitteln: „Wenn ihr in ein Haus kommt, so sagt ihm den [Friedens] Gruß. Wenn das Haus es wert ist, soll euer Friede (d. h. der Friede, den ihr wünscht) auf es herabkommen..." (Mt 10,11f.). Seine Jünger können und sollen den Frieden als das Heil Gottes verkünden und vermitteln, durch ihr Wort und durch ihre Zeichenhandlungen (vgl. Mt 10,7f.). Diese Verkündigung des Heils stellt die Angesprochenen vor die Entscheidung, sich durch ihre Umkehr und ihren Glauben für den Empfang dieses Friedens zu öffnen (Mt 10,13–35) und als „Söhne des Friedens" zu erweisen (Lk 10,6).

Mit Recht ist schon oft beobachtet worden, daß Jesus keine Anweisungen für politisches Handeln gegeben hat, und dies in einer Zeit, als sein Volk in größter Not lebte und nicht wenige, wohl nicht immer die Schlechtesten, sich gewaltsam

dagegen auflehnten. Was Jesus angesichts eines brutalen Gewaltakts der Machthaber, die Aufständige bei einer Opferhandlung niedermetzeln ließen, sagte, war nicht ein Aufruf zum Widerstand, sondern zur Buße: „Meint ihr nun, daß diese Galiläer Sünder waren, weil das mit ihnen geschehen ist, alle anderen Galiläer aber nicht? Nein, im Gegenteil: Ihr alle werdet genauso umkommen, wenn ihr euch nicht bekehrt" (Lk 13,2f.). Warum verhielt Jesus sich so unpolitisch? Letztlich doch wohl deshalb, weil es bei dem von ihm verkündeten „Frieden" um mehr ging als um Frieden auf Erden und nur diesseitiges Heil, sosehr die Gottesherrschaft schon die Gegenwart betrifft! Nur unter diesem Aspekt konnte Jesus selbst seinem frühen Tod einen positiven Sinn abgewinnen; denn für fromme Juden war dieser eine Durchkreuzung aller Hoffnung auf eine rein diesseitig aufgefaßte Verwirklichung der alttestamentlichen Verheißung von Frieden. Jesu Verkündigung und Verhalten zeigen an, daß für ihn die alttestamentlichen Verheißungen eines gottgeschenkten šalôm (Frieden und Heil) nicht buchstäblich, sondern in einem neuen, übertragenen Sinn zu interpretieren sind.

Diese Feststellungen sind aber noch durch folgende zu ergänzen: An die Jünger selbst richtet Jesus die Forderung, untereinander Frieden zu halten: „Habt Salz in euch und haltet Frieden untereinander!" (Mk 9,50c). Der alte Spruch steht in Verbindung mit dem Salzwort: „Das Salz ist etwas Gutes. Wenn das Salz die Kraft zum Salzen verliert, womit wollt ihr ihm seine Würze wiedergeben?" (Mk 9,50a.b; vgl. Lk 14,34f.; Mt 15,13). In diesem Kontext deutet er an, daß die Jünger nur als solche, die untereinander Frieden halten, Salz der Erde sein können. Von dorther ist auch die an die Jünger gerichtete Seligpreisung zu verstehen: „Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden" (Mt 5,9). Wer darauf bedacht ist, Frieden zu stiften, handelt wie Gott und kann deshalb Sohn Gottes heißen, da er wie ein Sohn dem Vater gleicht. Die Forderungen der Bergpredigt, auf Vergeltung zu verzichten und selbst die Feinde zu lieben, weisen den Weg, auf welche Weise die Jünger in ihrer Gemeinschaft den Frieden herstellen müssen (Mt 5,38–47; vgl. Lk 6,27–34).

Jesus rechnet aber damit, daß es nicht möglich ist, den Frieden mit allen Menschen zu halten. Dies lehrt besonders das bekannte Schwertwort: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert" (Mt 10,34). Wie das zu verstehen ist, zeigt der folgende Satz an: „Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit dem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein" (Mt 10,35f.). Die hier vorliegende Zitation von Micha 7,6 deutet an, daß Jesus das in der Apokalyptik bekannte Motiv der endzeitlichen Entzweiung der Hausgenossen aufgreift. Es liegt hier wie in den verwandten Texten (etwa Lk 22,36f.) kein Indiz für eine revolutionäre, vor dem Schwert nicht zurückscheuende Einstellung Jesu vor, welche die Kirche später verdrängt habe. Jesus sagt vielmehr mit diesem Bildwort aus, daß seine Sendung bei

vielen auf Widerstand stoßen wird. Auf der Linie dieses Wortes liegen auch die Voraussagen von Verfolgungen der Jünger (Mk 13,9–13par). Jesus hat bei seiner eindringlichen Mahnung, Frieden zu halten und zu stiften, kein Friedensparadies auf Erden verheißen. Wer sich zu ihm bekennt, muß mit Widerstand rechnen.

2. Die ältesten Aussagen über die christliche Deutung von Jesu Predigt, Leben und Tod liegen in den Schriften des Apostels *Paulus* vor. Dort finden sich wichtige Angaben über den durch Christus vermittelten „Frieden", die auf die früheste urkirchliche Predigt zurückgehen und von Paulus sowie von seinen Schülern in den späteren Briefen weiterentfaltet wurden.

a) Im Rückblick auf die in den ersten Kapiteln des *Römerbriefs* erörterte Rechtfertigung durch den Glauben an den Gekreuzigten schreibt Paulus: „Gerechtgemacht aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus unseren Herrn. Durch ihn haben wir auch den Zugang zu der Gnade erhalten, in der wir stehen" (Röm 5,1f.). Der Apostel sagt dies, da er die in der Sünde befindliche Menschheit als eine in der Feindschaft lebende betrachtet (Röm 5,10 „als wir noch Feinde waren"). Durch Jesu Versöhnungstat, die eine Entsühnung, Heiligung und Gerechtmachung der Sünder bewirkte (vgl. Röm 3,25f.), ist diese Feindschaft getilgt worden; die Menschen stehen Gott nicht mehr als Sünder, Ungerechte und Feinde gegenüber, sondern als Versöhnte und Gerechte, als solche, denen Gott durch seinen Geist Anteil an seiner Liebe gibt (Röm 5,5) und die seine „Söhne" heißen dürfen (Röm 8,15; vgl. Gal 4,6). Dieser „Friede" wurde dadurch gewirkt, daß Gott durch Jesu Tod und Auferweckung die an Christus Glaubenden zu neuen Menschen erschuf. „Wenn also jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat" (2 Kor 5,17f.). Hier wird deutlich, daß für die neue Situation der Menschen der Frieden mit Gott bzw. die Tilgung der zwischen Gott und Mensch durch die Sünde hervorgerufenen Entzweiung eine wesentliche Voraussetzung ist.

Aufgrund der durch Christus geschaffenen Situation kann der Apostel seinen Lesern in den Briefeingängen „Gnade und Frieden" zusprechen. Der alttestamentliche Friedenswunsch erhält dadurch einen neuen Inhalt: Es ist der von Gott durch Christus geschenkte Frieden und Segen: „Gnade sei mit euch und Frieden von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus, der sich für unsere Sünden hingegeben hat, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu befreien, nach dem Willen unseres Gottes und Vaters" (Gal 1,3f.). Diesen christlichen Inhalt hat auch der am Ende der Briefe wiederholte Friedenswunsch: „Der Gott des Friedens sei mit euch allen" (Röm 15,33; vgl. Phil 4,9). Dieser „Frieden" bedeutet nach Röm 15,13 – nur dort ist ausdrücklich davon die Rede (vgl. aber Röm 14,17) – Frieden des Herzens, d. h. die mit Freude und Frieden erfüllte Zuversicht: „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und mit allem Frieden im Glauben, damit ihr reich werdet an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes."

In der Formulierung des Friedenswunsches am Ende von 1 Thess spricht Paulus aus, daß der durch Christus vermittelte Frieden die ganze menschliche Existenz erfaßt und den Christen befähigt, bei der Parusie vor dem Herrn zu bestehen: „Der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar und bewahre euren Geist, eure Seele und euren Leib unversehrt, damit ihr ohne Tadel seid, wenn Jesus Christus unser Herr kommt" (1 Thess 5,13). Hier klingt unter anderem an, was auch sonst in den Briefen des Apostels oft dargelegt wird, daß das in der Taufe erlangte Heil erst in der Erlösung bei der Parusie seine Vollendung findet (vgl. Röm 5,9–11). Die den Christen nach dem Vorbild Jesu und in Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten treffenden Leiden stehen dem nicht entgegen; denn der „Gott des Friedens" ist auf seiner Seite und schützt ihn (vgl. bes. 8,18–39).

Dank des durch Christus vermittelten Geistes hat der Getaufte Anteil an dem Leben Gottes, das für ihn „Frieden/Heil" bedeutet und ihn dazu befähigt, den Frieden zu wirken (Röm 8,6; vgl. Gal 5,22 über „Frieden" als „Frucht des Geistes"). Diese Begabung fordert vom Christen, auf den Frieden untereinander bedacht zu sein: „Laßt uns nach dem streben [wörtlich: jagen], was zum Frieden und zum Aufbau untereinander dient" (Röm 14,19). Deshalb ist es notwendig, Rücksicht auf die Schwachen zu nehmen (Röm 14,1ff.), nicht Böses mit Bösem zu vergelten, sondern im Sinn der Bergpredigt auf die Durchsetzung des eigenen Rechtes zu verzichten (Röm 12,17–21). Paulus weiß aber auch, daß es nicht immer möglich ist, mit allen den Frieden zu halten: „Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden" (Röm 12,18).

b) Im Brief an die *Kolosser,* der nach Ansicht vieler Exegeten nicht von Paulus stammt, wird das Thema des durch Christus gewirkten „Friedens" in Formulierungen dargelegt, die an Vorstellungen erinnern, wie sie später in der Gnosis weit verbreitet waren: Jesus stiftete den Frieden zwischen Gott und Mensch, indem er die Mächte besiegte; diese überirdischen Gewalten machten nämlich ihren Anspruch auf die Menschen geltend, da sie sich ihnen durch die Übertretung der Weisung Gottes gleichsam verschrieben hatten. Indem Jesus sozusagen den Schuldschein bei seinem Tod ans Kreuz heftete, befreite er die Menschheit von ihrer Schuld und entwaffnete er die überirdischen Mächte (Kol 2,14).

In etwas abgewandelter, weiter entwickelter Form wird dies im *Epheserbrief* dargelegt. Durch das Gesetz des Alten Bundes, das die Sünde erst so recht zur Geltung brachte, bestand eine Spannung zwischen den Juden einerseits, die das Gesetz besaßen und sich darauf berufen konnten, und den Heiden andererseits, die ohne Gesetz dem Untergang preisgegeben schienen. Durch die Aufhebung des Gesetzes im Tod Jesu wurde sozusagen die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergerissen; die durch die Sünde und das Gesetz des Mose gespaltene Menschheit wurde wieder zu einer vereinigt. In freier Anlehnung an Mi 5,4 („er wird der Frieden sein") kann Christus als „unser Frieden", d. h. Friedensbringer bezeichnet (Eph 2,14) und auf sein Kommen das Wort von Jes 57,19 angewandt

werden: „Er kam und verkündete den Frieden, euch den Fernen [d. h. den gebürtigen Heiden] und uns den Nahen [den gebürtigen Juden]“ (Eph 2,18). Die Friedensstiftung zwischen den beiden Menschengruppen Juden und Heiden ist eine Auswirkung und ein Bild für den Frieden zwischen Gott und Mensch, den Christus gestiftet hat. Der Epheserbrief wendet hier die alte jüdische Vorstellung von einer kosmisch-räumlichen Scheidewand zwischen Gott und Mensch (vgl. äth. Hen 14,9) auf die volklich-geschichtliche Trennung zwischen Juden und Heiden an; d. h. die Pazifizierung des Kosmos mit Gott wird bezogen auf den Frieden der Menschen untereinander. In der Schlußparänese des Briefes werden in Anspielung auf die Formulierung von Jes 52,7 die Leser aufgefordert, „die Schuhe anzuziehen, in der Bereitschaft für das Evangelium des Friedens“ (Eph 6,15). Wie Jesus vor Ostern und die Apostel nach Christi Auferstehung sind die Leser dazu berufen, die frohe Botschaft von dem durch Gott gewirkten Frieden zu verbreiten.

3. Die Wiedergabe der Botschaft Jesu durch die Evangelisten und ihre Schilderung seines Wirkens läßt in vieler Hinsicht den Einfluß der nachösterlichen Betrachtung erkennen. Der Kürze wegen seien nur einige Beispiele aus dem Lukas- und aus dem Johannesevangelium angeführt:

a) *Lukas* deutet schon im Lobgesang des Zacharias an, daß die Sendung des Täufers „einen Weg des Friedens“ eröffnen sollte (Lk 1,79). In dem eingangs zitierten Weihnachtsevangelium stellt der hellenistisch gebildete Evangelist den „Frieden“, den die Geburt Jesu schenkt, der erzwungenen Pax Romana des Augustus gegenüber. (Nicht dem mächtigen Kaiser, unter dessen Steuererlaß Maria und Josef zu leiden haben, sondern Gott gebührt darum Ehre.) Der Evangelist mag dabei die jüdische Friedenshoffnung zum Teil mit hellenistischen Erwartungen verbinden und für die Christen eine Zeit des Friedens, d. h. eine Zeit frei von Verfolgungen erhoffen (z. B. Apg 9,31; vgl. Apg 28,31). Wesentlich ist aber auch für ihn, daß dieser „Frieden“ Gabe Gottes ist und diese Welt übersteigt. Er wird den Menschen, zunächst dem Volk Israel, durch Jesus angeboten. Am Ende seines Wirkens muß Jesus, der als Friedensfürst nach Jerusalem einzieht, über diese Stadt weinen und klagen: „Wenn du doch an diesem Tag erkannt hättest, was dir zum Frieden dient“ (19,42). Nach der mit dem Gloria verwandten Akklamation beim Einzug Jesu in Jerusalem ist dieser „Frieden“ jetzt schon im Himmel Wirklichkeit: „Sie rufen: Gesegnet sei der König, der kommt im Namen des Herrn. Im Himmel Frieden und Herrlichkeit in der Höhe“ (Lk 19,38). Nicht zu Unrecht wird dieser sonderbar klingende Ruf mit Vorstellungen der Apokalypse des Johannes in Verbindung gebracht; denn dort werden die Schilderungen von Verfolgungen auf Erden immer wieder durch Angaben über die Feier des errungenen Sieges und des ewigen Heils im Himmel unterbrochen (z. B. Offb 12,10f.; 19,1).

b) Im *Johannesevangelium* steht das Wort „Frieden“ in Texten, die eine Reflexion über den Frieden, den Jesus brachte, erkennen lassen. Am Ende des

ersten Teils der Abschiedsrede heißt es: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch" (Joh 14,27). Man darf darin eine johanneische Interpretation des jüdischen Abschiedsgrußes šalôm sehen. Was Jesus seinen Jüngern wünscht und als Segen zusagt, ist mehr als der jüdische Friedensgruß; es ist auch mehr als der „Frieden", wie die Welt ihn etwa in der Form der Pax Romana zu geben vermag. Der von Jesus den Seinen hinterlassene Frieden ist der durch seinen Sieg über den Tod ermöglichte Frieden, der den Menschen wieder Anteil an dem Geist (pneuma) Gottes gibt (vgl. Joh 20,22f. mit Gen 2,7). Nicht von ungefähr wiederholt darum der Auferstandene in der johanneischen Schilderung am Osterabend den Friedensgruß: „Jesus sagte noch einmal zu ihnen: Friede [sei] mit euch" (20,21; vgl. 20,19.26). Weil Jesus diesen Frieden schenkt, brauchen die Jünger sich nicht durch die Bedrängnis in der Welt ängstigen zu lassen. Dies sagt der Herr am Ende des zweiten Teils der Abschiedsrede ausdrücklich: „Dies habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt seid ihr in Bedrängnis; aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt" (16,38).

Zusammenfassung und Folgerungen

1. Der fragmentarische Überblick über neutestamentliche Aussagen zum Thema Frieden ergibt folgendes:

a) Der Terminus „Frieden" (šalôm) hat in der Bibel eine umfassendere, weitere Bedeutung als in unserem landläufigen, von der lateinischen Vokabel „pax" geprägten Sprachgebrauch. Was die Propheten Israels zunächst für ihr Land, in späterer Zeit für alle Menschen und in einer das gewöhnliche Zusammenleben übersteigenden Weise an „Frieden" (Heil) von Gott als Auswirkung seiner Schöpferkraft erhofften, das verkündigte Jesus durch sein Auftreten; das sagte er in Wort und Zeichenhandlung als „Herrschaft Gottes" den Menschen als schon gegenwärtig zu; im Hinblick darauf nahm er schließlich den Tod auf sich, ohne die Hoffnung auf eine volle Verwirklichung dieses Heils aufzugeben.

b) Nach Jesu Tod und Auferstehung verkündete die Urkirche, daß Gott durch und in Jesus Christus die Erwartungen des Alten Bundes erfüllte, allerdings nicht so, wie viele Juden sich dies vorstellten (in Form eines irdischen Reiches Israel und als Wiederherstellung eines paradiesischen Anfangs), sondern auf eine neue Weise: im Heil aller Menschen, ihrer Errettung aus der Macht der Sünde und des Todes sowie ihrer Teilhabe an dem „Leben" und „Geist" Gottes, und zwar durch eine neue Schöpfungstat Gottes, die erst nach vielen Drangsalen bei der Parusie ihre Vollendung finden wird. Diese kirchliche Neuinterpretation von šalôm liegt auf der Linie dessen, was sich schon in den späten Schriften Israels und in Jesu Lehren und Wirken anzeigt.

c) Von seinen Jüngern forderte Jesus, daß sie untereinander auf Frieden bedacht seien, um so durch ihr Verhalten seinen „Frieden" als Teilhabe an der Gottesherrschaft in Wort und Tat vermitteln zu können. Nach der Auffassung der Urkirche sind die Getauften durch ihre Gemeinschaft mit dem Auferstandenen befähigt und verpflichtet, kraft des Heiligen Geistes den Frieden untereinander in der Kirche zu verwirklichen.

2. Im Hinblick auf die heutigen Erwartungen von „Frieden" lassen sich daraus drei Folgerungen ziehen:

a) Der „Frieden", von dem in den Friedensbewegungen und Friedensdiskussionen die Rede ist, ist nur ein Teilaspekt dessen, was in der Bibel als „Frieden" bezeichnet wird. Das gilt auch für neuere Definitionen des Friedens, z. B. die Aussage in Populorum progressio (Paul VI.), daß „Entwicklung der neue Name für Frieden" sei, oder das Verständnis von Frieden in der Friedensforschung als „Prozeß der Minimierung von Not, Gewalt und Unfreiheit". Biblische Aussagen über Frieden können daher nicht ohne weiteres auf die Probleme heutiger Friedensdiskussionen und -bemühungen bezogen werden.

Wenn auch der politische Frieden nur ein Teilaspekt dessen ist, was die Bibel „Frieden" nennt, hängt er engstens damit zusammen und ist daher ebenfalls wesentlich Gabe Gottes. In den heutigen Diskussionen über Frieden wirkt sich diesbezüglich die für die Neuzeit charakteristische Säkularisierung aus: Die Vorgänge in der Welt werden rein diesseitig und ohne Bezug auf Gott gesehen. Nach der Bibel ist aber jeder Krieg und jeder Streit letztlich eine Auswirkung davon, daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch gestört ist; Unfrieden ist eine Folge der Sünde.

Solange die Welt trotz des österlichen Sieges Jesu noch in irgendeiner Form der Macht der Sünde unterliegt, ist als Folge davon mit Uneinigkeit, Streit und Krieg zu rechnen. Ein Reich Gottes in Form eines dauernden allgemeinen Friedens kann daher – dies folgt aus den biblischen Angaben – vor der Parusie des Herrn nicht verwirklicht werden. Wohl aber wird es, so dürfen wir hoffen, Zeiten des Friedens geben, die wie die Wunder Jesu „Zeichen" des ewigen Friedens und Heils sind. Der Beitrag der Menschen zur Ermöglichung solcher Zeiten des Friedens ist – aus der Sicht der Bibel –, sich der eigenen Sünde bewußt zu werden und sich durch den Glauben an Jesus Christus Tilgung der Schuld schenken zu lassen, denn der Friede mit Gott ist die Voraussetzung für den Frieden unter den Menschen.

b) Der „Frieden" unter den Menschen war als solcher nicht das zentrale Anliegen des Alten Testaments und auch nicht Jesu. Durch diese Einsicht wird jede Gefährdung des politischen Friedens und selbst die dadurch drohende Gefahr eines Atomkriegs relativiert. Mit dieser Feststellung soll nicht das Furchtbare der über uns schwebenden Bedrohung der Welt abgeschwächt werden. Aber diese Gefahr ist nicht eine solche, daß sie jede Hoffnung zunichte macht. Für den gläubigen Leser der Bibel gibt es eine noch größere Gefahr: Den Verlust des wahren Lebens,

der Lebensgemeinschaft mit Gott. Auch heute noch gilt das Bibelwort, das in der Vergangenheit leider oft fehlinterpretiert und zu Höllenpredigten mißbraucht wurde: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet euch vor dem, der Seele und Leib ins Verderben der Hölle stürzen kann" (Mt 10,28; vgl. Lk 12,4f.; vgl. „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt [oder – so darf man heute interpretieren – sie in ihrer Existenz erhält], dabei aber sein Leben [das wahre Leben] einbüßt?" [Mk 10,38]). Die der Welt heute drohende Gefahr eines Atomkriegs weist darum alle Christen auf die noch schwerer wiegende Gefährdung der Gemeinschaft mit Gott hin und spornt dazu an, sich ganz für die Verkündigung des Evangeliums vom Frieden Gottes einzusetzen.

Die von echter Sorge um das wahre Leben aller Menschen erfüllte Predigt der Kirche ist nach dem Neuen Testament getragen von Zuversicht und nicht von Angst; denn das Heil ist uns durch Christus zugesagt, ja schon anfanghaft geschenkt worden. Darin liegt der Grund christlicher Hoffnung. Die Kirche darf und muß daher diesen Frieden Gottes selbst in Zeiten größter Bedrohung des Weltfriedens als frohe Botschaft verkünden: „Habt Mut, ich habe die Welt überwunden" (Joh 16,33). Wer als Glaubender weiß, daß Gott ihn liebt und ihm schon Anteil an seinem Leben gegeben hat, braucht sich nicht ängstlich zu sorgen (vgl. Mt 6,25–34par; Röm 8,31–39, besonders die Worte: „Wer wird uns von der Liebe Christi trennen? Bedrängnis oder Not ..., Gefahr oder Schwert? ... Weder Tod noch Leben können uns trennen von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn"). Durch Hoffnung und Zuversicht müssen sich Christen von denen unterscheiden, für die der irdische Frieden und die irdische Existenz das einzige Gut sind und die meinen, dies mit eigenen Kräften sichern zu können oder zu müssen. Die Angst, die im letzten Jahr oft das Charakteristikum unserer Tage genannt wurde, ist – von der Bibel her gesehen – Symptom von Kleinglauben oder Unglauben.

c) Auch wenn der wahre Frieden Geschenk Gottes ist und unsere irdische Existenz übersteigt, bleibt es die Aufgabe der Christen, sich für den Frieden hier auf Erden einzusetzen. Gottes Gnade hebt nämlich die menschliche Freiheit und Aktivität nicht auf; das endzeitliche Heil ist keine Schöpfung aus dem Nichts, sondern eine Neuschöpfung dieser Welt. Wie es der irdische Mensch ist, der von den Toten auferweckt wird und in einer neuen Weise ewig leben wird, so gilt dies auch von der ganzen Welt. Christen dürfen deshalb die irdische Welt nicht im Blick auf das Jenseits sich selbst überlassen und das auf sie zukommende Geschick eines Atomkriegs fatalistisch hinnehmen. Sie sind als „Mitarbeiter Gottes" (1 Kor 3,9) aufgerufen, je auf ihre Weise an der Vollendung der Schöpfung mitzuwirken. Dazu gehört auch die Ermöglichung, Wiederherstellung und Sicherung des Friedens.

Dies ist uns Christen nicht zuletzt deswegen aufgetragen, weil das Bemühen um den Frieden untereinander und in der Welt der von Jesus gewiesene Weg ist, die

Menschen zum Glauben an das Evangelium hinzuführen (vgl. Joh 17,22). Die ganze Kirche und jede einzelne Gemeinde ist von Jesus her dazu verpflichtet und durch seinen Geist dazu befähigt, Stätte der Eintracht und des Friedens zu sein; nur so kann sie der Welt zeichenhaft bezeugen, daß Gott ihr durch Jesus Christus den wahren Frieden schenkt; nur so vermag sie, den Menschen in dieser Welt des Todes – der Atomtod ist nur eine Weise des uns allen drohenden Todesgeschicks – die Angst zu nehmen, sie vor Resignation zu bewahren und zum Mitwirken zu ermutigen.

Die in der Bergpredigt und in anderen Texten gegebenen Weisungen, Frieden zu stiften, ohne auf das eigene Recht zu pochen, fordern dazu auf, sich als Jünger Jesu zu erweisen und dem Bann des Bösen Einhalt zu gebieten. Allerdings können die zunächst an die Jünger gerichteten und in rhetorischer Diktion formulierten Ermahnungen der Bergpredigt nicht einfach als Gesetz für politisches Handeln ausgelegt werden (z. B. als Verbot jeglicher Anwendung von Gewalt, selbst dann, wenn Notwehr oder Nächstenliebe es fordern; oder als Anweisung, bei der Abrüstung ohne Gegenleistung den ersten Schritt zu tun). Radikale Pazifisten können sich zwar auf einzelne Zitate, nicht aber auf die biblische Botschaft berufen. Die Bibel bietet keine fertigen Rezepte für die Politik. Wohl aber müssen sich christliche Politiker an der Bibel orientieren und aus ihrer christlichen Grundhaltung heraus zu erkennen suchen, was der Wille Gottes ist, „was gut, wohlgefällig und vollkommen ist" (Röm 12,2). Aus dieser Gesamtsicht sind in den konkreten Einzelfällen die Entscheidungen zu treffen. Christliche Politiker dürfen darum niemals einer Verteidigung mit Mitteln zustimmen, die dem Willen Gottes widersprechen (etwa mit einer Waffe, die sich der Kontrolle entzieht und ganze Länder oder Erdteile vernichtet). In solchen Fällen sind sie genötigt, ihr Volk, für dessen machtvollen Schutz sie verantwortlich sind (vgl. Röm 13,3f.), einer feindlichen Aggression ohne entsprechende Gegenwehr preiszugeben. Biblisch gesprochen muten sie ihm damit zu, größtes Leid als Teilhabe an der Passion Christi oder als Gericht Gottes (im Wissen um menschliche Schuld) zu ertragen.

Zu dem Einsatz für Frieden in dieser Welt gehört vor allem, daß jeder einzelne sich bemüht, als Christ zu leben, ob im privaten Bereich oder in der Politik. Auf diese Weise vermag er dazu beizutragen, daß die Menschheit sich dem Machtbereich des Bösen entzieht und im Glauben für das Geschenk des Friedens öffnet. Die in der Bibel verankerte Überzeugung: „Von jedem Herzen wird die Welt bewegt" (R. Schneider), hat im Leben vieler Heiligen ihren Niederschlag gefunden. Sie ist heute nicht so wirklichkeitsfremd, wie es zunächst scheint. So macht sich der Dichter Elias Canetti in seinem Vortrag „Der Beruf des Dichters" (Münchener Rede 1976) Gedanken über die Aufzeichnung eines anonymen Autors vom 23. August 1939 (eine Woche vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs): „Es ist aber alles vorüber. Wäre ich wirklich ein Dichter, ich müßte den Krieg verhindern können." Canetti wertete dies zunächst als „Unsinn", dann aber als „Eingeständnis

einer Verantwortung". Aus der Sicht der Bibel trägt jeder einzelne eine Mitverantwortung für das, was in der Welt geschieht.

Wie Jesus und die Apostel wird jeder Christ oft erfahren, ob im privaten, kirchlichen oder politischen Bereich, daß er trotz aller persönlichen Bemühungen den Frieden nicht retten oder stiften kann. Wenn „die Welt" nicht auf die Mahnungen zu Umkehr, Buße und Frieden hört, sollte das Christen nicht verwundern. Die Jünger Jesu stehen in diesem Punkt nicht über ihrem Meister. Weil es aber nicht bloß um den irdischen Frieden geht, darf der Christ sicher sein, daß seine Bemühungen darum auch dann nicht umsonst sind, wenn sie ohne sichtbaren Erfolg bleiben. Der im Weihnachtsevangelium uns zugesagte „Friede" wurde uns schließlich auf keinem anderen Weg zuteil als dem des Kreuzes. Deshalb kann gerade unsere Teilhabe am „Todesleiden Jesu" (2 Kor 4,10) zur Vermittlung des Friedens als der Gabe Gottes beitragen. Was Paulus am Schluß seiner Ausführungen über die Auferstehung von den Toten, die Verwirklichung der neuen Schöpfung und damit des im Alten Bund ersehnten Friedens schreibt, gilt auch für jedes Bemühen um den Frieden: „Daher, geliebte Brüder, seid standhaft und unerschütterlich, nehmt immer eifriger am Werk des Herrn teil, und wisset, daß im Herrn eure Mühe nicht vergeblich ist" (1 Kor 15,58).

Aus der Fülle der Fachliteratur zum Thema seien besonders angeführt: *P. Stuhlmacher*, Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen, in: Hist. Beiträge zur Friedensforschung, hrsg. v. W. Huber (Stuttgart 1970) 21–69; *H. H. Schmid*, šalôm. „Friede" im Alten Orient und im Alten Testament (SBS 51, Stuttgart 1971); *G. Gerleman*, Art. šlm genughaben: THAT II (München 1976) 919–935; *V. Hasler*, Art. eirēnē Frieden: EWNT I (1980) 958–964; *U. Luz* u. a., Eschatologie und Friedenshandeln (SBS 101, Stuttgart 1981).

Erwin Mock

Wege kirchlicher Friedensarbeit

Frieden ist ein millionenfach geschändetes Wort, durch Lüge, Verstellung, Mißbrauch, Verdrehung seines Inhalts. Man könnte meinen, daß gerade in der heutigen Zeit Frieden nur eine utopische Hoffnung sei, gegen die alles spricht, die Geschichte unseres Volks, die derzeitige Weltsituation wie die eigene bittere Erfahrung. Mehr als der Frieden ist uns Menschen doch der Kampf vertraut, der Kampf um Sicherheit und Macht, der Kampf um den Platz an der Sonne, der Kampf um das vielbeschworene Eigeninteresse – all das ein ständiger Wechsel von Aggression und Unterdrückung, von Terror und Angst.

Das Friedensthema hat bei uns lange ein Dornröschen-Dasein geführt. Die Umfragen im Vorfeld der Würzburger Synode attestierten zwar den Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland, daß sie dem Frieden einen hohen Stellenwert einräumen, einem Frieden, der dabei vorwiegend als „gesicherte, möglichst konfliktfreie Ordnung" verstanden wurde. Gleichzeitig war die kirchliche Friedensarbeit nur von verhältnismäßig kleinen Gruppen getragen. Vielleicht waren es die „überkommenen Vorstellungen vorgegebener Harmonie und Ordnung, welche die verbreitete Konfliktscheu und den Mangel an Fähigkeiten zum offenen Austragen verstärkten", vielleicht aber auch die Erfahrung des Mißbrauchs von „Frieden" als ideologisch-propagandistisches Schlagwort, das viele mit Recht mißtrauisch machte[1]. Die veränderte weltpolitische Situation, die weltweite Besorgnis um das ungeheuerliche Anwachsen der Rüstung, die Zuspitzung der Umwelt- und Energiekrise haben das Friedensthema nun in eine heftige öffentliche Auseinandersetzung in unserer Gesellschaft hineingezogen und zu einer existentiellen Betroffenheit vieler und gerade junger Menschen geführt.

Der Rüstungswettlauf

„Daß trotz eindringlicher Mahnungen (des Zweiten Vatikanischen Konzils, Johannes' XXIII., Pauls VI. und Johannes Pauls I.) und des leidenschaftlichen Ringens zahlreicher Christen der Rüstungswettlauf weltweit fortgesetzt wird, erfüllt uns mit großer Enttäuschung und tiefer Sorge." Das betonten die deutschen Bischöfe im Schlußkommuniqué ihrer Frühjahrsvollversammlung 1981. Sie teilen die Sorgen und die wachsende Betroffenheit vieler Menschen angesichts des anhaltenden weltweiten Rüstens. „Es ist ein atomares, biologisches und chemi-

sches Waffenarsenal geschaffen worden, das ganze Völker und Kontinente zu vernichten vermag."

An dieser Stelle ist es hilfreich, einige Fakten zu nennen, die das Stockholmer Internationale Friedensforschungsinstitut (SIPRI) im Juni 1980 veröffentlicht hat: Im Jahr 1978 wurden in der Welt ca. 400 Milliarden Dollar für Rüstungszwecke ausgegeben. Das entspricht in etwa dem gemeinsamen Bruttosozialprodukt der 65 lateinamerikanischen und afrikanischen Staaten. Im Jahr 1979 waren es über 900 Milliarden Mark – an jedem Tag des Jahres 2,5 Milliarden! Für das Jahr 1981 rechnet man mit über 1000 Milliarden Mark. Bis Ende 1979 wurden insgesamt 1697 Militärsatelliten in Umlaufbahnen geschossen. Das sind drei Viertel aller Satelliten. In den Kernwaffen-Arsenalen liegen heute über 60 000 Atomsprengköpfe. Ihre geballte Explosivkraft entspricht mehr als einer Million Atombomben jenes Typs, der 1945 Hiroshima vernichtete. Die Sowjetunion kann heute jede amerikanische Großstadt über 100 000 Einwohner 28mal, die Vereinigten Staaten können jede sowjetische Großstadt 34mal zerstören. 400 000 Wissenschaftler (das sind 40 Prozent aller Wissenschaftler in der Welt) arbeiten an der Entwicklung neuer Waffen. Für die militärische Forschung werden jährlich 25 Milliarden US-Dollar aufgewendet. Das ist viermal soviel als für die medizinische Forschung.

Dieses massive Zerstörungspotential, das beispiellos in der Geschichte der Menschheit ist, genügt, um die Menschheit mehrmals zu vernichten. „Zum erstenmal seit Jahrzehnten", so Carl Friedrich von Weizsäcker, „besteht in den 80er Jahren die Gefahr eines großen europäischen Krieges."[2]

Der offenkundige Widersinn, ja die Absurdität und Perversität des Rüstungswettlaufs wirft die Frage auf, wie es zu erklären ist, daß trotz erklärtem Abrüstungswillen politischer Entscheidungsträger der Großmächte, eine echte Abrüstung zu verwirklichen, eine Begrenzung der Rüstungsausgaben nicht gelingt. Es gibt im wesentlichen zwei Erklärungsversuche[3]:

Das Aktion-Reaktion-Modell beruht auf der Basis von Macht und Gegenmacht. In einem System dieser Art sehen die Machtpartner den verläßlichsten Schutz ihrer Sicherheit im Vertrauen in ihre eigene Macht. In diese Machtposition bezieht jeder Machtpartner die Gegenmacht mit ein. Da das Verhältnis der Machtpartner nicht auf Vertrauen basiert, sondern auf der Angst vor der Macht des anderen, ist es für jedes Machtsubjekt durchaus rational, dem anderen in der Anhäufung eigener Machtmittel einen Schritt voraus zu sein: „Stabilisierung durch eigene Überlegenheit." Diese Selbstsicherung durch eigene Macht führt daher mit objektiver Gesetzmäßigkeit zum Wettrüsten.

Nach einer zweiten Art von Erklärungsmodellen ist Rüstung ein im wesentlichen von innen gesteuerter Prozeß, der gekennzeichnet ist von der Verflechtung zwischen Militär, Rüstungsindustrie, Bürokratie, Parlament und anderen Interessenverbänden. Mit seinen massiven eigenen Machtinteressen übt er einen erheblichen Einfluß auf das nationale Machtspiel politischer Machtträger aus.

Beide Erklärungsversuche müssen wohl herangezogen werden, um das Phänomen des gewaltigen Wettrüstens überhaupt verstehen zu können.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes, Nr. 81) keinen Zweifel daran gelassen, „daß der Rüstungswettlauf, zu dem nicht wenige Nationen ihre Zuflucht nehmen, kein sicherer Weg ist, den Frieden zu sichern, und daß das daraus sich ergebende sogenannte Gleichgewicht kein sicherer und wirklicher Friede ist ... Der Rüstungswettlauf ist eine der schrecklichsten Wunden der Menschheit, er schädigt unerträglich die Armen. Wenn hier nicht Hilfe geschaffen wird, ist zu befürchten, daß er eines Tages alles tödliche Unheil bringt, wozu er schon jetzt die Mittel bereitstellt."

In einem Dokument der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax, das Anfang 1977 im Auftrag des Vatikans vom Vertreter des Papstes bei der UNO den Vereinten Nationen zugeleitet wurde, wird der Rüstungswettlauf in uneingeschränkter Verurteilung am schwersten angeprangert. Dieses Dokument nennt ihn eine Gefahr, eine Ungerechtigkeit, einen Irrtum, ein Vergehen, ja Wahnsinn. „Der Rüstungswettlauf ist in jedem Fall zu einem sich steigernden Prozeß geworden, der unabhängig von Angriffsabsichten seine eigene Dynamik hat und der Kontrolle durch die Staaten entgleitet. Er gleicht einer dem Wahnsinn verfallenen Maschine."[4]

„Welche skandalöse Angelegenheit das ist, welchen unverantwortlichen und ungeheuerlichen Irrweg wir da gehen", wie es Bischof Moser formuliert, das machte Papst Johannes Paul II. in seinem Friedensaufruf vom 25. Februar 1981 vor dem Friedensdenkmal in Hiroshima deutlich: „Die fortwährenden Vorbereitungen zum Krieg, auf die die Produktion von immer zahlreicheren, immer stärkeren und komplizierteren Waffen in verschiedenen Ländern hindeutet, zeigen, daß man zum Krieg bereit sein will, und Bereitsein bedeutet in der Lage sein, ihn auch zu provozieren, bedeutet auch, das Risiko auf sich zu nehmen, daß in irgendeinem Augenblick, irgendwo, in irgendeiner Weise jemand den fürchterlichen Mechanismus einer allgemeinen Zerstörung in Bewegung setzen könnte."

Krieg und Frieden – eine Herausforderung für die Kirche

In der Erklärung der Frühjahrsvollversammlung 1981 der Deutschen Bischofskonferenz wird die Forderung nach allseitiger und gleichzeitiger Abrüstung unter Bezug auf das Zweite Vatikanum und die letzten Päpste eindringlich wiederholt. Gleichzeitig wird betont, daß diese Forderung „in einer tragischen Spannung zur Notwendigkeit der Selbstverteidigung" steht. Diese Aussage und der anschließende Satz, daß „es gilt, diese Spannung zu erkennen und auszuhalten", machen deutlich, daß die kirchliche Lehre über Krieg und Frieden auf die neueren

Entwicklungen in sicherheitspolitischen Fragen keine schlüssige Antwort zu geben weiß.

Die Kirche hatte seit Augustinus in der Theorie des gerechten Kriegs bzw., richtiger ausgedrückt, in der Lehre des „zu verantwortenden Kriegs" eine Problemlösung zur Hand, die jahrhundertelang auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Christsein, Kriegsteilnahme und Ausrichtung auf den Frieden eine klare Antwort ermöglichte. Die Bedingungen für einen „gerechten Krieg" waren u. a.: Alle Mittel der friedlichen Beilegung müssen erschöpft sein; die Abwehr darf nur so lange dauern, bis der Gegner den Angriff aufgibt; die internationalen Gepflogenheiten zur „Humanisierung" des Kriegs (Schutz der Zivilgefangenen, Sorge um die Verwundeten) müssen eingehalten werden; es muß abgewogen werden, ob die Übel, die durch den Krieg unvermeidlich entstehen, nicht größer und schwerwiegender sind als das Unrecht, das abgewehrt werden soll; es muß eine begründete Wahrscheinlichkeit des Erfolgs bestehen: Ohne Siegeschancen kein Krieg. Diese Antwort ist angesichts der leidvollen Erfahrung zweier Weltkriege sowie der Entwicklung moderner Massenvernichtungsmittel heute nicht mehr brauchbar.

Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanums markiert in dieser Hinsicht eine theologische Übergangsposition. Einerseits wurde „jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt", als ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen verurteilt, das „fest und entschieden zu verwerfen" sei (80), und auch der Rüstungswettlauf als eine der „schrecklichsten Wunden der Menschheit" bezeichnet, der unerträglich die Armen schädige (81). Daneben aber wurde den Regierenden „das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung" nicht abgesprochen, „wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind" und „so lange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit den entsprechenden Mitteln ausgestattet ist" (79). Die Päpstliche Kommission Justitia et Pax hat 1976 in ihrem Dokument „Der Heilige Stuhl und die Abrüstung" unter Bezugnahme auf „Gaudium et spes" die doppeldeutigen Aussagen dieser Pastoralkonstitution geklärt. Während in „Gaudium et spes" noch vom „Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung" die Rede ist, wird hier der gewaltfreie Widerstand propagiert: „Wenn der verursachte Schaden in keinem Verhältnis mehr steht zu den Werten, die man zu wahren sieht, ist es besser, Unrecht zu leiden, anstatt sich zu verteidigen."[5]

Die gegenwärtige Situation in der Kirche ist dadurch gekennzeichnet, daß verschiedene Gruppen von Christen aus Evangelium und kirchlicher Lehre unterschiedliche, ja gegensätzliche Schlußfolgerungen ziehen. Beide können Legitimität beanspruchen: „Insofern die Menschen Sünder sind, droht ihnen die Gefahr des Krieges, und sie wird ihnen drohen bis zur Ankunft Christi. Soweit aber die Menschen sich in Liebe vereinen und so die Sünde überwinden, überwinden sie auch die Gewaltsamkeit" (Gaudium et spes, 78).

Wenn die Kirche betont, das Abschreckungssystem könne Sicherheit nur mehr für eine vorübergehende Frist gewähren, so deckt sich diese Beurteilung heute durchaus mit Erkenntnissen der politischen Wissenschaften. Wenn es also unbestritten ist, daß durch den waffentechnologischen Wettlauf die Destabilisierung des Abschreckungssystems zunimmt und daß dieser Prozeß gestoppt und umgekehrt werden muß, so wird es Aufgabe vor allem der Moraltheologie sein, die ethische Relevanz einer solchen Beurteilung herauszuarbeiten.

Sicherheit und Abrüstung

In einer Zeit begrenzten Wachstums und zunehmender Verteilungskonflikte, wo die Ausgaben für die militärische Sicherheit notwendigerweise stärker unter Legitimationsdruck geraten, ist gerade die Kirche aufgerufen, „die ihr eigene Friedenskraft zu mobilisieren, indem sie überall für Gerechtigkeit und Frieden eintritt, sich gegen Verletzung der Menschenrechte wendet, wo immer sie geschehen, friedensgefährdende Zustände und Vorgänge beim Namen nennt, zur Kenntnis und Aufarbeitung geschichtlich gewordener nationaler Gegensätze aufruft sowie der Versöhnung, Verständigung und internationaler Zusammenarbeit den Weg bereiten hilft“[6]. Voraussetzungen dafür sind, daß sich die Kirche angesichts der Komplexität der Probleme vor Dilettantismus hütet, sich nicht auf emotionsauslösende Schlagworte beschränkt oder einzelne Bereiche aus einem politischen Gesamtzusammenhang isoliert. Appelle ohne Analyse nützen hier nur wenig. Gerade die Kirche und die Christen müßten daran interessiert sein, daß sicherheitspolitische Probleme in einer breiten Öffentlichkeit möglichst sachkundig und umfassend diskutiert werden. Nichts schadet dieser Sache mehr als die weit verbreitete Tabuisierung und die verständliche Berührungsangst.

Damit stellt sich dann auch das Problem, inwieweit die Kirche jenseits der Alternative von vollständigem Rüstungsverzicht oder kritikloser Legitimierung des faktischen Rüstungswettlaufs sich mit konkreten Vorschlägen zur militärischen Sicherheit und zur Abrüstung zu Wort melden sollte oder kann. In den letzten Jahren schälten sich drei Grundpositionen heraus, die in Berufung auf die Bergpredigt eine Antwort auf die Herausforderung des Weltwettrüstens zu geben und Wege zur Sicherung des Friedens herauszufinden versuchen[7].

Die erste Position 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. Den gordischen Knoten mit einem Streich lösen will vor allem die Aktion „Ohne Rüstung leben“, die gefordert hat: „Wir bitten unsere Bischöfe, Kirchenleitungen und Synoden, öffentlich zu erklären, daß sie den Krieg verwerfen und daß

die Verwerfung des Krieges diese Konsequenzen hat: Einstellen der militärischen Droh- und Abschreckungspolitik, Beendigung aller Rüstungsmaßnahmen, Verweigerung des Kriegsdienstes."[8] Der ersten Position „Ohne Rüstung leben" wird mit dem schon oben erörterten Argument entgegengetreten, daß Gewaltfreiheit den Gegner zur Gewalt provozieren könnte. 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 da nicht der Bekämpfung, sondern der Stärkung militaristischer Praktiken in der Weltpolitik.

Die zweite Position 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. Diese Position vertritt konsequenterweise die Forderung nach einer gleichzeitig-gleichwertigen Abrüstung, hält die Aufrechterhaltung des Gleichgewichts militärischer Macht in dem Umfang für unerläßlich, wie es nötig ist, um jeden politischen Gewaltakt zu einem unkalkulierbaren Risiko zu machen.

Die dritte Position versucht – im Ernstnehmen des Hauptarguments der zweiten Position gegen die erste – die zweite Position weiterzuentwickeln und einen dritten Weg zu weisen. Sie geht vor allem davon aus, daß aufgrund der Logik eines Machtsystems 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. ja 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."[9] Die immanente Logik des Rüstungswettlaufs kann nach Meinung der Vertreter der dritten Position 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 werden eine Anzahl von Maßnahmen genannt: 1. Nicht totale Abrüstung, sondern nur ein erster, kalkulierter Schritt – bei Aufrechterhaltung einer Zweitschlagskapazität, 2. voller Ausbau der sozialen Landesverteidigung, 3. internationale diplomatische Maßnahmen und 4. Einwirkungen auf die Bevölkerung der Gegenseite.

Die Vertreter der dritten Position machen auch die Gegenprobe auf, das heißt, sie nennen den jeweils denkbar schlimmsten Fall: Sollten alle vorgeschlagenen Maßnahmen nicht greifen, könne es bei der dritten Position 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 mit gewaltfreien Mitteln gegen Ungerechtigkeit und Lüge zu wehren, als selber ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen zu begehen.

Die Gegenprobe der zweiten Position würde nach Meinung der Vertreter der dritten aber lauten: 1. die Rechtfertigung der Rüstung angesichts von Millionen von Hungertoten, 2. die Rechtfertigung der Rüstung angesichts der ernsten Gefahr des Zusammenbruchs des ökologischen Systems aufgrund des weltweiten exponentiellen Wirtschaftswachstums, 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.

Einige ernstzunehmende katholische Wissenschaftler versuchen, aus dem berechtigten Sicherheitsdilemma, in dem uns die zweite und die dritte Position beläßt, einen Ausweg zu suchen. Ernst-Otto Czempiel meint dabei, das Interesse an allseitiger Stabilisierung müsse auf neues Verhalten ausgerichtet sein. Der anderen Seite sollte ein konkreter Anreiz für eine Trendumkehr gegeben werden. Franz Böckle verweist auf den Kern der christlichen Botschaft, die gleichzeitig eine Botschaft über den Menschen, seine Gefallenheit, aber auch seine Würde enthalte. Im christlichen Menschenbild liege durchaus die Grundlage für politisches Handeln. Ob ich im Menschen nur den Wolf sehe oder auch den Bruder in Christus, das habe in jedem Fall Konsequenzen für die Sicherheitspolitik. In der wölfischen Gesinnung stecke das Denken nach Überlegenheit; im anthropologischen Ansatz christlicher Tradition heiße es jedoch, den anderen ernst nehmen, mit ihm verhandeln, mit ihm diskutieren[10].

Welche Wege sich immer als gangbar erweisen werden, gerade diese existentiellen Fragen von Frieden und Sicherheit muß man grundsätzlich friedlich miteinander lösen. Zwei Stellungnahmen der letzten Zeit, die das bekräftigen, seien in diesem Zusammenhang zitiert: „Man darf nicht jede Art von Pazifismus als kommunismusverdächtig abtun, genausowenig darf man den, der ein ausgewogenes Gleichgewicht der Kräfte fordert, als Kriegstreiber abstempeln" (Prälat Homeyer). „Als Christ wünschte ich mir, daß in dieser ganzen Diskussion mehr Toleranz herrscht" (Konteradmiral Wellershoff)[11].

Wege zum Frieden

Die letzten Päpste wurden nicht müde, darauf hinzuweisen, daß Frieden nicht einfach im Schweigen der Waffen besteht und nicht im immer schwankenden Gleichgewicht der Kräfte. Er muß Tag für Tag aufgebaut werden mit dem Ziel einer von Gott gewollten Ordnung, die eine vollkommenere Gerechtigkeit unter den Menschen herbeiführt. Dem Nord-Süd-Konflikt beispielsweise als Ausdruck der Gefährdung von Frieden durch Armut, durch Ungerechtigkeiten, durch

strukturelle Gewalt, die in den Sozialkatastrophen der Dritten Welt täglich Hekatomben Opfer fordert, ist mit militärischen Mitteln nicht beizukommen. Millionen Menschen leiden dort unter anderen Formen offener und versteckter Gewalt, die sich in Unterdrückung, Ausbeutung oder Verweigerung existentieller Lebensbedingungen äußern. Papst Paul VI. hat in seiner Enzyklika „Populorum Progressio" nicht umsonst „Entwicklung" den „neuen Namen für Frieden" genannt. Er wollte die begüterten Nationen und uns Christen im reichen Europa in die Pflicht nehmen, indem er an unsere Solidarität und Brüderlichkeit gegenüber den Armen in der Dritten Welt appellierte: „Die zwischen den Völkern bestehenden übergroßen Unterschiede der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse wie auch der Lehrmeinungen sind dazu angetan, Eifersucht und Uneinigkeit hervorzurufen, und gefährden so immer wieder den Frieden" (Nr. 76). Wer teilt, trägt bei zur Entwicklung eines weltweiten menschenwürdigen Lebens. Im brüderlichen Teilen mit dem fernen Bruder gehen wir sehr konkrete Schritte des Friedens.

In diesem Zusammenhang muß darauf hingewiesen werden, daß die eigentliche Tragik der letzten Jahre darin liegt, daß die sogenannten Entwicklungsländer mehr und mehr zu Aufmarschplätzen der Blöcke in Ost und West werden, die dort versuchen, ihren Einfluß und ihre Interessen zu sichern. Der bloß einseitige Wirtschaftsaustausch – Rohstoffe gegen Fertigprodukte – verhindert wirkliche Entwicklung, und die Bezahlung von Rohstofflieferungen mit Waffen heizt die militärischen Spannungen auf. Nicht selten dienen ja diese Waffen innerhalb der Länder nur dem Zweck, Strukturen sozialer Ungerechtigkeit aufrechtzuerhalten.

Ein weiteres friedensgefährdendes Problem, das nicht mit Mitteln militärischer Sicherheitspolitik gelöst werden kann, liegt in der zunehmenden Verknappung von Ressourcen (Rohstoffe, Energie, Nahrung, Wasser, Luft). Hier liegt für die Zukunft unserer Welt ungeheurer Sprengstoff. Hier wird deutlich, daß Entwicklung als internationale soziale Frage etwas mit dem sozialen und politischen Frieden in der Dritten Welt und bei uns zu tun hat. Frieden in diesem Kontext kann für uns und die kommenden Generationen nur erhalten werden, wenn die Chancen für menschenwürdige Lebensbedingungen gerechter verteilt werden und wenn wir unsere Lebensansprüche zurückstecken. Die bisherige maximale Ausnützung und der ungehemmte Verbrauch der nichtregenerierbaren Ressourcen der Erde erzeugen, wenn sie nicht gebremst werden, soziale und politische Konflikte, die sich durch weiteres Wachstum nicht mehr beheben lassen.

Christen können aber durch einen auf Konsumverzicht und Askese beruhenden Lebensstil wichtige Impulse setzen, um bei Wahrung einer gerechten Lastenverteilung Lösungen möglich zu machen. Eine auf Gewaltlosigkeit und Verzicht hinzielende Lebenspraxis einzelner ist als echter Beitrag zum Frieden zu werten.

Für Menschen, die den Zweiten Weltkrieg erlebt haben, bedeutet Frieden vor allem „nie mehr Krieg". Für jene Generation von Frauen und Männern hingegen, die keinen Waffenkrieg mitgemacht haben, die aber die zerstörerischen Folgen

dieser Auseinandersetzungen wahrnehmen, herrscht erst dann in einem positiven Sinn Frieden, wenn alle Formen von angst- und gewaltfördernden Mechanismen gestoppt sind. Der Ruf nach Frieden ist für sie nicht mehr bloß etwas Negatives, ein Zustand von Nicht-mehr-Krieg, sondern weist auf etwas menschlich viel Umfassenderes hin. Der Frieden, der sich mit einer krieglosen Gesellschaft begnügt, kann ja gewaltsam erzwungen und polizeilich durch Angst, durch ein Klima der Verleumdung oder durch Verdächtigungen, Rufmord, Ausnahmezustand und Diktatur aufrechterhalten werden. Frieden ist daher mit den internationalen Abkommen zur Rüstungskontrolle so lange nicht verwirklicht, als Haß, Neid und Feindbilder nicht abgebaut sind. Paul VI. hat mit Recht gesagt, es gebe keine Abrüstung der Waffen, solange es keine Abrüstung der Herzen gebe. Frieden beginne in der immer bedeutsamer werdenden Bewußtseinsbildung auf der Ebene der Gemeinden und in praktischer Friedenserziehung.

Erst wenn die einzelnen Menschen und Gemeinschaften ihre eigene psychische Sicherheit und Furchtlosigkeit stärken, kann die Spirale der aggressionsgefüllten Unsicherheit und Angst vor den anderen Menschen und Gruppen entspannt werden. Die Konflikte in der Familie, in der Schule, am Arbeitsplatz oder zwischen Nationen werden dann nicht mehr nach dem einzigen Lösungsmodell „den Gegner erledigen" gelöst[12].

ANMERKUNGEN

[1] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe (Freiburg 1976) 496.

[2] C. F. v. Weizsäcker, Gesprächsbeitrag zum Madrider KEK-Treffen, in: epd Dokumentation 32/80, S. 13.

[3] Ders., Wege in der Gefahr (München 1976) 140 ff.; H. Büchele, Rüstungswettlauf als Selbstmordprogramm und die Initiative der Gewaltfreiheit, in: Der Vatikan zur Rüstung (Wien 1979) 11 ff.; Pax-Christi-Dokumentation Nr. 4, S. 7.

[4] In: Herder-Korrespondenz 31 (1977) 302. [5] Ebd. 303.

[6] Beschluß der Würzburger Synode „Entwicklung und Frieden", 2.2.2.

[7] Vgl. H. Büchele, Bergpredigt und Gewaltfreiheit, in dieser Zschr. 199 (1981) 637 f.

[8] Herder-Korrespondenz 34 (1980) 629.

[9] Zit. in: Büchele, a. a. O. 638.

[10] Aussagen auf einer Konferenz am 6. 7. 1981 in Bonn.

[11] KNA, 15. 9. und 11. 6. 1981.

[12] Vgl. R. Friedli, Frieden wagen. Arbeitsmappe zum Fastenopfer 1981, hrsg. v. Fastenopfer der Schweizer Katholiken (1981) 3.

Wolfgang Bergsdorf

Freiheit

Ein Wort macht Geschichte

Weltgeschichte wird gemacht wie andere Geschichten auch – vor allem mit Worten. Nicht die einsamen Entschlüsse der Großen und auch nicht die Zahlen und Aufmarschpläne ihrer Soldaten sind für die Geschichte unserer Welt entscheidend gewesen, sondern die Ideen, mit denen die Herrschenden und Herrschaft-Suchenden ihre Ansprüche zu rechtfertigen versuchten. Daß jemand Gewalt über andere besitzt und Herrschaft ausübt, das hat allein nie ausgereicht, um sich über einen längeren Zeitraum Gehorsam und Gefolgschaft zu verschaffen. Religiöse, ökonomische, soziale oder nationale Ideen und Ideenverbindungen wurden immer und werden auch noch heute dazu benutzt, um zur Gefolgschaft zu überreden oder zu überzeugen.

Diese Ideen zur Erzeugung politischer Motivationen werden transportiert von einigen wenigen politischen Großbegriffen, denen wir im Ablauf der Geschichte immer wieder begegnen. Es sind sprachliche Formeln, deren Inhalt und Stoßkraft dem Auf und Ab der Geschichte unterworfen sind. Diese Begriffe zeigen auch Ermüdungserscheinungen, von denen sie sich wieder erholen können, um ihre Kraft bei verändertem Inhalt manchmal sogar verstärkt zurückzugewinnen.

Man kann diese politischen Großbegriffe natürlich als Schlagwörter der Weltgeschichte bezeichnen. Mit dieser Bezeichnung fördert man allerdings das Mißverständnis, sie seien nicht mehr als inhaltsarme, bedeutungsleere Worthülsen. Nicht der Mangel an Inhalt, sondern die mangelnde Präzision des Inhalts, nicht die Bedeutungslosigkeit, sondern die Vielzahl und fortdauernde Veränderung der Bedeutung sind charakteristisch für diese politischen Großbegriffe, ohne die Geschichte weder stattfinden noch geschrieben werden kann.

Wie schon unsere Vorfahren, begegnen auch wir ihnen täglich. Wir brauchen nur die Rede eines Politikers anzuhören, den Leitartikel einer Zeitung zu lesen, dem politischen Gespräch an einem Stammtisch zu lauschen. Spätestens der dritte Satz kann auf einen solchen politischen Großbegriff nicht länger verzichten: Demokratie, Sozialismus, Revolution, Reform, Fortschritt, Recht und Ordnung, Vaterland, Europa. Jedem dieser Begriffe, die als Kürzel für lange Argumentationsketten, ja für politische Programme benutzt werden, lassen sich die negativen Entsprechungen zuordnen: Diktatur, Chauvinismus, Reaktion, Ausbeutung, Fremdbestimmung, Unterdrückung.

Viele dieser Begriffe haben die fatale Eigenschaft, sowohl positiv wie negativ benutzt werden zu können. Wer zum Beispiel das Wort „Sozialismus" hört, für den kann es je nach seinen persönlichen Erfahrungen, Überzeugungen und Meinungen entweder ein unterstützenswertes politisches Programm bedeuten oder aber das genaue Gegenteil, nämlich ein sprachliches Symbol für Unterdrükkung und Gewaltherrschaft.

Auch der Gebrauch, das Verständnis und vor allem die Bewertung solcher Vorhaben, die für die Politik unverzichtbar sind, bleiben relativ. Trotz mangelnder Präzision, trotz Vieldeutigkeit, Mehrsinnigkeit und Widersprüchlichkeit leisten die Begriffe etwas Entscheidendes: Sie schaffen mit die Voraussetzung für ein gleichgerichtetes Verhalten und tragen dazu bei, Denken, Fühlen, Wollen und Handeln einer Vielzahl von Menschen zu vereinheitlichen; sie ermöglichen so ein koordiniertes, überindividuelles, also politisches Handeln.

Die symbolische Methode der Herrschaft[1], also der Einsatz der Sprache als Instrument der Politik, macht die Anwendung der physischen und ökonomischen Herrschaftsmethoden nicht überflüssig, erlaubt es jedoch, den Einsatz von Gewalt und die Anwendung ökonomischer und sozialer Sanktionen auf den Extremfall einzuschränken. Die Sprache als Instrument der Politik ist für jedes politische Gemeinwesen unverzichtbar und für die Legitimität der Herrschenden wesentlich.

Sprache ist Politik und Politik ist Sprache in dem Maß, als Herrschaft nicht nur auf physischer und ökonomischer Gewalt beruhen kann, sondern auf Dauer die Zustimmung der Beherrschten verlangt. Je stärker politische Macht auf physischer Gewaltanwendung gründet, desto größer scheint der Zwang zur Rechtfertigung zu werden, desto umfangreicher wird Einfluß auf die Sprache ausgeübt, um neue, die bestehende politische Ordnung stabilisierende Sprachregelungen durchzusetzen. Das ist der Grund, warum in autoritären und totalitären Staaten die physische Methode der Herrschaftsausübung den Einsatz der symbolischen Methode nicht zurückdrängt, sondern nur noch notwendiger macht. Herrschaft durch Gewaltanwendung macht Einfluß auf Sprache und Einsatz von Propaganda nicht überflüssig, sondern verlangt sie in besonderem Maß.

Geschichte des Freiheitsbegriffs

Eine überragende Rolle hat in der Geschichte ein Begriff gespielt, auf den auch heute niemand verzichten kann: Freiheit. Dieses Wort hat Geschichte gemacht. In seinem Namen werden seit mehr als zweitausend Jahren Kriege geführt, Gemeinwesen erobert, Menschenleben ausgelöscht. Für die Ideen, die dieses Wort symbolisiert, haben Millionen Menschen ihr Äußerstes, ihr Leben eingesetzt. Gelehrte und Politiker haben ihre politische und intellektuelle Kraft verwandt, um das zu formulieren oder zu verwirklichen, was sie unter Freiheit verstanden.

Der für Geschichte und auch für das Verständnis von Politik so zentrale Freiheitsbegriff erhielt seine erste politische Ausprägung bereits im alten Griechenland, in dem er zunächst benutzt wurde, um den rechtlichen Unterschied zwischen Sklaven und Freien kenntlich zu machen. Eine dynamische Dimension gewann die griechische Eleutheria im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr., als in vielen griechischen Städten Tyrannen die Macht an sich rissen und nun der Freiheitsbegriff zum Fahnenwort im Kampf gegen die Tyrannis wurde. Platon wie Aristoteles verbanden die Eleutheria mit ihrer politischen Philosophie und verschmolzen die Inhalte von Demokratie und Freiheit zur Kernforderung an eine gerechte politische Ordnung.

Während sich der römische Begriff Libertas ähnlich entwickelte, allerdings mit einer stärkeren, nach außen gerichteten Komponente, gewann Freiheit im christlichen Denken des Mittelalters erstmals eine transzendente Dimension: Freiheit wurde als Möglichkeit des Menschen verstanden, den Willen Gottes zu tun. Dennoch verlor der Freiheitsbegriff auch im Mittelalter nie seinen Diesseitsbezug. Freiheit kennzeichnete die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, um Freie von Nichtfreien und Fremden zu unterscheiden. Sprachgeschichtlich ist der deutsche Freiheitsbegriff mit Frieden und Freund verwandt. Damit wird der enge Zusammenhang zwischen dem Freisein von Fremdbestimmung und der Unterwerfung unter ein selbstgegebenes Gesetz deutlich, der Frieden und auch Freundschaft von rechtlich gleichen und gleichgestimmten Menschen ermöglicht.

Hieraus ergaben sich die beiden Hauptbedeutungsstränge, die, über Abwandlungen, bis in das moderne Verständnis von Freiheit nachwirken: Freiheit bezeichnet erstens Freisein von fremder Gewalt in einer Gruppe oder einem Bereich, in dem diese „Freiheit" gewahrt ist. Freiheit kann zweitens nur bestehen, wenn sie durch eigene bzw. anerkannte durchsetzbare Gewalt gegen Verletzung oder Unterdrückung durch fremde Gewalt geschützt ist.

Der absolutistische Staat stellte sich als Begründer und Beschützer der Freiheit seiner Bürger dar und wurde so im wesentlichen auch verstanden. Erst mit dem Erstarken des Bürgertums und der terminologischen Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft im 18. Jahrhundert erfuhr der Freiheitsbegriff eine Umwertung und erhielt Forderungen gegenüber dem Staat. Die These vom Staat als Garanten der Freiheit seiner Bürger wurde nicht mehr hingenommen. Der Freiheitsbegriff wurde sowohl mit einer Abwehrsubstanz als auch mit aggressiven Bestandteilen gegenüber dem Staat ausgerüstet.

Dieser Prozeß dauerte mehrere Jahrhunderte. In England begann er relativ früh und fand in der „Habeas-Corpus-Akte" von 1679 und in der „Bill of Rights" von 1680 erste politische und rechtliche Ausprägung. Eines der wichtigsten Ergebnisse der englischen Entwicklung war die Veränderung des politischen Systems in Richtung auf eine Trennung der Gewalten, die Montesquieu theoretisch fundiert hatte. Die von ihm formulierte Idee der Mäßigung und Beschränkung von legitimer

Macht durch die Gewaltentrennung, durch eine von den anderen Gewalten jeweils unabhängige Gesetzgebung, Rechtsprechung und politische Führung hat das Staats- und Verfassungsdenken bis heute nachhaltig beeinflußt. Die Montesquieusche Gewaltentrennung zielte darauf ab, einen möglichst großen Freiheitsraum institutionell abzusichern.

Eine erste verfassungsrechtliche Verwirklichung dieses Gedankens und zugleich eine erste Verankerung der Freiheit als ein unablösbares Grundrecht jedes Menschen brachte 1776 die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika. Wenige Jahre später, 1791, beschloß die französische Nationalversammlung eine an Pathos reiche Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, deren freiheitlicher Geist bald in einem Meer von Blut versank. Im Namen der Freiheit wurden jene vernichtet, die Freiheit anders verstanden als die Jakobiner.

Die deutsche Diskussion des Freiheitsbegriffs begann mit Verspätung Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts und entwickelte sich unter dem Einfluß der Französischen Revolution und ihrer Folgen. Das aus dem Naturrecht stammende Freiheitsverständnis der Französischen Revolution wurde durch die blutigen Exzesse im Freiheitskult zurückgedrängt; ihm wurde die bürgerliche Freiheit entgegengestellt, die Freiheit als ein vom Staat zu schützendes Gut verstand und vor allem eine Mäßigung und Begrenzung der staatlichen Gewalt zum Ziel hatte. Die umfassende und unbegrenzte Freiheit des Naturrechts hatte sich durch die erwiesenen Mißbrauchsmöglichkeiten in weiten Teilen der deutschen Öffentlichkeit um ihre Glaubwürdigkeit gebracht. Freiheit wurde bescheidener, differenzierter verstanden. Die Freiheitsrechte des einzelnen gegenüber dem anderen und vor allem gegenüber dem Staat wurden zum wesentlichen Gehalt der für Deutschland neu formulierten bürgerlichen Freiheiten.

Die naturrechtlichen Elemente des Freiheitsverständnisses und die bürgerlichen Freiheiten verschmolzen im Verlaufe der Debatte in den 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts zu einer Einheit. Dieses neue Freiheitsverständnis lieferte dem aufgeklärten Bürgertum und den Studenten den geistigen Nährboden, aus dem die 1848er Revolution ihre Kraft bezog. Wenn auch diese Revolution weder die nationale Einheit noch die politische Ausformung der angestrebten Freiheitsrechte brachte, so schuf sie dennoch jenes geistige und politische Klima, in welchem später eine stärkere verfassungsmäßige Begrenzung der Monarchie und die Überwindung der politischen Zersplitterung Deutschlands unter Bismarck möglich wurde.

Die Auseinandersetzung über die Freiheit hatte im 19. Jahrhundert noch eine weitere Folge. Unabhängig von seinem Inhalt erfuhr der Begriff Freiheit eine dramatische Aufwertung, dem sich auch die Gegner der Französischen Revolution und selbst die Gegner jeder politischen Veränderung dauerhaft nicht entziehen konnten. „Freiheit" wurde in einem solchen Maß zur Legitimation jeder Herrschaft und jedes Herrschaftsanspruchs, daß fortan neue Regime und auch ihre

Gegner nicht darauf verzichten mochten und konnten, sich als freiheitlich zu bezeichnen.

„Freiheit" bezog sich auf die Tradition von Revolution und Gegenrevolution, wobei dem jeweiligen Gegner ein falsches Freiheitsverständnis attestiert wurde. Dies gilt auch für die propagandistische Auseinandersetzung während des Ersten Weltkriegs, als die Entente die militärische Auseinandersetzung mit einem Kampf für „Demokratie und Freiheit" begründete und die deutsche Seite daraufhin als propagandistisches Kampfmotiv die Selbstbehauptung im Geist „deutscher Freiheit" formulierte.

Auch der Nationalsozialismus verzichtete nicht auf den Freiheitsbegriff; er bog ihn jedoch zum „Freiheitskampf des deutschen Volkes" gegen die Französische Revolution und die westlichen Demokratien um. Darunter verstand Hitler die „Wiedererringung der Freiheit von morgen" durch die Beseitigung der Folgen des Ersten Weltkriegs. „Freiheit" war für Hitler kein individueller, sondern ein auf das als rassische Einheit verstandene Volk bezogener Begriff. Dieser „Freiheitskampf" Hitlers hatte für Deutschland und die Welt apokalyptische Folgen: Der Zweite Weltkrieg vernichtete millionenfach Menschenleben, er verwüstete Europa, zerstörte die politische Einheit Deutschlands und brachte den Überlebenden zunächst nur Not, Hunger, Elend.

Freiheitsrechte in der Bundesrepublik

Im besetzten Deutschland sprach von Freiheit zunächst niemand außer den Besatzungsmächten; den Deutschen ging es darum, das physische Überleben zu sichern. Mit dem politischen Neubeginn in Deutschland wurden jedoch gerade an den Freiheitsbegriff große Hoffnungen geknüpft, die auch westliche Besatzungsmächte mit ihrer Reedukationspolitik förderten.

Dokumente dieser Hoffnungen sind die Verfassungen der Länder und vor allem das Grundgesetz, das die naturrechtlichen, vom Gesetzgeber unabhängigen Elemente des Freiheitsbegriffs in den Vordergrund rückte. Die freiheitlichen Grundrechte sollten nach dem Willen von Politikern aller im Parlamentarischen Rat vertretenen Parteien unmittelbar geltendes Recht werden. Sie sollten das Grundgesetz prägen und nicht umgekehrt. Weil die Würde des Menschen unantastbar ist – wie es Art. 1 des Grundgesetzes formuliert –, liegt sie aller Rechtsschöpfung voraus und ist unveränderbar, uneinschränkbar. Die Würde des Menschen entfaltet sich in den Persönlichkeitsrechten, wozu die Freiheit der Meinungsäußerung, die Koalitionsfreiheit und auch der Schutz des Eigentums gehört.

Der geglückte Aufbau der Bundesrepublik Deutschland unter Konrad Adenauer, ihre Einbindung in den Westen, die alle Erwartungen übertreffenden und meßbaren Erfolge der Sozialen Marktwirtschaft und auch das geistige Klima, das

die außen- und wirtschaftspolitische Absicherung der Politik Adenauers entstehen ließ, rückten den Freiheitsbegriff in das Zentrum des politischen Vokabulars der Bundesrepublik. Selbst die Sozialdemokraten als Opposition konnten sich der Faszinationskraft dieses Begriffs nicht entziehen und benutzten ihn in einem nahezu identischen Verständnis wie die CDU.

Vor einiger Zeit untersuchten Demoskopen die Sympathieverteilung, die die Bundesdeutschen den Begriffen der politischen Auseinandersetzung zukommen lassen: Mit Ausnahme des Wortes „Frieden" genießt kein politischer Begriff mehr Sympathie als „Freiheit". Mit 93 von 100 Nennungen ist „Freiheit" nach „Frieden" der Spitzenreiter unter den politischen Begriffen. Danach gefragt, woran „Freiheit" denken lasse, ordneten mehr als 80 Prozent der Befragten diesem Wort als korrespondierende Begriffe zu: Menschenwürde, Gerechtigkeit, Eigentum und Glück[2]. Der hohe Sympathiewert von Freiheit hat also nicht nur politische oder historische Gründe, mit ihm verbinden unsere Mitbürger ganz persönliche Hoffnungen und Erwartungen, die von der Politik ihren Ausgang nehmen und bis in das private Glück hineinreichen.

„Freiheit" in der Auseinandersetzung der Parteien

Dies ist sowohl Grund wie vielleicht auch Ergebnis einer politischen Auseinandersetzung, in der alle im Bundestag vertretenen Parteien das Wort „Freiheit" als programmatische Losung verwenden. Die begriffliche Gemeinsamkeit hindert sie allerdings nicht daran, unter Freiheit jeweils etwas anderes zu verstehen und entsprechend dem parteipolitischen Gegner ein falsches Freiheitsverständnis vorzuwerfen. Besonders im Bundestagswahlkampf von 1976 hat sich die Auseinandersetzung zwischen Regierungsparteien und Opposition auf den Freiheitsbegriff konzentriert. Ausgelöst durch das CDU-Wahlkampfmotto „Freiheit statt Sozialismus" fand ein heftiger Streit um das richtige Verständnis von „Freiheit" statt. Der programmatische Angriff der Unionsparteien wurde von der SPD mit dem Motto „Verleumdung" konterkariert; die FDP gab die Losung aus: „Von Freiheit verstehen wir mehr."

Diese Auseinandersetzung ist noch nicht wieder eingeschlafen; Kommissionen in allen Parteien beschäftigen sich mit den sogenannten Grundwerten der Politik. Die begriffliche Übereinstimmung in den Grundwertekatalogen der Parteien ist verblüffend. Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität sind sowohl für die CDU Auftrag und Grenzen wie auch für die SPD die selbst gewählten Grundanforderungen ihres politischen Handelns. Für die FDP nennt Werner Maihofer Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als Grundwerte. Er räumt gleichzeitig ein, daß diese aus der Französischen Revolution stammende Parole von den anderen Parteien aus guten Gründen anders formuliert werden könne.

Der Schein begrifflicher Gemeinsamkeit trügt. Denn die Parteien verbinden mit den Inhalten der gleichen Begriffe Verschiedenes und bewerten die einzelnen Begriffe in dieser Grundsatz-Trias in unterschiedlicher Weise. Für den Freiheitsbegriff läßt sich die parteipolitische Differenzierung in die 70er Jahre zurückverfolgen. Damals öffnete sich die SPD unter dem Einfluß der Studentenbewegung und der Neuen Linken für Neubewertungen und erneuerte Interpretationen dieses Begriffs. Die Befreiung von politischen, gesellschaftlichen und sachlichen Zwängen wurde akzentuiert im Sinn einer Entgegensetzung von Freiheit und Herrschaft. Nachdem die SPD die Regierungsverantwortung übernommen hatte, sah sie im Staat den Garanten für jenes Freiheitsverständnis, das als ein eher kollektives verstanden werden kann und das sein Schwergewicht auf Freisein von Not, Mangel, Abhängigkeiten legt. Demgegenüber hat die CDU an ihrer Betonung des institutionalen Freiheitsaspekts festgehalten und ihr Hauptgewicht auf Selbstbestimmung und Entscheidungsfreiheit des einzelnen Bürgers gelegt.

Die Debatte zwischen den großen Parteien über das richtige Verständnis von Freiheit wird über die zentrale Frage geführt: Inwieweit kann und darf der persönliche Entscheidungsspielraum des einzelnen durch soziale Maßnahmen des Staats oder großer gesellschaftlicher Gruppen eingeschränkt werden? Dies ist in der Tat eine zentrale Anfrage an die Politik. Die in den westlichen Demokratien verwirklichte Freiheit birgt in sich die Gefahr einer freiheitseinschränkenden Gegenbewegung. Die ständig wachsenden Ansprüche der Bürger an ihren Staat, wie sie zum Beispiel in dem enormen Wachstum des Staatsanteils am Bruttosozialprodukt zum Ausdruck kommen, geben dem Staat immer mehr Macht über den einzelnen Bürger. Die Bürger verstehen das hohe Maß an politischen und persönlichen Freiheiten als selbstverständlich und verlangen ihre soziale Erfüllung durch den Staat. Mit dem immer mehr vom Staat getragenen Risiko für das soziale Schicksal des einzelnen verliert der Bürger an Verantwortlichkeit für sich selbst und auch an Verantwortungsbereitschaft. Daraus kann sich ein kaum lösbarer Widerspruch entwickeln. Indem der Staat die soziale Verwirklichung der Freiheits- und Gleichheitsgarantien der Verfassung unternimmt, regelt er immer mehr den Gebrauch der Freiheit für den einzelnen und schränkt so seinen Freiheits- und Entscheidungsspielraum ein. Hermann Krings formuliert den Widerspruch pointiert:

„Mit der fortschreitenden Verwirklichung des freiheitlichen Rechts- und Sozialstaates fällt ein Stück der Freiheit, die dem vorrepublikanischen Staat abgerungen wurde, wieder an ihn als Sozialstaat zurück. Das neuzeitliche Freiheitsdrama nähert sich seiner Peripetie: Jeder weitere Schritt zu einer sozialen Vervollkommnung des freiheitlichen Staates droht ein Schritt zu einer Verstaatlichung unserer Freiheit zu werden."[3]

Wie ist die Spannung zwischen personaler Freiheit und gesellschaftlicher Freiheit aufzulösen? Die Positionen der großen Parteien stehen sich hier gegenüber. Die CDU schreibt in ihrem Grundsatzprogramm:

„Der Mensch ist frei. Es ist Aufgabe der Politik, ihm den Freiheitsraum zu sichern. Freiheit umfaßt Recht und Pflicht. Als sittliches Wesen soll der Mensch vernünftig und verantwortlich entscheiden und handeln können. Wer Freiheit für sich fordert, muß die Freiheit seines Mitmenschen anerkennen. Die Freiheit des anderen bedingt und begrenzt die eigene Freiheit. Um sich frei entfalten zu können, muß der Mensch lernen, in Gemeinschaft mit anderen zu leben. Wer sich von jeder mitmenschlichen Verpflichtung lösen und von jedem Verzicht befreit sein möchte, macht sein Leben nicht frei, sondern arm und einsam. Es gibt Abhängigkeiten, die den Menschen erniedrigen. Aber es gibt auch Bindungen, in denen Freiheit sich erst entfaltet. Das Recht sichert die Freiheit. Es regelt das Verhältnis von Freiheit zu Freiheit im Zusammenleben der Menschen. Verwirklichung der Freiheit bedarf der sozialen Gerechtigkeit. Die Verhältnisse, unter denen der Mensch lebt, dürfen der Freiheit nicht im Wege stehen. Aufgabe der Politik ist es daher, der Not zu wehren, unzumutbare Abhängigkeiten zu beseitigen und die materiellen Bedingungen der Freiheit zu sichern. Die freie Entfaltung der Person wächst auf dem Boden möglichst gerecht verteilter Chancen und Güter. Eigentum erweitert den Freiheitsraum des einzelnen für eine persönliche und eigenverantwortliche Lebensgestaltung."[4]

Der vom Mannheimer Parteitag der SPD beschlossene Orientierungsrahmen formuliert eine andere Position:

„Freiheit bedeutet das Freisein von entwürdigenden Abhängigkeiten und die Möglichkeit, die eigene Persönlichkeit in den Grenzen, die durch die Forderungen der Gerechtigkeit und der Solidarität gezogen werden, frei zu entfalten. Freiheit ist jedoch nur dann gesellschaftliche Wirklichkeit und nicht bloß Illusion oder Vorrecht für wenige, wenn alle Menschen die tatsächliche (wirtschaftliche, politische, soziale, kulturelle) Möglichkeit der freien Entfaltung besitzen. Gerechtigkeit verwirklicht Freiheit jedes einzelnen, indem sie ihm gleiche Rechte und gleichwertige Lebenschancen in der Gesellschaft eröffnet."[5]

Es geht bei beiden Programmen nicht zuletzt um die seit zwei Jahrhunderten diskutierte Frage, ob Freiheit und Gleichheit miteinander vereinbar sind, inwieweit Freiheit Gleichheit ausschließt und umgekehrt. Die SPD bekennt sich zum eher egalitären Freiheitsverständnis. Sie glaubt, daß durch ein Mehr an staatlich verordneter Gleichheit auch Freiheit vergrößert wird. Dagegen steht die Überzeugung der CDU, daß Freiheit am besten bei dem einzelnen Bürger aufgehoben ist und ihn zu individueller, auch der Gesellschaft insgesamt zugute kommender Leistung motiviert. Die CDU hat die Sorge, daß eine Politik der Egalisierung zu einer Aushöhlung und Einschränkung der Freiheit führt, die in einen Substanzverlust der Gesellschaft mündet.

Die sich hier gegenüberstehenden Positionen sind nicht gerade neu, auch nicht besonders originell. Sie markieren jedoch ziemlich genau die beiden alternativen Lösungsstrategien für eine der entscheidenden Fragen einer Massenindustriegesellschaft. Industrialisierung, Technisierung und Automation fördern ein außerordentliches Wachstum der Staatstätigkeit. Unübersichtlichkeit, Undurchschaubarkeit und Kompliziertheit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Abläufe und Zusammenhänge lassen dem Staat immer mehr Aufgaben zufließen. Dem einzelnen wird gleichzeitig vieles abgenommen an Sorgen und Vorsorgemaßnahmen. Aber er muß auch Einbußen seiner Entscheidungsfreiheit hinnehmen. Sein Freiheitsgefühl wird eingeschränkt, seine Bereitschaft, Leistung in der Wirtschaft,

in der Gesellschaft, in der Kultur zu erbringen, kann durch die Einengung seines Freiheitsbewußtseins in Mitleidenschaft gezogen werden.

Verfälschungen des Freiheitsbegriffs

Die Selbstverständlichkeit von personalen Freiheiten verstellt den Blick für Gefährdungen der Freiheit. Freiheit ist niemals eine statische Größe. Sie kann durch gesetzliche, politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Maßnahmen kaum merklich vergrößert oder verkleinert werden. Die Freiheit kann leicht zerrinnen, wenn man sich ihrer ständigen Gefährdungen nicht bewußt ist. Für die Erhaltung und den Ausbau der Freiheit ist deshalb das Bewußtsein des einzelnen wesentlich, daß Freiheit vor allem freiheitliches Denken und Handeln bedeutet, und dies schließt die Bereitschaft ein, Risiken in Kauf zu nehmen. Der Ruf nach dem Staat als Lösung aller politischen Probleme ist ein Hinweis auf die Bereitschaft zur Selbstentmündigung, die vielleicht vorübergehend bequem, auf Dauer jedoch lebensgefährlich ist. Dadurch wird der Geist des Totalitarismus gerufen, den man so schnell nicht los wird. Das Bekenntnis zum Freiheitsbegriff bietet allein keinen Schutz. Denn auch die totalitäre Ideologie des Kommunismus macht von ihm reichlich Gebrauch, allerdings in einem einseitigen Sinn.

Für die Kommunisten ist Freiheit „das Verhältnis des Menschen zur objektiven Gesetzmäßigkeit (Notwendigkeit) in Natur und Gesellschaft, insbesondere der Grad ihrer Erkenntnis und praktischen Beherrschung. Die Freiheit besteht in der Einsicht in die objektive Notwendigkeit und in der darauf beruhenden Fähigkeit, die Gesetzmäßigkeit der Natur und Gesellschaft mit Sachkenntnis bewußt anzuwenden und auszunutzen, um eine wachsende Herrschaft über sie zu erlangen. Die Freiheit schließt auch die ökonomischen, politischen, rechtlichen und ideologischen Bedingungen ein, die hierzu erforderlich sind, weshalb sie einem geschichtlichen Entwicklungsprozeß unterliegt."[6]

Was mit dieser dürren Definition gemeint ist, erläuterte ein anonymes Mitglied der Akademie der Wissenschaften der DDR:

„Wir haben eine andere Vorstellung von Freiheit als in der bürgerlichen Gesellschaft. Ohne Zweifel war die französische bürgerliche Revolution ein Fortschritt gegenüber dem Feudalismus, sie hat zwar Fesseln überwunden, aber sie hat neue Fesseln und Ketten geschaffen, nämlich die Herrschaft des Kapitals. Unsere Freiheit hat die Befreiung von der Ausbeutung gebracht und die Möglichkeit, daß sich der Mensch wirklich unter menschlichen Bedingungen entfalten kann . . . Absolute Freiheit? Nein, die Freiheit ist relativ, und zwar abhängig vom eigenen Entwicklungsstand des Individuums. Freiheit ist eine aktive Beziehung des Subjekts zu seiner Umwelt, . . . die sozialistische Freiheit ist eine höhere Stufe der Freiheit innerhalb des Menschheitsfortschritts . . . Die Freiheit im Kapitalismus ist zugleich die Unfreiheit des größten Teils dieser Gesellschaft. Die sozialistische Freiheit hat eine Befreiung von Not, von Unterdrückung für die Menschen erwirkt. Und es ist das Problem in der ideologischen Auseinandersetzung, daß von bürgerlichen Ideologen in der Regel gerade die entscheidenden Inhalte

der Freiheit im Sozialismus ignoriert werden und alles reduziert wird auf die bloß formaljuristische Freiheit, die darin besteht, daß alle gleich vor dem Gesetz sind, (sowie auf) einige Attribute oberflächlicher Art."[7]

Dieses Verständnis von „Freiheit" hebt sich von den in westlichen Demokratien verwendeten vielfältigen Auffassungen in der Tat ab. Der kommunistische Freiheitsbegriff verabsolutiert die Betrachtungsweise „Freisein von Not" und macht sie zur allein möglichen nicht nur dadurch, daß er die Betrachtungsweise „Freisein zur Entscheidung" völlig außer Betracht läßt, ja sie ausschließt. Der entscheidende Akzent des kommunistischen Freiheitsverständnisses wird vielmehr auf gesellschaftliche Gesetzmäßigkeiten gelegt, denen die persönliche Freiheit zu- und untergeordnet wird.

Die ideologische Auseinandersetzung zwischen westlichen Demokratien und kommunistischen Systemen hat den Streit zwischen den einander entgegengesetzten Begriffen von Freiheit weltweit gemacht. Die propagandistische Begleitung der politischen und bewaffneten Kämpfe in vielen Ländern der Dritten Welt lassen erkennen, daß der Freiheitsbegriff auch dort zum unverzichtbaren Symbol der ideologischen Auseinandersetzung geworden ist. Vor allem in Afrika beanspruchen ihn eine große Zahl von Befreiungsbewegungen, die gegen den Kolonialismus oder gegen die Regime zu Felde ziehen, die sie als Helfershelfer der Kolonialmächte bezeichnen. Die selbst gewählte Bezeichnung Befreiungsbewegung schafft ihren Führern einen Sympathievorsprung, der oft dazu genutzt wird, um eine marxistische und kommunistische Zielsetzung zu verbergen. Im Namen von Freiheit und Befreiung wird dann Gewalt gegen Hilflose ausgeübt, wird Blut Unschuldiger vergossen, werden Menschenrechte mit Füßen getreten. Der Kampf von Befreiungsbewegungen für Freiheit, Selbstbestimmung und nationale Unabhängigkeit bleibt so lange unglaubwürdig, wie sie keine verbindlichen Garantien abgeben können und wollen, wie Freiheit nach ihrer Machtübernahme verwirklicht und gesichert wird.

Gefährdungen der Freiheit

Die Auseinandersetzung über das Freiheitsverständnis in der Dritten Welt wirft die Frage auf, ob sich der vielfältige, spannungsvolle Freiheitsbegriff der westlichen Demokratien auf Dauer als durchsetzungsfähiger und zukunftsreicher erweisen wird als sein kommunistisches Gegenstück. Die weltweite Debatte über die Menschenrechte und die intellektuelle Auseinandersetzung im sowjetischen Lager, die hinter der Dissidentenbewegung vermutet werden kann, lassen hoffen, daß – trotz aller Manipulationsmöglichkeiten – das westliche Verständnis des Freiheitsbegriffs sich langfristig als lebendiger erweist als das verzerrte kommunistische Verständnis.

Voraussetzung allerdings ist, daß sich die Anhänger der pluralistischen Demokratie ein Minimum des gemeinsamen Freiheitsverständnisses bewahren. Die Kernforderungen dieses Begriffs, die auf eine politische Absicherung des personalen Entscheidungs- und Verantwortungsbereichs abzielen, dürfen nicht zwischen die Mahlsteine der parteipolitischen Auseinandersetzung geraten. Die begriffliche Substanz wird so zerstört und öffnet dieses Schlüsselwort für totalitäre Inhalte. Parteipolitisch unterschiedliche Akzente und Nuancen im Verständnis des Freiheitsbegriffs können so lange hingenommen werden, wie die Kommunikationsfähigkeit zwischen den Parteien nicht unheilbar gestört ist und sich die Kontrahenten über diese Unterschiede verständigen können. Dominiert jedoch jene Vorstellung des Verständnisses des Freiheitsbegriffs, daß allein der Staat, eine Partei, ein Kollektiv das zu bezeichnen habe, was als Freiheit gelten müsse, dann kann dieses neue Freiheitsverständnis die Rolle des Trojanischen Pferdes übernehmen. Die Feinde der parlamentarischen Demokratie, die wie keine andere politische Ordnung personale Freiheit durch Freiheitsrechte garantiert, versuchen mit einer totalitären Besetzung des Freiheitsbegriffs die freiheitliche Ordnung auch von innen her zu zerstören.

Keine Diskussion über Freiheit kann an der Tatsache vorbeigehen, daß vor allem in unserem Jahrhundert Millionen Menschen entrechtet, erbarmungslos gedemütigt und brutal vernichtet wurden und werden, daß Menschenwürde und Menschenrechte für zahllose Menschen unserer Zeit noch nicht einmal Ziele ihrer Hoffnungen sein können, daß Menschen ohne Zahl unter Bedingungen der Unfreiheit und Knechtschaft leben müssen. Es gehört viel Zynismus dazu, diese Unterdrückung auch heute noch mit dem Begriff der „Freiheit" zu begründen. Deshalb ist die Verfälschung des Freiheitsbegriffs durch die kommunistische Ideologie keine akademische Frage, die uns unberührt lassen kann. Diese begriffliche Falschmünzerei hat für die betroffenen Menschen existenzbedrohende Folgen.

Der österreichisch-französische Schriftsteller Manès Sperber hat 1977 ein Resümee der politischen Wege seines Lebens gezogen, das in diesem Zusammenhang erwähnenswert ist:

„Gewiß, auch in der Antike traten Tyrannen als Befreier auf, jedoch blieben sie zumeist nur Helden einer lokalen Chronik. Höchst selten versprach einer, mit sicherer Hand die Menschheit unverzüglich aus dem Reiche der Notwendigkeit in ein Reich der unbegrenzten Freiheit und des unversehrbaren Glücks zu führen. Sie verfügten über Schergen und Schwerter, doch nicht über utopische Ideologien. Den Unterdrückten enthüllte sich früh genug die nackte Gewalt dieser Machthaber, die ihre Legitimität durch den Terror täglich aufs neue beweisen mußten.

Wir aber, Zeitgenossen der Ausrotter, sind Zeugen, wenn nicht gar Komplizen, vor allem aber Opfer der radikalsten Verwirrung des Freiheitsbegriffs geworden und seines zeitweise verführerischen und stets erpresserischen Mißbrauchs: Zeugen der erzwungenen Sinnverkehrung von Worten, die bewirkte, daß die Versklavung von Leib und Seele als Befreiung gepriesen wurde, daß 99% der Wähler solch mörderische Fiktion bekräftigen mußten, sooft man sie zur Urne befahl."[8]

Diese totale Unterdrückung durch die Machthaber wird durch eine selbstge-

wählte Unfreiheit intellektueller Eliten ermöglicht, zumindest aber erleichtert. Diejenigen, die sich als Intellektuelle betrachten, unterwerfen sich oft totalitären Ideologien und finden, falls sie deren unmenschliche Folgen erkennen, nur selten den Mut, die erkannte Wahrheit zu bekennen. Denn es ist leichter, vor seinen Feinden Mut zu bewahren als gegenüber der ideologischen Intoleranz von Freunden, mit denen zusammen man den Anschluß an eine große Zukunft zu finden hoffte. Auf die Freiheit des Schriftstellers bezogen, stellte Manès Sperber in seiner Frankfurter Rede fest:

„Diese selbstgewählte Unfreiheit beschränkt den Willen und die Fähigkeit des Schriftstellers, die Wahrheit zu erkennen, und seinen Mut, sie dann zur Sprache zu bringen, wenn es gerade auf sie ankommt – ob sie nun den Gesinnungsgenossen willkommen ist oder nicht. Ja, wirklich frei ist ein Schriftsteller, wenn er auch jene Wahrheit zu erforschen und zu verbreiten wagt, die ihm selbst gar nicht in den Kram paßt – eine Wahrheit, um derentwillen man sich selbst wandeln muß, um nicht mit sich selbst uneinig zu werden."

Was für Schriftsteller gilt, gilt für jeden, dem der Zustand seines politischen Gemeinwesens nicht gleichgültig ist: Der bewußtere Gebrauch von Worten, die sorgfältigere Wahl von Begriffen, mehr Skepsis und Zurückhaltung gegenüber wohltönenden Parolen sind Voraussetzungen, um erkannte Wahrheiten anderen Menschen verständlich zu machen. Freiheit als Kompaß für politisches Handeln kann nur mit Hilfe einer freien Sprache gefestigt und ausgebaut werden. Hierauf beruht die politische Bedeutung jener zahlenmäßig unbedeutenden Schar von Dissidenten in den sozialistischen Ländern; hierin erblicken die Machthaber zu Recht eine ungeheure Bedrohung. Hiermit verbinden sich auch unsere Hoffnungen auf ein freiheitliches und friedliches Zusammenleben der Menschen und der Völker.

ANMERKUNGEN

[1] Einführend zur Funktion der Sprache in der Politik: W. Bergsdorf, Politik und Sprache (München 1978); ders., Die Rolle der Sprache in der Politik, in dieser Zschr. 197 (1979) 817–828.

[2] E. Noelle-Neumann, Die Wiederentdeckung der Freiheit: FAZ 1. 3. 1978.

[3] H. Krings, Staat und Freiheit, in: Jahres- und Tagungsberichte der Görresgesellschaft 1976 (Köln 1977).

[4] CDU-Dokumentation 19/20, 11. 5. 1978, 3.

[5] Ökonomisch-politischer Orientierungsrahmen für die Jahre 1975–1985, hrsg. vom Vorstand der SPD (Bonn 1975) 8.

[6] Philosophisches Wörterbuch (Berlin [Ost] 1975) 422.

[7] Radio DDR II, 13. 10. 1976, zit. nach Bundespresseamt, DDR-Spiegel, 14. 10. 1976.

[8] Die Freiheit des Schriftstellers. Ansprache zur Eröffnung der 29. Frankfurter Buchmesse am 11. Oktober 1977, zit. nach Manuskript.

M. Norberta Hoffmann

Eine Stimme der Menschlichkeit

Zu den Gedichten Carl Zuckmayers

Carl Zuckmayer, im Freundeskreis „Zuck" genannt, war neben Brecht einer der erfolgreichsten Dramatiker in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und in der Nachkriegszeit. Nach unbeachteten Anfängen wandte sich die Aufmerksamkeit der Kritik dem skandalumwitterten „Fröhlichen Weinberg" zu (1925), der in Berlin zweieinhalb Jahre lang aufgeführt wurde, während er in der Provinz 63 Theaterskandale verursachte. Breitenwirkung erreichten auch die in der zehnbändigen Ausgabe des Fischer-Verlags als „Meisterwerke" bezeichneten Dramen: Schinderhannes, Katharina Knie, Der Hauptmann von Köpenick, Des Teufels General und Der Gesang im Feuerofen. Das erzählerische Werk ist im Band der „Meistererzählungen" zusammengefaßt. Weniger Aufmerksamkeit fanden die Gedichte, die von Anfang an das Gesamtwerk begleiteten, vielfach in die Bühnenstücke eingefügt[1].

Zum Erscheinen des Sonderbands „Gedichte" schrieb Karl Krolow, daß Zuckmayer, wenn er Gedichte schrieb, das war, was Goethe eine „Frohnatur" nennt. Von seinen Versen gehe etwas „unbändig Natürliches und Wohlgemutes" aus; es seien „freundliche Gedichte, auch wenn Schatten von Düsternis, von Absterben und Abschied über ihnen liegt" (FAZ 19. 1. 1978).

In der gegenwärtigen Literaturszene scheint eine solche Dichtung unangepaßt. Trotz seiner Sozialkritik ist Zuckmayer kein Liedermacher im heutigen Sinn. Verfolgung und Flucht machten ihn nicht zum Protestler und politischen Dichter. Wohl nahm er – zu seiner Zeit – auch an Experimenten der Sprache teil, aber Destruktion der Sprache ist ihm nicht vorzuwerfen: maschinell ausgeworfene Wörter und „Silbenschutt" (Hugo Friedrich) finden sich bei ihm nicht. Günther Rühle bezeichnet ihn mit Recht als einen Antipoden der neuen Dichtung (FAZ 24. 12. 71).

Was rechtfertigt eine solche Gedicht-Sammlung? In Zuckmayers Werk finden sich die Stationen, die die Geschichte unserer Zeit geprägt haben. Die Gedichte reflektieren Erinnerungen des Dichters, die unter dem Titel „Als wär's ein Stück von mir" seit 1966 einen ungeheuren Erfolg aufwiesen[2], – ein Beispiel für Mitteilungsprosa, die auf das epochale Bewußtsein unmittelbar einwirkt.

Vielleicht half mit zu dieser Rezeption die sogenannte neue Subjektivität, das Interesse für das Individuelle, wenn es durchsichtig wird auf das, was alle angeht.

Was die Form betrifft, läßt sich heute eine Abwendung von der hermetischen Lyrik feststellen, die Schreiber und Publikum so lange getrennt hat, und eine Hinwendung beobachten zu narrativen Formen, wie sie sich vorwiegend in Zuckmayers Gedichten finden. Das Entscheidende aber ist, daß eine Sensibilität für das in schlichten Versen aufscheinende Humanum erwartet werden darf.

Der 1896 im Winzerort Nackenheim am Rhein Geborene und in Mainz Aufgewachsene blieb sein Leben lang von der fröhlichen, rheinhessischen Heimat geprägt. Nähe zur Natur war auch immer zugleich Nähe zum vielgepriesenen Wein als kostbarer Gottesgabe.

Bezeichnend für den Dichter ist – nach seiner Abwendung von der Rechtswissenschaft – die Wahl der Studienfächer: Geisteswissenschaften und Biologie. Dem Studium ging eine harte Lebensschule voraus. Nach dem „Notabitur" meldete er sich 1914 mit der Mehrzahl seiner Mitschüler als Kriegsfreiwilliger, zunächst mitgerissen vom blinden Siegestaumel der sogenannten Langemarck-Generation, dann aber von der schrecklichen Realität sinnlosen Sterbens abgestoßen und erschüttert. „Es war Ernst geworden, blutiger, heiliger Ernst, und zugleich ein gewaltiges, berauschendes Abenteuer" (A 198). „Wir zogen in diesen Krieg wie junge Liebende, und wie diese hatten wir keine Ahnung von dem, was uns bevorstand . . . so stürzten wir uns hinein: heißhungrig, maßlos, exaltiert . . . von uns selbst und unserer eingebildeten Unwiderstehlichkeit berauscht" (A 241). Das Erwachen war über ihn gekommen.

Mit wachen Sinnen erlebte er die aufbrechende Wende im Geistesleben, von Benn das „expressionistische Jahrzehnt" (1910–1920) genannt. Ein neuer Rausch, der Glaube an einen kommenden Völkerfrühling, eine veränderte, bessere Welt, verband den Dichter mit Gleichgesinnten, aus dem verlorenen Krieg Zurückgekehrten.

Bald wurde das Universitätsstudium aufgegeben, aber eine Gier nach Wissen, Bildung, Erkenntnis, Lernen, Begreifen, Verstehen, die schon während des Krieges Zuckmayer den Beinamen des „lesenden Leutnants" eingetragen hatte, brach mächtig auf. In den Etappenstädten Belgiens und Frankreichs hatte er sich mit der bildenden Kunst in Anschauung und Studium vertraut gemacht. So zog es ihn zu dem Kreis der Darmstädter Künstlerkolonie, Malern, Bildhauern, Kunstgewerblern, Literaten. Darmstädter Ausstellungen wie die von Max Beckmann, Paul Klee, Frans Masereel waren zukunftsweisend.

Nach der Abwendung von der Frankfurter Universität ging Zuckmayer nach Heidelberg. Gemeinsame Kriegserfahrungen und neue Zukunftshoffnungen verbanden die „militanten Kriegsgegner, die vom Krieg geprägt und gezeichnet, aber nicht zerstört" waren, in politischer Radikalität sowohl als im Hunger nach Geist und Schönheit in einem „magischen Zirkel". Kunst, Musik, Literatur und immer bestimmender dem Theater galten Zuckmayers Zuwendungen. Fast zwangsläufig führte ihn sein Weg nach Berlin.

Unter den schäbigsten Lebensbedingungen, aber mit unglaublichem Wagemut kämpfte sich Zuckmayer durch die Berliner Szene, aus der äußersten Not bis zum überraschendsten Triumph. Wie in einem Brennpunkt fand sich in Berlin alles, was Namen und Rang in der literarischen Welt besaß oder erstrebte. Mit sicherem Gespür für menschliche und künstlerische Substanz knüpfte Zuckmayer Freundschaftsbeziehungen, die ihre Echtheit in der kommenden Notzeit bewährten und ein Leben lang dauerten.

Der überraschende Bühnenerfolg des „Fröhlichen Weinbergs" verschaffte ihm die Möglichkeit, Hitler-Deutschland zu verlassen und sich im Salzburger Land niederzulassen. Aber auch das geliebte „Paradies" am Wallersee durfte ihm und seiner Familie nicht Heimat bleiben. Unter Schrecken und Abenteuern verließ er Europa und fand sich schließlich nach manchen Enttäuschungen in Amerika als Farmer in Vermont, wo er das Ende des Krieges erwartete[3].

Immer blieben die Kontakte mit den Menschen und Vorgängen in der Heimat trotz aller Schwierigkeiten so erhalten, daß er aus dem Wissen um die Mentalität der jungen, enttäuschten Kriegsgeneration jene Gestalten zu schaffen vermochte, in denen die Krise dieser Generation ins Wort und auf die Bühne kam. „Du warst nie fort aus Deutschland", sagte ein Freund dem Dichter angesichts solchen Einfühlungsvermögens.

Sobald sich die Möglichkeit ergab, versuchte er in den engen Grenzen der ersten Nachkriegszeit bis zur äußersten Erschöpfung der Heimat und der ratlosen Jugend zu helfen. Dazu notiert er: „In dieser Zeit erfuhr ich zweierlei Glück. Das eine: Helfen zu können, Not zu lindern. Das andere – vielleicht das größte und gnadenvollste, das mir in meinem ganzen Leben beschieden war: Nicht hassen zu müssen."

Ein endgültiges Zuhause fand er durch Vermittlung der Freunde in der Schweiz, wo er in den Walliser Bergen seine Lebensarbeit vollendete. Zu den alten Freunden wie Kurt Hirschfeld und Heinz Hilpert, mit denen er in Zürich beim ersten Wiedersehen eine „Olympiade der Freundschaft" (A 557) feierte, kamen neue Freunde wie Max Frisch und die ihn besonders anrührende Freundschaft des Lebensabends mit Karl Barth[4].

Alfred Kerr, wohl der schärfste Kritiker seiner Zeit, nannte Zuckmayer einmal „einen heillosen Lyriker" (A 323), dem er keinen Erfolg seiner dramatischen Bemühungen versprach. Die unerwarteten Bühnenerfolge gaben zwar dieser Kritik teilweise unrecht, bestätigten aber auch den Lyriker.

Die Auszeichnungen, die Zuckmayer erreichten, galten in erster Linie dem Dramatiker, aber ebenso dem hilfreichen, wegweisenden Menschen: Ehrendoktorwürden der Bonner und amerikanischer Universitäten, Georg-Büchner-Preis (1929), Goethe-Preis der Stadt Frankfurt (1952), das Große Österreichische Ehrenzeichen für Kunst und Wissenschaft (1960), Heinrich-Heine-Preis der Stadt Düsseldorf (1972), Orden Pour le Mérite (Friedensklasse) für Wissenschaft und

Künste (1971). Im Januar 1977 fand dieses reiche und buntbewegte Leben seine Vollendung.

„Die Landschaft singt"

Die frühen Dichtungen Zuckmayers besingen eine fast schwärmerische Einheit mit der Natur. Dabei geht es sowohl um die Verbindung der umgebenden Natur mit dem Menschen als um die kosmische Einheit des Menschen mit dem All. „Ich bin der Mann, aus Erde gemacht, doch größer als die Erde. / Rechts und links meine Hände berühren den sphärischen Pol" (68). Diese Verse deuten gleichsam im Wort eine der Darstellungen aus dem Liber Scivias der heiligen Hildegard, wo der Mensch mit seinen ausgebreiteten Armen den kreisenden Strom des Kosmos berührt. Immer wieder wird die letzte Einheit von Schöpfung und Schöpfer besungen. Eine starke Sinnlichkeit kennzeichnet die frühe Naturdichtung. Für das, was Krolow das „unbändig Natürliche" nennt, war die Sprache des Naturalismus die adäquate Ausdrucksform. Die um die Jahrhundertwende sich rasch wandelnden und ablösenden Stilformen des Impressionismus und Expressionismus finden ihren Niederschlag. Es fehlen auch nicht die „O-Mensch-Ekstase" und nicht der Rilke-Ton.

Eine große Wertschätzung des Wortes ist dem Dichter eigen: „Das ist, was west und nicht verwest / das Wort / das der Dinge Sinn und Raum bemißt" (138). Auch die dem Dichterwort auferlegte Beschränkung wird gesehen und in der „Sprachverbannung" (181) schmerzlich empfunden. Hans Mayer bemerkt, daß man auch in den „Freundlichen Gedichten" aus der Verbannung das Ringen um die Sprache spüre (FAZ 20. 5. 1978).

Der harte Kampf und das Ringen der Kreatur um ihr Überleben wird in Beziehung zum Menschenleben gesehen „in der Wildnis dieser Welt" (30). Der Sorge des Menschen ist die pflegliche Behandlung der Tiere anvertraut; das Verhältnis von Pferd und Reiter ist religiös durchstimmt. Die Rinder, vom Schöpfer zu Trägern der Versöhnung ausersehen, sind als Zeugen der Geburt des Gotteskindes ausgezeichnet (25). Die Vögel aber sind die Lobpreisenden der Schöpfung (49). Die Spinne – in der Mythendichtung als Astraltier behandelt – ist dem Dichter sowohl ganz konkret „Kamerad der Schlangen, Vertraute der Kellerasseln, der Salamander" und doch zugleich Sinnbild eines lichten, körperlosen, strömend liebetrunkenen Geschöpfs „ganz nahe der Gottheit" (76).

Wie in der Welt der Tiere, ist Zuckmayer in der Pflanzenwelt beheimatet. Nicht nur die Wälder, selbst das einzelne Blatt schenkt ihm die Durchsichtigkeit des Zeichens (61). Die Geheimnisse von Leben und Tod, Werden und Vergehen, Zeit und Ewigkeit teilen sich dem Dichter aus verlassenen Gärten mit. Immer ist ihm Transzendenz gegenwärtig. „Knicken die Lilienstengel / In den Wolken flüstern

die Engel" (71). Der Herbst, der die Trauben garkocht, das sinkende Jahr fruchtschwer macht und in den Schollen der Erde die Saat für den kommenden Sommer aufnimmt, ist Künder verheißungsvoller wie verhängnisvoller Zeit (99).

Naturerfahrung in solcher Intensität schenkt Lebensbejahung als Freude, Dankbarkeit, Ehrfurcht (103). Das Bewußtsein der ungeheuren Dynamik in der Schöpfung verleiht die Gabe des Jungbleibens. Die ständige Wiederkehr der Dinge läßt nie das Herz abkühlen (136); es erfährt die beruhigende und helfende Kraft der Natur. Aufbruch und Reife sind Sinnbilder der Reife für die Ewigkeit (107). Duft und Farben werden sinnenfroh genossen, aber ihr Dahingehen ist das Opfer der Fülle, das uns um so reicher macht, als wir ärmer werden (110). Im Schoß der Zeit, sowohl im ersten Vogelflug als im still reifenden Apfelkern, spürt das Herz das der Ewigkeit Entgegenreifen. Die Aussagen der Naturerfahrungen des Dichters sind vielfach nuanciert: neben religiösen Ahnungen sind ins Mythische deutende, die an Günter Eich erinnern, oder mit vitaler Kraft gefüllte, die Brittings Dichtung nahestehen.

Zuckmayers Naturseligkeit beunruhigte Karl Barth. Barth bejaht das Verhältnis des Dichters zur Natur, weil es zur Humanität gehört, findet es aber bedenklich, Gott in der Baumrinde anzubeten, wenn er auch als Schöpfer gegenwärtig ist. Der Freund gibt zu, in der Jugend zu einem pantheistischen Animismus geneigt zu haben, was er aber als poetische Schwärmerei und gesteigertes Lebensgefühl betrachtet. Der strenge Dogmatiker will Zuckmayers Dichtung als priesterlichen Dienst verstehen, für den Gott der in „Jesus Christus allein wahrhafte, handelnde und redende Gott ist" (F 23). Der Dichter berichtet, daß er im Zug der Lebensschicksale und im ernsthaften Denken zur Verehrung Gottes in seiner reinen Gestalt zurückgefunden habe. Dieses Bekenntnis dürfte maßgeblich sein für die Gesamtbeurteilung der Naturdichtung Zuckmayers.

Horen der Freundschaft

Dem Buch der Lebenserinnerungen gab Zuckmayer den Untertitel „Horen der Freundschaft". Zahllose Menschen bestätigen, in ihrem Leben kaum einem Menschen begegnet zu sein, der in so hohem Grad wie der Dichter zur Freundschaft befähigt war. Das mag, wie aus Kindheits- und Jugenderinnerungen ersichtlich, ein kostbares Erbe sein. Auch die Aufgeschlossenheit des fröhlichen rheinischen Menschentyps hat wohl daran ihren Anteil. Die intensive Ausstrahlung von Freundlichkeit, die mühelos zu Freundschaften führte, bedurfte aber auch bewußter Pflege aus der Grundhaltung des Humanen. Begegnung mit Freunden ist für den Dichter nicht nur Bereicherung der eigenen Existenz (A 13), ja notwendig zur Existenzerhaltung (A 96 ff.); sie bedarf der Antwort, und die heißt: Treue. Sowohl die in der Festschrift zum 80. Geburtstag Zuckmayers versammelten Freundesstimmen als die Schrift zum Abschied[5] sind Huldigungen der

Freundschaft, die versuchen, für das Empfangene zu danken. Daß auch die Gedichte die Wärme der Freundlichkeit ausstrahlen, ist selbstverständliche Äußerung eines so humanen Schreibers.

Da sind die „dem sinnlichen Wurzelgeflecht, aus dem Dichtung aufsteigt" (Demandt), am nächsten stehenden freundlichen Verse über das Essen und Trinken, das gute Rauchen und den guten Schlaf (20). Die „Weinblume" stellt Verbindung her mit gesegneten Landschaften, vergangenen Geschlechtern und Zeiten. Die höchste Würde des Weins wird dem offenbar, „der begreifet gut / wie froh und gern das holde Gotteslamm / in Wein verwandelt seiner Liebe Blut" (22). Trinken soll dem Menschen nicht ein Mittel des Vergessens sein, sondern der Besinnung, der Hilfe zur Kommunikation im kreativen Vorgang. Wie Essen und Trinken, soll auch das Rauchen nicht im Zwang geschehen, sondern in Besinnung darauf, „was raucht, verbrennt, damit es ewig werde". Es fördert das Denken und die Besinnung auf die reinsten Rauchopfer, die als Dank und Bitte zum Firmament aufsteigen, und auf das Menschenleben selbst, das einem Hauch gleicht (131).

Einen hohen Stellenwert im menschlichen Leben weist Zuckmayer dem Schlaf zu. Wie das sich verströmende und verdunstende Element des Wassers sich erneuert und doch das gleiche bleibt, kreuzt sich für den Schlafenden Gewesenes und Künftiges. In Bildern der Verwandlung des Saatkorns, der Wurzel, der Puppe zur Raupe sieht der Dichter Gleichnisse des Schlafgeschehens. Erwachen ist wie ein Riß, Sprengen einer Hülle, die Schmerz bedeutet und den Erwachenden in die Aufgabe entläßt, sich dem Widerstreit des Lebens zu stellen und das Empfangene umzuformen, „zum Gesetz, das dem Geiste dient". In schöpferischer Teilnahme am Leben erschöpft sich der Mensch. Der Schlaf hilft ihm wieder zum rechten Rhythmus: Erleiden – Handeln, Empfangen – Gestalten. Dabei geschieht Reife und Altern unvermerkt „wie alles Leichte und Gnadenreiche" (139).

Dem Durchschnittszeitgenossen werden Zuckmayers Aussagen über das Alter schwer einsichtig sein. Wer sieht schon „das dem Meer seiner Lebenszeit enthobene reine Gold"? Wer erfährt, daß „was uns in der Jugend übermannte / Unvermindert schürt's das alte Herz"? Wer hört die Melodien der Lebensfrühe noch am Lebensabend? (210) Auf das Lebensgeheimnis, solches Altern zu erreichen, deuten die Metaphern: „Horch! die Stimme spricht. Der Dornbusch brennt." Die Verführung der Jugend, ihr Hineingestoßenwerden in Haß und Krieg, beraubt sie der tragenden Lebenskräfte. Die Sinnlosigkeit mißbrauchten Lebens behandelt der Dichter mit von Ironie überdecktem Schmerz (119).

Von Kindheit an zeigte Zuckmayer eine Sensibilität für das Leben und Leiden anderer, besonders der „kleinen Leute", etwa der trostlosen Welt der Berliner Hinterhöfe. Auch die seelische Not ringender Menschen, Angst, Verzweiflung, Lebensekel kommt ins dichterische Wort (78). Sein Gedenken bleibt bei den vom Krieg für immer Gezeichneten, den verlassenen Frauen: „Uns aber, uns brach das Herz entzwei / und wir müssen unser Lebtag die Scherben tragen" (146).

Gleich einer „geheimen Bruderschaft" (135) erfährt Zuckmayer die Dichterfreunde. Jedem in Not ist seine Zuwendung sicher als Helfer und Gastgeber. Ihren Gedenktagen, besonders dem Lebensabschied, ist sein Dichterwort gewidmet. Er selbst erfährt zur Zeit der „Austreibung" (A 37 ff.) Freundschaft als besondere Gnade, die stärker ist als Haß und Tod. Die Bilder der Freundschaft zeigen sowohl ihre Stärke wie auch die Dankbarkeit gegenüber denen, die im Schmelzofen der Prüfung bestanden wie gutes Erz, sich bewährten als verläßliche Lotsenschaft, Rettungsring, letzter Anker, Fanal, Feuerschiff, Signal im Nebel. Die Schau des Dichters von Natur, Welt und Menschen ist trotz der mit empfindsamen Sinnen durchlittenen Grausamkeiten des Krieges und der Sinnlosigkeit des Lebens vom Urvertrauen getragen (56).

Religiöse Erfahrung

Heute vielfach ausgesparte Benennungen wie „Gnade", „knien", „beten", auch der direkte Anruf Gottes in Zuckmayers Dichtung weisen auf seine Grundhaltung der Ehrfurcht. Natur ist nicht Zufallsprodukt, sondern sinnvolle Schöpfung. Deshalb ruft intensives Naturleben das Gebet. „Gottesblind" scheinende Kräfte des Kosmos werden dem betenden Menschen Brücke zu Gott (84). Natur und Übernatur, Sterben und Auferstehen werden als Einheit erfahren (64). Den durch die Sünde gerufenen zerstörenden Mächten „Feuersnot und Wasserschwall" gebietet das Erbarmen des Vaters – „die Taube flog vom Ararat" – und der Sieg Christi im Tod: „wer glaubet und liebet und harrt in Geduld / der bleibt wie ewiges Laub" (39).

Die Grundstruktur des Christseins ist dem Lebensstil Zuckmayers tief eingeprägt. Wie er in den Erinnerungen berichtet, nahm er im Umkreis des Mainzer Doms Glaube und Liebe geradezu atmosphärisch auf. Entscheidende religiöse Kindheits- und Jugenderfahrungen erweisen sich als ein ausgespanntes Netz – vielleicht für manche Lebensstrecke unsichtbar –, in dem aber der Gefährdete oder Haltlose vor dem Absturz bewahrt werden kann. Das Wiedersehen mit dem „Dom der Dome" nach der Emigration schenkt ihm „Einkehr, Schönheit und Erbarmen". In der Gertrud von Le Fort gewidmeten Dichtung steht neben dem glorreichen Überdauern die apokalyptische Vorstellung vom Ende, von dem das Geschehene vorläufiges Zeichen war (108).

Transzendenz ist für Zuckmayer Alltagserfahrung, in die sowohl eine mythisierte Mondbetrachtung übergeht (208) wie auch der Sonnenglanz, der die Monstranz einer eucharistischen Feier evoziert. Engel und Teufel sind für ihn Mitbewohner der Erde, vergegenwärtigt in Wolkenbildung oder dem in Nachtgeräuschen vermittelten Schrei verstoßener Engel, die im Dunkel taumeln (124). Die aus der Jugendzeit gewohnte Feier des Kirchenjahrs ließ ihn leicht einschwingen in

den religiösen Jahresrhythmus des Salzburger Landes (24). Freude und Licht geben dabei den Grundton an, das Ewig-sich-Verschwendende, das brennt und nicht verbrennt, Metaphern sowohl für Gott als für die dem Menschen geschenkte Erkenntnis (122). Zu den Lichterfahrungen gibt es durchaus Dunkelkontraste in Zuckmayers Dichtung, so daß sogar das Makabre nachgewiesen werden konnte[6]; doch entscheidend bleibt die Aussage: „(es) atmet keiner ohne seinen Gott" (125).

Zur Sinnerfüllung des Lebens gehört für Zuckmayer der Tod, der in der Gegenwartsdichtung meist als Sinnlosigkeit erscheint. Auch seine Vorboten: Einsamkeit, Leid, Schmerz haben hohen Wert als Hilfen zur Existenzerhellung, ebenso wie Kampf und Widerstand Existenzbedingungen sind, die im pädagogischen Bereich oft unterschätzt werden. Die kreatürliche Todesangst hat Zuckmayer im Krieg erfahren, aber sein Weg führte nicht in Resignation oder Nihilismus. Im Tod vernimmt er den Ruf aus der anderen Welt; er sah auch „einen sterben, welcher schlief und lächelte . . . entspannten Mundes, stillen Herzens, leise / in Ruhe glitt und Ferne, die ihn rief". Kritiker werden befinden, daß solche Verse ein epochaler Beitrag seien zu den damaligen Dichtungen der Todessehnsucht. Dem widerspricht, daß für Zuckmayer inmitten des „Kreuzzugs der Kriegsgeneration" ein intensives Verlangen nach Lebenssteigerung entsteht. Die Wunder der Farben, des Lichtes, des Meeres werden nicht nur mit geschärften Sinnen wahrgenommen, sie geben auch eine Ahnung von der Formklarheit und Einfachheit des Alls. Bis ins hohe Alter beschäftigt sich der Dichter mit dem Gedanken der Unsterblichkeit: „wärst du nicht geweiht / zur Unsterblichkeit / bräch die Schöpfung in sich selbst zusammen" (190).

Den schlaflosen Alten, die Bangigkeit überkommt im Gedanken an die Ungewißheit der Zukunft und die letzte Einsamkeit des Sterbens, rät er: „Wenn sie weise sind, dann beten sie. Und schlummern weiter" (189). Dem eigenen Tod sinnt er auf den Wanderungen im Wallis mit ironischer Distanz nach (177). Das Abschiedsgedicht an die Gattin deutet auf Weiterleben und Wiedersehen in der Ewigkeit. Die im Stern symbolisierte jenseitige Führung geht den um des Lebens Kern kreisenden Jahrzehnten voraus, „und bleibt er endlich stehen / sind wir zu Haus".

So sicher sich Zuckmayer selbst im Christentum – und zwar in der Ausprägung der katholischen Kirche – wie in einem Mutterschoß geborgen wußte, auch in Zeiten äußerer Ferne, so diskret verhielt er sich in religiösen Fragen gegenüber den vielen, auf die seine menschliche Offenheit und Weite des Geistes anziehend wirkte, die aber den verschiedensten Welt- und Lebensauffassungen zuzuordnen wären. Im Bewußtsein, daß letzte Geheimnisse wohl erfahrbar, aber nicht mitteilbar sind, empfiehlt er besonders religiöse Diskretion gegenüber der Jugend: „Rede nie, wenn dich die Kinder fragen / von den Dingen, die du heimlich weißt / wähne nie, du könntest ihnen sagen / wie der Name deines Gottes heißt . . . / du könntest Glück verheißen . . . vergiß nicht jene Liebe sie zu lehren / die Vermächtnis und Erinnerung heißt" (126).

Im Gespräch mit Freunden jedoch bezeugt er in Offenheit und Freude seine religiösen Erfahrungen. Reinhold Schneider gibt in einem Gespräch in Wien seiner Verwunderung Ausdruck über Zuckmayers Liebe zur Kirche. Karl Barth bewundert seine natürliche Art von Welt- und Schöpferliebe, zumeist aber seine nirgends versagende Barmherzigkeit, in der die menschliche Dunkelheit, Verkehrtheit und Misere zu sehen ihm auf der ganzen Linie gegeben ist. Mephistopheles ist abwesend (F 17). Zuckmayer bestätigt den Eindruck des Freundes und begründet seine Haltung: „Ich halte den Ausdruck der Güte für eine stärkere Waffe im Kampf gegen das Böse."

Noch ein anderer Zug katholischer Frömmigkeit ist für Zuckmayer bezeichnend: seine Hochschätzung Mariens. Auf einen Brief Karl Barths „in Sachen Mariologie" antwortet er: „Für mich war es – von historischen und theologischen Aspekten unbeeinflußt – immer ein, ich möchte sagen festlicher, freudiger Gedanke, daß die ancilla Domini zur regina coeli erhoben wurde" (F 14). Daneben steht das Bekenntnis, daß es während zweier Weltkriege nicht immer leicht war, den Glauben zu bewahren, aber, so sagt der Dichter, „ich gehöre zu denen, für die Gott nicht tot ist, und das Christentum, wenn richtig erfaßt und gelebt, immer noch die Heilslehre" (F 14).

Ist Zuckmayer ein naiver Dichter?

Die Frage des Heilen und des Heils ist es gewöhnlich, die Freunde und Gegner Zuckmayers scheidet. Es gehört heute zu den vernichtendsten Vorwürfen, eine „heile Welt" darstellen zu wollen, die es nicht gibt. Der es versucht, wird als regressiv, konservativ, mindestens als naiv bezeichnet, was keine literarische Wertung bedeutet, die auch nur entfernt an die klassische Unterscheidung von „naiver und sentimentalischer Dichtung" rührt. Es geht vielmehr um eine aus dem Zeitgeist übernommene instinktive Abneigung gegen alles Heile.

Zuckmayer, den der gleiche Vorwurf traf, besteht auf seiner Aufgabe, Künder der Erlösung zu sein. Er ist tief betroffen von den „Gefangenschaften der Zeitgeister und der Moden, die sich heute in der Literatur, der deutschen besonders, auf recht ekelhafte Art bemerkbar (machen). Da gibt es keine Spur von heiterer Zuversicht, von der man doch hoffen durfte, daß sie, nachdem der Schrecken der Hitlerei überwunden war, die Menschen erhellen werde. Aber die gibt es natürlich nicht ohne Religion, die von den meisten dieser Leute gar nicht erst in Erwägung gezogen wird" (F 43).

Er besteht auch darauf, bezeugen zu dürfen, daß er eine glückliche Kindheit verlebt und einsichtsvolle Lehrer gehabt habe. Man vergegenwärtige sich die Szene zum Jahrhundertanfang in einem humanistischen Gymnasium. Am Beginn einer Religionsstunde steht in trotzigen Lettern an der Tafel: Gott ist tot. Denkbar wäre,

daß von manchem Gymnasium der damaligen Zeit der Schreiber verwiesen worden wäre. Was geschieht dem Nietzsche-Jünger Zuckmayer? Der Religionslehrer gibt ihm die Confessiones des heiligen Augustinus zu lesen, nicht gerade eine Erbauungslektüre, aber wahrscheinlich wirksames Gegengift.

Der Dichter ist sich bewußt, daß er mit seinem Bekenntnis gegen alle literarische Konvention verstößt, sich dem Verdacht der Schönfärberei, der Banalität, dem vernichtenden Vorwurf des Klischees aussetzt (A 137). Die Freunde sehen es so: „Er hat die geheimnisvolle Fähigkeit, einfach und dennoch für alle gültig zu sein" (Usinger). Wer wie Zuckmayer Höhen und Tiefen des Menschseins durchschritten und seine Lebensintensität mitsamt seiner Naivität bis ins Alter bewahrte, dem dürfte – um mit Kierkegaard und Wust zu sprechen – die zweite Naivität zugesprochen werden, die in Relation zur Ehrfurcht steht und dem „Oculus simplex" der Mystiker nahe ist. Schließlich gibt es ja auch nach Goethe „ein heiles Durchschreiten von Untergängen".

Daß seine Dichtung vielfach in der Zuwendung zu den Freunden, also als Gelegenheitsdichtung, geschrieben wurde, bewahrt den Schreiber vor der Monoperspektive und dem heute immer mehr zunehmenden Narzißmus. Ihr Gehalt an Erlebniswirklichkeit rührt besonders alle die an, die sie geteilt haben. Doch warum sollten nicht auch suchende junge Menschen erfahren dürfen, daß es neben der Düsternis beschädigten Lebens auch glückliche Kindheit gibt, harmonisches Familienleben, helfende, treue Freunde, Frauen, die nicht nur Verderberinnen des Mannes sind, sondern die lichteren Geschöpfe, die den dunklen Strom und nächtigen Weg der Steuerlosen begleiten (199)? Die unheile Welt wird nicht geleugnet, aber Glaube und Liebe, Güte und Treue wissen davon, daß alles Unheil vom größeren Heil umschlossen ist und nach allen Katastrophen Welt und Menschen im Endheil von Gott, dem Schöpfer und Vollender, angenommen sein werden. Davon zu künden, nennt Karl Barth des Freundes priesterlichen Dienst.

So wird Carl Zuckmayers bescheidene Dichtung – mag sie auch nicht den „Liebes- und Herzenserfolg" der Erinnerungen haben (Usinger) – doch zu einer Stimme der Menschlichkeit in unserer Zeit.

ANMERKUNGEN

[1] Die Zuckmayer Kassette. Werkausgabe 1920–1975, 10 Bde. (Frankfurt 1977); die laufenden Zitate sind dem Sonderband Gedichte entnommen. Eine kurze Würdigung der Gedichte findet sich in der Festschrift für Carl Zuckmayer (Mainz 1976, 12 ff.): F. Usinger, Huldigung für den Freund Zuckmayer zum 80. Geburtstag.

[2] Carl Zuckmayer, Als wär's ein Stück von mir. Horen der Freundschaft (Frankfurt 1966) (zitiert: A).

[3] Alice Herdan-Zuckmayer, Die Farm in den grünen Bergen (Hamburg 1949).

[4] Späte Freundschaft. Carl Zuckmayer – Karl Barth in Briefen (Zürich 1977) (zitiert F).

[5] Abschied von Carl Zuckmayer. Ehrung, Dank und Freundschaft. Eine Dokumentation (Mainz 1977).

[6] G. Fleckenstein, Das Makabre in Carl Zuckmayers Gedichten, in: Blätter der Carl-Zuckmayer-Gesellschaft (Mainz 1980).

UMSCHAU

Kardinal Bea und das jüdische Volk

Was die religiösen Beziehungen der Kirche zum Judentum angeht[1], so ist der Ausgangspunkt der Überlegungen Beas in seinem Buch „Die Kirche und das jüdische Volk" (Freiburg 1960) die Erwählung Israels durch Gott, deren Grund „einfach" der war: „Weil Jahwe euch liebte" (Deut 7, 7), zitiert von Bea (58) mit der Bemerkung dazu: „Und Gott hat diese unverdiente Erwählung aufrechterhalten, trotz häufiger Untreue und zahlreicher Sünden des Volkes." Bea betont, daß „es mehr als gerecht" ist, „daß die Kirche die besondere Stellung des jüdischen Volkes aufzeigt und anerkennt" (55). „Das Konzilsdokument", so schreibt er, „erkennt offen und ehrlich an, was Gott in diesem Volk und durch dieses Volk für die Menschheit getan hat und was demnach die Kirche und die Menschheit durch dieses Volk empfangen haben" (59); Gott hat Israel „zum Werkzeug seines Handelns gewählt" (60). Deshalb hat der Jude nach dem Apostel Paulus, den Bea zitiert (Röm 3, 1f.), „in jeder Hinsicht viel" voraus (90). Und Israel bleibt von Gott geliebt um der Väter willen (vgl. Röm 11, 28f.; Hinweis bei Bea 89; vgl. auch 93).

Weil Israel von Gott erwählt ist und zum Träger seiner Verheißungen für die ganze Menschheit wurde, deshalb rühmt Bea mit Paulus und der Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate" die sogenannten Privilegien Israels, wie sie der Apostel Röm 9, 4f. aufzählt, und spricht ausdrücklich von der „Ehre" und „Auszeichnung", die Israel zuteil wurden (92). Nach Bea beleuchtet die Lehre des Konzils, „daß die ganze Menschheit eine wirkliche Familie bildet, deren Vater Gott ist, und alle Menschen ohne Unterschied ihre Glieder sind und dadurch Brüder zueinander" (130), „die wahre und letzte Zielsetzung der Erwählung Israels", weil „Nostra Aetate" aufzeige, „wie groß und wunderbar jener ‚Segen' ist, den alle Völker, ja die ganze Menschheit aller Zeiten in Abraham empfingen und vor allem in dem, der sein Nachkomme schlechthin ist, in Christus. So kann man über das jüdische Volk nichts Größeres und Ehrenvolleres sagen, als daß es erwählt wurde, damit es durch Christus, den Nachkommen Abrahams schlechthin, diesen Segen Gottes der ganzen Menschheit übertrage" (130f.).

Damit ist von Bea ein Thema angesprochen, von dem in „Nostra Aetate" ausdrücklich die Rede ist, nämlich, die *geistliche Verbundenheit der Kirche mit dem Stamm Abrahams*, d.h. mit dem Volk der Juden. Bea kommt in seinem Buch wiederholt darauf zu sprechen: „Alle Völker sind in die Berufung Israels einbezogen" (32). „Hunderte von Millionen Christen" sehen Abraham „als ihren geistlichen Vater" an. „Die Wahrheit, daß das Gottesvolk des Neuen Testaments geistlich mit dem Stamm Abrahams verbunden ist, ist eine der Grundlagen des Christentums" (49). In Christus haben die Christen ja „Anteil an den Verheißungen, die Abraham und seiner Nachkommenschaft gemacht wurden" (52, unter Hinweis auf Gal 3, 26–29).

Der Kardinal weist auf Nr. 9 der Konzilskonstitution über die Kirche „Lumen Gentium" hin, in der es heißt: „(Gott) hat sich das Volk Israel zum Eigenvolk erwählt und hat mit ihm einen Bund geschlossen und es Stufe für Stufe unterwiesen. Dies tat er, indem er sich und seinen Heilsratschluß in dessen Geschichte offenbarte und sich dieses Volk heiligte. Dies alles aber wurde zur Vorbereitung und zum Muster jenes neuen und vollkommenen Bundes, der in Christus geschlossen, und der volleren Offenbarung, die durch das Wort Gottes selbst in seiner Fleischwerdung überbracht werden sollte", und er stellt fest, daß dieser Satz „den genauen Sinn des Bildes, das in Nostra Aetate" verwendet wird, richtig wiedergebe, nämlich, daß die Kirche „von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind, genährt wird" (56).

Die Bilder von der „Wurzel", von dem „Edel-

ölbaum", von den „wilden Schößlingen" werden bekanntlich von Paulus in Röm 11 zur Verhältnisbestimmung von Israel und der Kirche benutzt; Bea bemerkt dazu: „Die Angehörigen der nichtjüdischen Völker dagegen, die bisher ‚wilde Schößlinge' waren, das heißt ursprünglich nicht zum edlen und fruchtbaren Ölbaum gehörten ..., wurden in den fruchtbaren Ölbaum, das neue Volk Gottes, aufgepropft und bekamen ‚Anteil an dem reichen Saft des Ölbaums' ..., nämlich an den Verheißungen Gottes mit all ihren Früchten, die in Jahrhunderten mühsamer Vorbereitung herangereift waren" (57). Gerade auch diese Metaphorik, die Paulus in Röm 11 entwickelt und auf die Bea mit „Nostra Aetate" hinweist, bringt die geistliche Verbundenheit der Kirche mit dem Stamm Abrahams hervorragend zur Geltung.

Diese geistliche Verbundenheit der Kirche mit Israel zeigt sich für Bea besonders eklatant in der Übernahme der heiligen Schriften Israels, des sogenannten Alten Testaments, durch die Kirche. Er kommt darauf eingehend zu sprechen. Er verweist auf die Aussage von „Nostra Aetate", daß die Kirche „nicht vergessen kann, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing", und bemerkt: „Die Bücher des Alten Testaments behalten deshalb unvergänglichen Wert" (55); und weil eben die Kirche mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist, kann Bea von „Bindungen einer jahrtausendealten gemeinsamen Geschichte" sprechen, mit dem Kommentar dazu: „Die ganze Geschichte des Volkes Israel bis zur Ankunft Christi ist in der Tat die Geschichte der Vorbereitung der Kirche und betrifft somit jedes ihrer Glieder unmittelbar" (110).

Bea beantwortet anschließend die Frage: „Was ist das Alte Testament für die Christen?" (111–113); er stellt eingehend fest, daß die Christen fortwährend aus dem Alten Testament „leben und schöpfen" (114–118), und es besteht für ihn kein Zweifel, daß dadurch „ein großes Stück Wegstrecke für ein gemeinsames Gehen [von Juden und Christen] frei ist" und „sowohl Christen als Juden ... einander um so näher kommen und um so mehr imstande sein [werden], die gegenseitige Annäherung zu fördern, je mehr sie das Wort Gottes im Alten Testament in seinem ganzen Ausmaß und Reichtum, also hinsichtlich des Lebens des Menschen, seines Verhältnisses zu Gott und seines Heils vertiefen und *leben werden*" (118).

Von solchen Einblicken und Positionen aus kann Bea in seinem Buch sehr Substantielles zum Phänomen des Antisemitismus, zum Vorwurf des „Gottesmordes" gegen die Juden, zur angeblichen „Kollektivschuld" der Juden an der Kreuzigung Jesu und zur dauernden „Verwerfung" der Juden durch Gott sagen. Das kann im Rahmen dieses Kurzreferats nicht näher dargelegt werden. In dem wichtigen vierten Kapitel seines Buchs, überschrieben: „Das jüdische Volk und die Ereignisse der Passion Christi", kommt Bea zu folgendem Ergebnis (81f.):

1. „Man kann im Hinblick auf das Verbrechen des *Gottesmordes* nicht von der Schuldigkeit des Volkes sprechen." Zwar sei, meint Bea, „die Verurteilung und Hinrichtung Jesu an sich und *objektiv betrachtet* ein Verbrechen des Gottesmordes ...; denn Christus ist nach katholischer Lehre Gottmensch. Andererseits steht ebenfalls außer Zweifel, daß man ein Vergehen des Gottesmordes nur dem zurechnen kann, der es in klarer Erkenntnis der *gott*menschlichen Natur Christi begangen hat. Die entscheidende Frage ist: Hatten die Vorsteher des Hohen Rates und das Volk, das sich dazu verführen ließ, Jesu Todesurteil zu fordern, eine solche Erkenntnis?", nachdem doch „für einen Juden" die Gottheit Jesu „am schwierigsten zu begreifen war" (64f.). Man dürfte „nicht einmal den Vorstehern und der Volksschar, die am Prozeß Jesu unmittelbar teilgenommen haben, das Verbrechen des Gottesmordes im formalen Sinn ohne weiteres zur Last legen ... und dies noch weniger den Nichtdabeigewesenen, den über die ganze Welt Verstreuten, und am wenigsten jenen der späteren Jahrhunderte" (65).

2. Wo das Neue Testament ausdrücklich von der Verantwortung für die Kreuzigung Jesu spricht, bezieht es sich, wenn wir von 1 Thess 2, 14ff. absehen, entweder auf den Hohen Rat oder auf die Einwohner Jerusalems, niemals auf andere Städte. In diesen Fällen beruht die Verantwortung für die Hinrichtung Jesu niemals auf der bloßen Zugehörigkeit zum Volk, sondern auf der geistigen und moralischen Gemeinschaft mit der Obrigkeit von Jerusalem.

3. Die Strenge des Strafgerichts über Jerusalem (von Jesus angedroht) setzt weder voraus noch beweist sie, daß das Volk an der Kreuzigung Jesu kollektiv schuldig geworden sei. Jene Strenge erklärt sich in erster Linie durch die Tatsache, daß es sich um den Abschluß einer ganzen langen Geschichte des Widerstands und Ungehorsams gegen Gott und der Verbrechen handelte, die gegen seine Boten begangen worden sind. Sie erklärt sich ferner aus dem Umstand, daß jenes Gericht das *Vor-Bild* des Endgerichts ist. In ihm offenbart Gott seine Strenge der ganzen Menschheit zur Warnung.

Der Kardinal stellt mit Paulus fest, daß Gott sein Volk keineswegs verworfen hat, etwa wegen der Ablehnung Jesu oder des Evangeliums (vgl. 87). Gewiß, so stellt Bea fest, ist „das jüdische Volk nicht mehr das Volk im Sinn der *Heilsinstitution für die Menschheit*" (89). Der Grund dafür liege jedoch nicht darin, „daß es verstoßen wäre, sondern einfach darin, daß seine Aufgabe, das Kommen des Reiches Gottes vorzubereiten, mit der Ankunft Jesu und der Gründung der Kirche erfüllt ist... Das ‚Volk Gottes' des Neuen Testaments ist nicht mehr auf ein Volk begrenzt und vermehrt sich nicht mehr durch natürliche Fortpflanzung, sondern durch den Glauben. Dadurch wird das ‚Israel dem Fleische nach' aber keineswegs verleugnet. Vielmehr ‚sind die Gaben und die Berufung Gottes ohne Reue'. Israel bleibt von Gott geliebt um der Väter willen (vgl. Röm 11, 28f.)" (89).

Es ist letztlich überhaupt falsch, erkennt Bea, nach *historisch* Schuldigen am Kreuz Jesu zu suchen, weil das Neue Testament das Kreuz „als Zeichen der *universalen Liebe Gottes* aufscheinen" lasse (101), unter Hinweis auf die wichtigen Sätze in „Nostra Aetate": „Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden" (96).

Schließlich sollten wir nicht übersehen, was Bea zur Stellung Israels vor Gott, zur Situation des jüdischen Volkes im Heilsplan Gottes *nach* den Ereignissen der Passion Jesu zu sagen versucht hat (vgl. 92f.): „Dem jüdischen Volk verbleibt – und niemand vermag sie ihm zu rauben – die Ehre und Auszeichnung der Vergangenheit, daß in ihm das Werk der Erlösung vorbereitet wurde. Es bleibt auch die Tatsache, daß die Kirche in diesem Volk und auf Mitgliedern dieses Volkes gegründet wurde." Gewiß stellt die Kirche einen Neubeginn dar. „Doch dieser *Neubeginn* geht auf das Volk des Alten Bundes zurück", den guten Ölbaum, „dem die anderen Völker aufgepropft werden, um an den göttlichen Heilsverheißungen teilzuhaben, die Abraham und seiner Nachkommenschaft gemacht wurden. Diese Wahrheit bleibt durch alle Zeiten unabänderlich." Nochmals erinnert Bea in diesem Zusammenhang daran, daß die Juden „immer noch von Gott geliebt" sind um der Väter willen; „und es bleibt ihnen das Privileg, daß das Reich Gottes und das Evangelium an erster Stelle ihnen zukommt: ‚Primum Judaeo – zunächst für den Juden' (Röm 1, 16)." Der Kardinal erinnert mit „Nostra Aetate" an den „Tag", „der nur Gott bekannt ist" und an dem „alle Völker ins Reich Gottes eingetreten sind und so ganz Israel das Heil erlangen wird" (vgl. Röm 11, 25f.). Das Thema „Judenmission" wird von ihm nicht berührt.

Kardinal Bea versteht sein Buch als einen Kommentar zu „Nostra Aetate", also zu jenem Konzilsdekret, an dem er selbst entscheidend mitgearbeitet und das er in der Konzilsaula vertreten hat, so daß er wie niemand anderer in der Lage war, einen authentischen Kommentar zu ihm zu schreiben. Er kommentiert „Nostra Aetate" vor allem „im Licht der Heiligen Schrift" (11) – und als Bibliker war er dazu bestens disponiert. Er versteht sein Buch als ein primär für die Christen geschriebenes Buch (vgl. 16), damit *sie* endlich lernen, über ihren älteren Bruder, den Juden, gerecht zu denken. Er will mit seinem Buch nicht die Juden belehren.

Kardinal Bea empfindet das Dekret „Nostra Aetate" als einen „Meilenstein in der Geschichte der Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk" (7) und seine Annahme durch das Konzil als einen Vorgang von „säkularer Bedeutung" (80), weil mit ihm die Kirche mit „Riesenschritten ... ein verhältnismäßig neues Gebiet betreten hat" (12). Bea zitiert in seinem Buch

(129) einen kurzen Satz aus der Psalmenauslegung des heiligen Augustinus (In Ps. 54: PL 36, 630): „Fratrem odisti, et nescis". Kardinal Bea hat entscheidend mitgeholfen, daß wir Christen endlich unsere Ignorantia affectata dem Juden gegenüber aufgeben und im Juden, dem lang verhaßten, unseren älteren Bruder erkennen. *Franz Mußner*

[1] Text eines Referats beim Symposion zum 100. Geburtstag Kardinal Beas im römischen Einheitssekretariat vom 16.–20. Dezember 1981.

Machtdenken als Instrument der Ideologie

1971 wurde der damalige Botschafter der Bundesrepublik Deutschland in Luxemburg, Dr. Carl Lüders, als Gesandter und Stellvertreter des Botschafters – zunächst Helmut Allardt, später Ulrich Sahm – nach Moskau versetzt. Dort fand er im Diplomatischen Corps zwei grundverschiedene Meinungen über die Motive der sowjetischen Außenpolitik vor. Die Mehrheit war der Ansicht, daß die Außenpolitik der Sowjetunion sich grundsätzlich nicht von der des zaristischen Rußlands unterscheide und die marxistisch-leninistische Ideologie im besten Fall der propagandistischen Motivierung überzeugter Kommunisten diene. Andere Diplomaten, darunter nur sehr wenige aus dem westlichen Lager, wiesen der Ideologie eine vorrangige Rolle zu und waren der Meinung, sie bestimme letztlich für Partei und Staat die allgemeine und prinzipielle Ausrichtung der Außenpolitik. Außerdem lege die Ideologie den Rahmen der Strategie fest, mit der das Fernziel Weltrevolution angesteuert werde.

In seinem Buch „Breschnew denkt anders"[1] versucht Carl Lüders aus seiner Moskau-Erfahrung heraus eine Antwort auf die Frage zu geben, ob die Außenpolitik der Sowjetunion wie bei allen Großmächten der Geschichte vom Machtdenken bestimmt wird oder ob der Marxismus-Leninismus den Rahmen und die großen Linien der Außenpolitik bestimmt, wobei sich zusätzlich die Frage stellt, ob die Ideologie nicht auch noch die Leitschemata der Strategie festlegt, nach der das Fernziel Weltrevolution angesteuert wird. „Ein unglaublich aktuelles Thema" also, wie der Autor selbst schreibt, das in der Außenpolitik des Westens zu wenig Beachtung finde. Afghanistan, Polen, die fieberhafte Aufrüstung, das sind Ursachen, den Westmächten Angst und Schrecken einzujagen und sie nach entsprechenden politischen und strategischen Antworten suchen zu lassen. Doch die entscheidende Vorfrage nach den Motiven und Absichten der Sowjetführung wird vernachlässigt.

Hier setzt Carl Lüders an. Er unterstreicht dabei deutlich, daß es nicht in seiner Absicht liege, „en passant" eine richtige Gegenpolitik zu entwickeln oder Kritik an der sowjetischen Außenpolitik zu üben. Ihm geht es vielmehr darum, aufgrund seiner Erfahrungen als Gesandter in Moskau und seiner Analysen die sowjetische Außenpolitik in ihren Motiven nachvollziehbar zu machen. Er will zeigen, wie Breschnew denkt und daß er eventuell anders denkt, als der Westen meint, daß er denkt.

Zwei persönliche Erfahrungen hat Carl Lüders in seinen Moskauer Tagen gemacht, die sich nachträglich auch mit den Resultaten seiner Analyse decken. Die erste ist die beeindruckende Glaubensgewißheit, mit der die sowjetischen Funktionäre und überhaupt alle Kommunisten ihr eigenes sozialistisches System und seine Zukunft sehen. Dabei sind sie für das Argument des höheren Lebensstandards gar nicht ansprechbar. Der könne von Krisen erschüttert und zerstört werden. Wichtig allein sei das Fehlen von Wirtschaftskrisen, nicht das qualitativ reiche Warenangebot. Die zweite Erfahrung ist, daß die Angst vor einem Krieg in Rußland mindestens so groß ist wie im Westen und daß die Russen die These ablehnen, die USA würden nie einen Streit gegen die Sowjetunion vom Zaun brechen. Vielmehr fürchten sie, daß die Vereinigten Staaten, wenn sich der Sozialismus immer mehr ausbreite, die Konfrontation suchen werden.

Anschließend untersucht Carl Lüders das außenpolitische Denken bei Karl Marx, Lenin, Stalin, Chruschtschow und Breschnew (bis zum Ausgang der siebziger Jahre). Dabei wird klar, daß das Endziel und auch seine ideologische Untermauerung sich nicht verändert haben. Es ist nach wie vor die sozialistische Weltrevolution.

Geändert hat sich die Auffassung darüber, wie diese Revolution vonstatten geht. Sie wird nicht mehr als explosive Kettenreaktion von Weltrevolutionen gedacht, die von einem Land auf das andere überspringt, sondern als langfristiger, nach den Ländern und Gegebenheiten verschiedener historischer Prozeß. Dabei ist es nicht die Aufgabe der Sowjetunion, ihre Macht als Walze einzusetzen. Sie ist noch keine Weltmacht, kann sich eine offene Konfrontation mit den USA nicht leisten. Deshalb setzt sie je nach der Situation auf friedliche Koexistenz oder auf brutale Niederschlagung konterrevolutionärer Bewegungen.

Machtdenken ist nach Carl Lüders in der sowjetischen Außenpolitik nur ein Mittel zum Zweck, der nach wie vor die kommunistische Weltrevolution und die klassenlose Gesellschaft ist. Dieses Ziel wird um so unbeirrbarer verfolgt, als der Marxismus-Leninismus diese Weltrevolution als eine sich aus den „Gesetzen" der Geschichte ergebende Notwendigkeit ansieht. Lediglich in der Strategie und der Taktik zur Erreichung dieses Ziels sind Korrekturen vorgenommen worden. Grundprinzip ist die Vermeidung eines Konflikts mit den USA, der – obschon die Sowjetunion trotz aller wirtschaftlicher Pannen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt mächtiger geworden ist – in der augenblicklichen Konstellation zuungunsten der Sowjetunion ausgehen müßte. Deshalb muß die Taktik elastisch sein. Friedliche Koexistenz dort, wo die Konfrontation mit den USA unausweichlich wäre; Härte im direkten Einflußfeld der UdSSR, das heißt dort, wo ein Freundschafts- und Verteidigungsbündnis mit Sowjetrußland besteht; progressives Fußfassen in der Dritten Welt auf dem Umweg über verbündete sozialistische Staaten.

Die friedliche Koexistenz ist nach Carl Lüders eine augenblickliche Lebensnotwendigkeit der UdSSR, die sich durch die Außenpolitik Reagan-Haig ernsthaft bedroht fühle. Denn auch ein lokalisierter, auf Europa beschränkter Konflikt mit den USA würde die Sowjetunion als europäische Nation in der schwächeren Position finden. Sowjetrußland hat ein vitales Interesse an der Erhaltung des Weltfriedens, weil es subjektiv davon überzeugt ist (ob das ein objektiver Irrtum ist, spielt keine Rolle), daß es mit naturwissenschaftlicher Notwendigkeit als letztlicher Sieger hervorgehen wird. Mithin ist auch die UdSSR vital daran interessiert, mit den Amerikanern ins Gespräch zu kommen und ein Arrangement zu finden.

Da diese Koexistenz aber von beiden Seiten aus gesehen nur eine machtgeschützte sein kann, kommt dem NATO-Doppelbeschluß nach wie vor eine enorme Bedeutung zu. Die Sowjetführung weiß, daß die Regierung Schmidt-Genscher mit der Verwirklichung beider Teile des NATO-Doppelbeschlusses steht und fällt. Das hat der deutsche Bundeskanzler deutlich gesagt. Sie wissen auch, daß eine Ablösung der Regierung Schmidt in dieser Hinsicht keine Lösung bringen wird, weil eine CDU/CSU-FDP-Koalition in diesem Punkt noch unnachgiebiger wäre.

Welcher andere Weg bleibt der UdSSR noch offen, um dem Endziel näher zu kommen, ohne durch einen Konflikt mit den USA den Bestand Sowjetrußlands selbst in Gefahr zu bringen? Ohne daß Carl Lüders die gesamte Friedensbewegung auf eine getarnt von Moskau ferngelenkte kommunistische Initiative zurückführt, da „gerade in einer freiheitlichen Demokratie die inneren Widersprüche zwischen Abschreckung und Atomrüstung aufbrechen" mußten, sieht er doch in dieser Protestbewegung ein den Russen höchstwillkommenes Instrument. Lüders geht davon aus, daß der Kreml weiß, daß er „bei aller Kompromißwilligkeit den überzogenen Forderungen der amerikanischen Seite voraussichtlich nicht entsprechen kann". Daran könne die Regierung Schmidt-Genscher im Interesse des Zusammenhalts des Bündnisses auch nicht viel ändern.

In dieser Situation werde es für Moskau darauf ankommen, „Vorschläge zu machen, die einen mehrheitlich positiven Widerhall in der deutschen SPD finden, mag auch die amerikanische Regierung (und vielleicht die Bundesregierung) die sowjetischen Zugeständnisse hinsichtlich eines Teilabbaus der SS 20 für nicht ausreichend ansehen. In dieser Situation wird sehr viel von der Rolle des Parteivorsitzenden Willy Brandt abhängen. Ich möchte nicht ausschließen, daß Breschnew dann mit einem grundsätzlichen Beschluß der SPD rechnet, die den Amerikanern die Zustimmung zur Stationierung im Bundesgebiet entzieht, falls sie das russische Vertragsangebot nicht annehmen." Daß es darüber zum Sturz der Bundesre-

gierung kommen kann, hält Lüders nicht für unmöglich, auch nicht die Eventualität einer neuen Koalitionsregierung CDU/FDP und einer härteren proamerikanischen Haltung. Aber gerade hier sieht er das sowjetrussische Kalkül. Er schließt nicht aus, daß der Kreml einer SPD, „die geschlossen mit der inzwischen erheblich verbreiterten Protest-Bewegung operiert", eine Chance gibt, die absolute Majorität zu erringen.

Das möge vielen als eine weithergeholte Spekulation erscheinen, doch die außenpolitischen Schachspieler im Kreml dächten weit, „weiter jedenfalls als westliche Parteipolitiker, die nur von der Hand in den Mund leben". Klar und deutlich gibt anschließend Carl Lüders zu verstehen, daß Marxisten-Leninisten sowjetischer Prägung in der Situation des Westens keine Sekunde zögern würden, den Weg der Nachrüstung zu beschreiten.

Obwohl der Autor nicht von seinem Vorsatz abweicht, nur das außenpolitische Denken des Kreml nachzuvollziehen und keine Gegenpolitik zu entwerfen, stellt er sich doch am Schluß die brennende und angstvolle Frage nach Krieg und Frieden. Er ist der Meinung, daß es in diesem Jahrhundert zu keinem Umsturz in Ost oder West kommen werde. Wenn das doch der Fall sei, dann würden nicht die Mittelstreckenraketen in Europa zum Zusammenbruch führen. Es würde eher „ein west-östliches Wettrennen geben, wer zuerst den im eigenen System üppig wuchernden Krisen und chaotischen Zersetzungs-Erscheinungen erliegt". *Fernand Hoffmann*

[1] Carl H. Lüders, Breschnew denkt anders. Ideologie und Machtdenken in der Außen- und Sicherheitspolitik der Sowjetunion. Baden-Baden: Nomos 1981. 113 S. Kart. 12,80.

Fernsehen lernen

Seit es Massenmedien gibt, schwankt die öffentliche Meinung in der Beurteilung ihrer Wirkungen zwischen Hoffnung und Befürchtung. Das begann mit der Entstehung des Pressewesens; es setzte sich fort, als der Film erfunden wurde; Befürchtungen und Hoffnungen wurden intensiver, als mit dem Fernsehen ein audiovisuelles Medium zum Einzug in nahezu alle Familien ansetzte; in der Gegenwart schließlich sind es die neuen Medien, die die alte Diskussion noch einmal zuspitzen.

Als das Fernsehen seinen Siegeszug begann, herrschte bei der Mehrzahl der Pädagogen Aversion und pädagogische Entrüstung. Die Rede vom Fernsehen als „geheimen Miterzieher" kennzeichnet die damalige Irritation der Pädagogen angesichts des Neuen, das in die Familie, aber auch die pädagogische Provinz einbrach. Gewiß gab es und gibt es auch heute noch gute Gründe für die Abneigung gegen das Fernsehen; hier jedoch soll es nur um die Feststellung gehen, daß der damalige kulturkritische Pessimismus gegenüber dem neuen technischen Massenmedium, der sich selbst pädagogisch verstand, tatsächlich der notwendigen pädagogischen Auseinandersetzung mehr hinderlich als förderlich war.

Ende der sechziger Jahre änderte sich die Situation nahezu schlagartig. An die Stelle des kulturkritischen Pessimismus trat bildungspolitischer Optimismus. Was bisher Stein des Anstoßes war, insbesondere bei den „Gebildeten", nämlich Massenmedium zu sein, wurde in den Augen der bildungspolitisch Engagierten nun zum entscheidenden Vorzug des Fernsehens. Es sollte helfen, Chancengleichheit zu verwirklichen. Die bildungspolitischen Hoffnungen waren jedoch nicht besser begründet als die kulturpolitischen Befürchtungen, und auch sie standen einer ernsthaften pädagogischen Auseinandersetzung eher im Weg.

Inzwischen ist das Pendel wieder zurückgeschwungen; heute dominieren wieder die Befürchtungen. Symptomatisch dafür ist etwa Marie Winns Buch „Die Droge im Wohnzimmer" (Reinbek 1979), auf dessen Titelseite bereits die Quintessenz der Autorin zu lesen ist, daß Fernsehen für die kindliche Psyche Gift sei und es deshalb nur ein Gegenmittel gebe: Abschalten. Und die Überschrift des ersten Kapitels lautet: „Es kommt nicht darauf an, *was* man sieht." Ein Fernsehen mit Gewinn taucht bei ihr also nicht einmal mehr als Möglichkeit auf, weil nach Winns

Meinung das gesamte „Kraftfeld von Einflüssen, welches angeblich imstande ist, seine Folgen zu mildern", nämlich „Heim und Familienleben" durch das Fernsehen verändert worden sind (159).

Die erziehungswissenschaftliche Aufarbeitung der Medienproblematik aber steht immer noch aus. Die wichtigsten einschlägigen Arbeiten dürften auch heute noch jene Paul Heimanns sein, obwohl dieser bereits 1967 verstorben ist. Dabei liegt die Bedeutung der Medien für das Welt- und Selbstverständnis der Heranwachsenden auf der Hand: Wenn Erziehung und Bildung wesentlich mit dem Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit (Gott, Natur und Menschenwelt, wie Peter Petersen sagte) zu tun haben, dann muß sich die Pädagogik, die praktische wie die theoretische, der Tatsache stellen, daß dieses Verhältnis zunehmend ein nur indirektes und mittelbares ist, eben ein durch Medien vermitteltes. Die Pädagogik muß fragen, was diese Umakzentuierung des Wirklichkeitsbezugs, die formale und inhaltliche Aspekte hat, für den Erziehungsprozeß bedeutet, zum Beispiel welche Bedeutung die Vorliebe der Medien für die defizitären Strukturen unserer Lebenswelt hat.

Nun ist zwar im letzten Jahrzehnt eine Fülle von Publikationen erschienen, die sich selbst als medienpädagogische verstehen; nur ein kleiner Teil von ihnen geht jedoch tatsächlich von einem pädagogischen Ansatz aus. Wenn man von den vielen ideologisch orientierten Veröffentlichungen marxistischer Provenienz einmal absieht, läßt sich die Mehrzahl der verbleibenden Titel am ehesten als medienkundlich klassifizieren. Ihren medien*pädagogischen* Anspruch hingegen lösen sie nicht ein.

Symptomatisch dafür ist etwa die Schrift „Praxis der Fernseherziehung in Kindergarten, Hort, Heim und Familie" von Martin Furian und Monika Maurer (Heidelberg 1978). Im Vorwort heißt es, daß die versprochenen „konkreten Anregungen für die praktische Erziehungsarbeit" nicht möglich sind „ohne ein Mindestmaß an theoretischen Grundlagen". Die Grundlagen, die geboten werden, sind jedoch ausschließlich medien- bzw. kommunikationstheoretischer Art. Für medienpädagogische Argumentation kann doch aber pädagogische Theorie nicht weniger grundlegend sein als Medientheorie!

Eine bemerkenswerte Ausnahme innerhalb der in jüngerer Zeit erschienenen Literatur stellt die Arbeit von Rüdiger Funiok dar: „Fernsehen lernen. Eine Herausforderung an die Pädagogik"[1]. Der Autor, zu dessen wichtigsten Gewährsleuten der erwähnte Paul Heimann gehört, arbeitet zunächst „Erziehungswissenschaftliche Aspekte der Medienpädagogik" (6–110) heraus und setzt sich zugleich ebenso kritisch wie fundiert mit deren derzeit vorherrschenden Richtungen auseinander. Er stellt auf diese Weise heraus, daß für ihn die Medienpädagogik von pädagogischen Fragestellungen auszugehen hat, und betont zugleich, daß die Erziehungswissenschaft ihrerseits die Existenz der Massenmedien nicht ignorieren darf, denn diese „stellen eine Grunddimension von Erziehung und Bildung dar".

Dennoch wird das Fernsehen (als Institution, als Programmangebot, als Tätigkeit) nicht einfach über den pädagogischen Leisten geschlagen. Nachdem der Autor sich von jenen abgesetzt hat, die ohne pädagogische Theorie auskommen zu können meinen, distanziert er sich im zweiten Kapitel (111–234) von den pädagogischen Autoren, die die Medien- bzw. Kommunikationswissenschaft entweder ignorieren oder sie zu vereinnahmen trachten. Er tut das, indem er die Medienpädagogik auch fachwissenschaftlich zu fundieren unternimmt, d. h. den Beitrag von Kommunikations- und Publizistikwissenschaft als deren „fachwissenschaftliche Determinanten" herausarbeitet. In diesem Teil der Arbeit werden auch die verschiedenen Theorieansätze dieser Wissenschaften dargestellt und kritisch gewürdigt.

Im dritten Kapitel (235–346) erörtert Funiok „die konkreten Aufgabenstellungen der Medienpädagogik"; festgemacht werden sie an den „wichtigsten Adressatengruppen und Lebenssituationen, in denen und auf die hin Medienpädagogik praktisch werden muß". Stichworte sind hier: Universität, Schule, Erwachsenenbildung, Familie, Freizeit, Publizistik. Auch dieses Kapitel bietet wieder eine kritische Bestandsaufnahme vorhandener Ansätze.

Das vierte Kapitel schließlich (347–435) diskutiert „Grundzüge einer an der ›Wirklichkeitsvermittlung durch Medien‹ orientierten Fernseherziehung Erwachsener". Der Autor geht nochmals

auf einige bereits herausgearbeitete Grundfragen ein, vor allem auf „Eigenheiten und Probleme massenmedialer Wirklichkeitsvermittlung", und versucht, stärker als in den anderen Kapiteln, diese Fragen eigenständig weiterzudenken. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (436–473) beschließt das Buch.

Funioks Schrift ist von ihrem Ansatz her eine Literaturarbeit. Doch hat der Autor die vorliegende Literatur nicht nur zusammentragend referiert, er ist mit ihrer Hilfe gründlich und umfassend in die medienpädagogische Problematik und deren Komplexität eingedrungen. Zudem ist er in der Lage, die vielfach konkurrierenden wissenschaftlichen Ansätze und deren Ergebnisse sowohl kritisch zu würdigen als auch zu systematisieren. Zwar ist es unumgänglich, auch in einem umfangreichen Werk wie diesem, daß viele Aspekte nur relativ knapp dargestellt werden können, doch ist die Darstellung immer präzise und im wesentlichen auch erschöpfend.

Für den mit der medienpädagogischen Konzeptionsproblematik nicht Vertrauten gibt das Buch eine inhaltlich vorzügliche, überdies gut lesbare Einführung, zugleich einen fundierten Überblick über den Stand der Diskussion. Für den „Experten" hingegen ist es ein überaus anregendes Buch, da der Autor das reichhaltige Arsenal der Argumente, die in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion vertreten werden, nicht nur referiert und strukturiert, vielmehr einige wichtige Argumentationsansätze produktiv weiterdenkt. Er vertritt also zugleich durchaus eigenständige Positionen; zum Beispiel legt er besonderen Wert auf kommunikationsethische Fragestellungen.

So wichtig das Durchdenken solcher Fragen ist, nicht zuletzt deshalb, weil das rasante Wachstum der Fernsehanstalten ebenso wie der gegenwärtige Zustand unserer Gesellschaft hier ein Defizit haben entstehen lassen, so dürfte doch an dieser Stelle eine wissenschaftstheoretische Ungereimtheit in der Position des Autors liegen. Wenn er Erziehungs- wie Kommunikationswissenschaft als „empirische Sozialwissenschaften" versteht (223), zugleich aber die Wichtigkeit einer Werterziehung wie einer Kommunikationsethik betont, wird dann nicht die Auseinandersetzung mit dieser Dimension von Erziehung und Kommunikation per definitionem als nichtwissenschaftlich erklärt? Denn empirische Sozialwissenschaft kann doch nur etwas über die faktische Geltung, nicht aber über die Begründung von Werten und Normen aussagen. *Rainald Merkert*

[1] Rüdiger Funiok: Fernsehen lernen – eine Herausforderung an die Pädagogik. Theorie und Praxis der Fernseherziehung. München: Saur 1981. XVIII, 473 S. (Minerva Publikationen.) Kart. 55,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche und Theologie

HELBLING, Hanno: *Politik der Päpste.* Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978. Frankfurt: Ullstein 1981. 220 S. Lw. 38,–.

Der Verfasser, Leiter des Feuilletons der Neuen Zürcher Zeitung, hat sich durch seine regelmäßige Berichterstattung über kirchliche Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als vorzüglicher Kenner kirchlicher und vor allem vatikanischer Vorgänge ausgewiesen. Er ist sich auch bewußt, daß für das Verständnis der Außenpolitik der Päpste politische Maßstäbe nicht ausreichen. Hier geht es um die Spannung zwischen der von der Kirche beanspruchten Mitverantwortung für die Welt und ihrem primär geistlichen Auftrag, um die Frage, „wie weit vatikanische Politik eine Politik sui generis sei, nicht vergleichbar der Politik eines Staates" (56). Wenn die letzten Päpste versucht haben, politisch-soziale Tendenzen zur Geltung zu bringen, dann nicht im Dienst irgendeiner politischen Macht und auch nicht mehr im ideologischen Widerspruch zu allen Bewegungen der Neuzeit, sondern „aus dem Wunsch, daß der Welt die katholische Lehre als Wegweiser glaubwürdig sei oder werde" (84) – wobei in diesem Bereich den Päpsten ähnliche Fehleinschätzungen unterlaufen können wie „weltlichen" Politikern auch.

Der Tod Papst Pius' XII. im Jahr 1958 wurde allgemein als ein kirchengeschichtlicher Einschnitt, als das Ende einer Epoche betrachtet. Es ist daher sinnvoll, wenn Helbling seine Untersuchungen mit diesem Zeitpunkt beginnt und die Auseinandersetzung mit Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus unter den Päpsten Pius XI. und Pius XII. einleitend als „Vorgeschichte" zusammenfaßt. Auf der anderen Seite läßt sich über die Zeit nach dem Tod Papst Pauls VI. im Jahr 1978 noch kein Urteil fällen. So umfaßt das Buch die Pontifikate Johannes' XXIII. und Pauls VI., also die Zeit, die durch das Zweite Vatikanische Konzil und dessen Beschlüsse und Optionen geprägt war. In fünf Kapiteln behandelt Helbling die großen Tätigkeitsbereiche vatikanischer Außenpolitik: Das Heilige Land, das jüdische Volk und den Staat Israel, die Dritte Welt, die in dieser Zeit in den „ersten Rang" (63) rückt, die Ostpolitik, die Sorge um Italien, das sich in diesem Zeitraum zunehmend von der politischen Führung des Vatikans emanzipiert, und schließlich die Suche nach Wegen zum Frieden. Im ganzen stellt er eine überraschende Kontinuität fest: „Die Veränderungen der vatikanischen Position gegenüber einer Reihe von Weltproblemen sind in den letzten Jahren überschätzt, die Konstanten sind unterschätzt worden" (7).

Die Quellenlage zu dieser Epoche ist außerordentlich schwierig. Die Archive sind noch nicht zugänglich, die veröffentlichten Dokumente höchst unvollständig und weit verstreut, die Darstellungen und Analysen nur schwer überprüfbar. Helbling ist daher in seinem Urteil außerordentlich vorsichtig; oft wird nur zwischen den Zeilen erkennbar, wie er die Dinge bewertet. Er ist sich bewußt, daß er in vielen Dingen nur ein Fragment zustande bringen kann. Er vermeidet den Fehler vieler anderer, die behaupten, wo nur Vermutungen möglich sind. Er will auch keine vorgefaßte These beweisen, sondern sucht die Vorgänge nüchtern zu erfassen und zu verstehen. Das Ergebnis ist eine sachkundige, differenzierte Analyse, auf die man sich dort, wo sie Tatsachen, Vorgänge und Entwicklungen darstellt, Punkt für Punkt verlassen kann. *W. Seibel SJ*

GÖSSMANN, Elisabeth: *Die streitbaren Schwestern.* Was will die Feministische Theologie? Freiburg: Herder 1981. 141 S. (Herderbücherei. 879.) Kart. 6,90.

In der feministischen Theologie, wie sie in den sechziger Jahren in Europa begann und sich in den siebziger Jahren in den USA entfaltete, lassen sich zwei Elemente beobachten: Einmal eine religiös-soziale Bewegung, deren Ziel die Befreiung der Frau ist, dann eine theologische Frauenfor-

schung, die die Stellung der Frau in den verschiedenen Epochen der christlichen Geschichte zu erhellen sucht. Elisabeth Gössmann, die sich schon in den sechziger Jahren mehrfach zu diesem Thema äußerte, legt den Schwerpunkt ihres Buchs auf die theologische Frauenforschung. Sie will über deren Motive, Themen und Ergebnisse kritisch informieren.

Nach zwei ersten Kapiteln, die den Begriff der feministischen Theologie klären und die religionsgeschichtliche und psychologische Herausforderung durch den Feminismus darlegen, geht die Autorin historisch vor: In dem Kapitel über die Exegese widerlegt sie die landläufige Ansicht – die unverständlicherweise auch in dem vom Verlag zu verantwortenden Werbevorwort vertreten wird –, im Neuen Testament gebe es eine Zurücksetzung der Frauen. Es werde kaum je bezweifelt, „daß in den Evangelien Frauendiskriminierung nicht vorkommt", ja man müsse von einer ausgesprochen „frauenfreundlichen Haltung der Evangelien" (50) und von einem „Ethos der Gleichheit" (64) in den Jesustraditionen und in der urchristlichen Gemeinde sprechen. Das nächste Kapitel befaßt sich mit der „vielschichtigen" (77) Frage nach dem Antifeminismus der Kirchenväter, das folgende mit der „seltsamen Verwobenheit von Gleichheitsdenken und Hierarchiemodell" (86) im Mittelalter. Die Ausführungen über die „religiös motivierte Geschichte der Frauen in der frühen Neuzeit" (89) behandeln die Hexenverfolgungen, die Veränderungen des Frauenlebens in der Reformation und die „expansive Frauenaktivität" (89) in der gegenreformatorischen Kirche. Im letzten, der derzeitigen feministischen Theologie gewidmeten Kapitel kommen zur Sprache die Neuinterpretation der Mariologie, die Frage der Teilhabe am kirchlichen Amt und die Probleme einer feministisch-theologischen Ethik im Blick auf das Ziel eines hierarchiefreien Verhältnisses der Geschlechter.

Das Buch ist der erste Forschungsbericht über die feministische Theologie, den wir besitzen. Es informiert umfassend, nicht zuletzt durch die zahlreichen Literaturhinweise in den Anmerkungen. In ihrem Urteil bleibt die Autorin abwägend und differenzierend. Sie lehnt extreme Positionen ab und vermeidet bei der Darlegung der Geschichte des Frauenbildes jede Übertragung heutigen weiblichen Selbstbewußtseins auf frühere Epochen. Sie bemüht sich dabei um eine Sprache, die die heutigen Verantwortlichen in den kirchlichen Ämtern einlädt, „mit Frauen gemeinsam das überkommene Erbe zu bedenken und Stellung dazu zu nehmen" (83). Obwohl sie über polemische Auseinandersetzungen berichten muß, enthält sie sich selbst jeder Polemik – geradezu ein Modell, wie kritische und umstrittene Themen der Theologie heute behandelt werden sollten.

W. Seibel SJ

Weger, Karl-Heinz: *Vom Elend des kritischen Rationalismus.* Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert. Regensburg: Pustet 1981. 118 S. Kart. 14,80.

Weger, Karl-Heinz: *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes.* Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. Köln: Styria 1981. 248 S. Lw. 34.–.

Das erste Büchlein ist so etwas wie ein Paralipomenon zu der zweiten systematischen Schrift, die nun dem Leser bietet, was der Verfasser seit längerem seinen Hörern an der Münchener Hochschule für Philosophie über die „anthropologischen Voraussetzungen der Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Religionskritik" vorgetragen hat. Die Hauptlinie der Albert-Auseinandersetzung ist den Lesern dieser Zeitschrift durch die Zusammenfassung des Autors in dieser Zeitschrift bekannt (Gott im Denken Hans Alberts: 199, 1981, 448–458). Kap. 1 skizziert die Voraussetzungen bei ihm, zulaufend auf das Hauptargument grundsätzlichen Fallibilismus: Gott eine Hypothese, zu der man durch illegitimen Frageabbruch kommt, so nutzlos wie (weil) unwiderleglich. Kap. 2 gilt den Denkfehlern dieser Position, indem es zwischen Grund und Ursache, Ursache und Bedingung der Möglichkeit unterscheidet und hilfreiche Klärungen zur angeblichen „Erpressung durch die einzige Alternative" vorlegt. Kap. 3 gibt dann die positive Begründung des Glaubens an Gott vor der Vernunft und aus der Rechtfertigung des Herzens, wie sie ausführlicher das zweite Buch bietet. – Vielleicht findet mancher die Sprache mitunter zu salopp, auch zu harsch. (Und hat Albert mit dem S. 34 Zitierten – gegen Buri – bloß unrecht?) Doch ist

Albert seinerseits ja nicht zimperlich in der Polemik, und besonders das Niveau seiner Kirchenkritik läßt den Zorn des Theologen verstehen.

Deutliche Worte (gleich eingangs an Rezensenten) fehlen auch im größeren Werk nicht, aber sie werden gleichsam mit einem Augenzwinkern zum eingeladenen Leser gesprochen. Von der Frage nach dem Menschen aus führt der Gang des Gedankens zur Schwierigkeit von Weltanschauung heute („in einer Gemengelage von verschiedenen Katechismen" – Gehlen-Zitat 63). Der Dynamik menschlicher Geistigkeit auf end-gültiges Glück hin steht der auf unterschiedlichen Niveaus vertretene Agnostizismus gegenüber (Kap. 5, besonders Albert). Bei dieser Situation setzt ein geistesgeschichtlicher Rück- und Durchblick an: von der Aufklärung über den klassischen Atheismus (Feuerbach, Marx, Freud) zu neueren Positionen (mit einem eigenen Abschnitt zur Frage „Schöpfung oder Evolution", die zwar für heutige Theologie so nicht mehr besteht, doch leider immer noch für viele Gläubige, ob selbst Naturwissenschaftler oder auch nur populär unterrichtet). Verbindet sich bislang schon das Referat immer wieder mit klärenden Stellungnahmen, so folgt nun in Kap. 9 unter dem Garaudy-Motto „Mein Durst beweist nicht die Quelle" eine grundsätzliche Erörterung der allgemeinen Strukturen des Atheismus auf dem „Boden" von Wissenschaft und Fortschritt sowie der gegenwärtigen Situation, da man weniger gegen- (oder mit-) einander disputiert als vielmehr sich wechselseitig auslegt (mit dem Anspruch, den anderen besser zu verstehen als der sich selbst). Vor diesem Hintergrund deckt Kap. 10 das Ungenügen des Atheismus auf: mit einer Diskussion der Beweislast, mit dem Erweis von dessen Glaubenscharakter und der Infragestellung von Vernunft- und Wissenschaftsgläubigkeit überhaupt (die ja keineswegs so abgetan sind, wie man oft liest, wenn sie sich heute auch oft anders äußern), mit dem Hinweis auf die Sinnfrage vor allem, das Thema Angst und schließlich mit einer erfrischenden Rückfrage zu der alten These, es sei „mannhafter", ohne Gott leben zu wollen.

Damit sind wir beim Schlußkapitel (11) angekommen: Gotteserfahrung heute. Es will nicht die „natürliche Gotteslehre" ersetzen (dazu – wie zu allen Kapiteln – Titel weiterführender Literatur im Anhang), sondern nur eine erste Reflexion bieten (wobei „erste" freilich im doppelten Sinn gelesen werden darf, ist doch die metaphysische Gotteslehre stets sekundär). Gott: kein Gegenstand, über den man „Existenzbehauptungen" aufstellt, sondern „die nachträgliche Benennung einer Erfahrung" (209), in der es allerdings um Wirklichkeit geht, der Transzendenzerfahrung in den verschiedensten (eigentlich allen) Vollzügen des Menschen. Das Motto des Kapitels stammt von dem prägenden Inspirator des Buchs, K. Rahner: „Es waltet in jedem Leben ein Unsagbares: das Geheimnis." So plädiert Weger für die Rechtfertigung des Herzens, also getrosten Mut zum Sinn des Lebens und zum Engagement dafür, wie die Menschen es immer schon befürworten und leben. Am Ende des Buchs wie schon des 4. Kapitels (und am Schluß auch der ersten Schrift) die Erinnerung an ein Dialogfragment H. v. Hofmannsthals, in dem zwei Tänzerinnen über eine Insel des Glücks „ohne den Stachel der Hoffnung" sprechen, von der man ihnen erzählt hat. Läßt sich das durch Übersteigerung unserer – endlichen – Phantasiekraft erklären? „Wie eine glühende Kohle wird das brennen in mir ...", sagt die eine. Hier aber geht es um mehr als eine Märcheninsel. *J. Splett*

Exeler, Adolf: *Muß die Kirche die Jugend verlieren?* Freiburg: Herder 1981. 72 S. Kart. 9,80.

Aufgeschreckt durch den „Kollaps des Kirchgangs" (P. M. Zulehner), der sich bei der jungen Generation Anfang der siebziger Jahre vollzog, wird immer bedrängender die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jugend und Kirche gestellt. Die jüngste Antwort, verfaßt von A. Exeler, Pastoraltheologe an der Universität Münster, geht auf Rundfunkvorträge zurück, die im Herbst 1980 gehalten wurden. Es werden drei Problemkreise behandelt: die Bedeutung der Jugend für die Lebendigkeit der Kirche, Gottesdienst für junge Menschen, Flucht in das soziale Engagement. Aus einer eher systematischen Überlegung zur Jugendpastoral wurden demnach die Grundfrage und zwei konkrete Lebensbereiche ausgewählt. In der Grundfrage plädiert Exeler für „eine Kooperation der Generationen in der Weise, daß die verschiedenen Generationen sich gegenseitig mit ihrem jeweiligen Charisma, mit ihrer spezifi-

schen Gnadengabe helfen" (22). Damit wird eine grundsätzliche Option auf Einheit ausgesprochen. Offen bleibt, ob dieses Verhältnis dann als Integration, als (in der Zeit offene) Assimilation oder gar als Solidarität in unterschiedlich organisierten, pluralistischen Lebensräumen bestimmt wird. Welches (theologisch begründete) Bild von Gemeinde kommt darin zum Zug?

Dieses von Exeler akzeptierte Grundmuster wird dann erneut exemplifiziert in den Bereich Liturgie und Diakonie. Beim Gottesdienst wird für ein Miteinander der Generationen plädiert (48), im sozialen Engagement für ein Miteinander der Christen in allen Kontinenten (63). Leider wird in diesem dritten Kapitel etwas undifferenziert von „der Kirche" gesprochen.

Eine andere Frage bewegt Exeler: Warum man in der Bundesrepublik Texte aus Rom nicht ernst nehme. Er vermutet, „man möchte in Ruhe gelassen werden" (24). Er vergißt dabei, daß nicht wenige, die heute an der Nichtbeachtung Anstoß nehmen, noch vor nicht allzu langer Zeit solche römischen Verlautbarungen nicht gerade empfahlen.

Insgesamt aber lebt das Bändchen vom Geist des Verständnisses für junge Menschen und vom Geist der Verständigung. Es plädiert überzeugend für den Dialog und ermutigt alle, miteinander als weltweite Kirche einen (neuen) Weg in die Zukunft zu suchen.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Eduard J. M. Kroker, Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein und Honorarprofessor an der Universität Frankfurt, untersucht das neue chinesische Ehegesetz, das am 1. Januar 1981 in Kraft getreten ist. Auf dem Hintergrund der gegenwärtigen innenpolitischen Situation schildert er die Lage von Ehe und Familie in der Volksrepublik China.

Was meint die Bibel, wenn sie vom Frieden spricht, und lassen sich daraus im Hinblick auf die heutigen Erwartungen Folgerungen ziehen? Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Wien, versucht eine Antwort.

Erwin Mock befaßt sich mit dem Friedensproblem in der Sicht der Gegenwart. Er fragt, wo die Möglichkeiten und die Aufgaben der Kirche liegen und welche Wege zum Frieden sie aufzeigen kann.

„Freiheit" gehört von Anfang an zu den zentralen politischen Begriffen Europas. Wolfgang Bergsdorf gibt einen Überblick über die Problem- und Bedeutungsgeschichte und arbeitet die Unterschiede des Freiheitsverständnisses in den heutigen politischen Auseinandersetzungen heraus.

Das dramatische und erzählerische Werk Carl Zuckmayers hatte einen solchen Erfolg, daß die Gedichte zu wenig Aufmerksamkeit fanden. M. Norberta Hoffmann hebt ihre Bedeutung hervor und zeigt, wie hier eine Stimme der Menschlichkeit laut wird.

Vollbeschäftigung

In den fünfziger Jahren und noch bis in die sechziger Jahre hinein waren wir überzeugt, in unserem wirtschaftspolitischen Werkzeugkasten lägen alle Instrumente bereit, die wir brauchen, um ständige Vollbeschäftigung zu sichern. Was uns Sorge machte, war nicht die Arbeitslosigkeit, sondern die Überbeschäftigung; auf sie glaubten wir als einen Dauerzustand uns einrichten zu müssen; darum riefen wir die ausländischen Arbeitskräfte herbei. Rasch hat diese Besorgnis sich als unbegründet erwiesen. Nach unserer heutigen Einsicht droht nicht die Überbeschäftigung, sondern ganz im Gegenteil Mangel an Beschäftigung, ein hohes und immer steigendes Maß von Arbeits- und Erwerbslosigkeit zum Dauerzustand zu werden. Überdies erweisen die vor noch gar nicht langer Zeit mit Erfolg angewandten beschäftigungspolitischen Maßnahmen, vor allem die der Wirtschaft in den verschiedensten Formen verabreichten finanziellen „Spritzen" und ganz allgemein die Billiggeld-Politik sich heute als immer weniger wirksam; dafür machen sich die mit ihnen verbundenen Nachteile und schädlichen Spätfolgen immer deutlicher und unangenehmer bemerkbar. So herrscht unter unseren Politikern leidenschaftlicher Meinungsstreit, und die öffentliche Meinung wird in ihn hineingerissen und durch ihn aufgewühlt. Die einen fordern gebieterisch, entschlossen auf die einstmals so erfolgreichen Maßnahmen zurückzugreifen; sie würden sich, wenn nur entschieden genug angewandt, auch heute wieder erfolgreich erweisen. Die anderen lehnen sie ebenso entschieden ab; diese Waffen seien ein für allemal stumpf geworden; von ihnen heute noch Gebrauch zu machen, könne nur schweren Schaden anrichten.

Welche der beiden streitenden Meinungen zutrifft, ist hier nicht zu entscheiden. Mit voller Sicherheit läßt dieser Streit sich überhaupt nicht entscheiden. Da aber die hier im Streit liegenden Meinungen mit handfesten materiellen Interessen verknüpft sind, verführt das Wunschdenken dazu, der eigenen Meinung unumstößliche Gewißheit zuzuschreiben und dem Gegner für seine andere Meinung sogar den guten Glauben abzusprechen. Diese vermeintliche unumstößliche Gewißheit ist es, die den Meinungsstreit und unser politisches Klima mit so viel leidenschaftlicher Erbitterung erfüllt, ja vergiftet. In Fragen dieser Art gibt es nun aber keine unumstößliche Gewißheit, und darum kann auch die wissenschaftliche Beratung den Politiker nicht der Notwendigkeit entheben, seine Entscheidung unter Ungewißheit zu treffen.

Dieser Entscheidung darf der Politiker nicht ausweichen; sie darf auch nicht endlos verschleppt werden; die Arbeitslosen können nicht warten, und wir dürfen sie nicht vergeblich warten lassen. Der in Verantwortung stehende Politiker muß in

der Lage sein, frei von Interessenten- und anderem Druck sich für die ihm nach sorgfältiger Prüfung plausibel und praktikabel erscheinende Lösung zu entscheiden; ist sie getroffen, dann muß aus staatsbürgerlicher Verantwortung jeder, auch wer ihr intellektuell nicht beizupflichten vermag oder wer sich durch sie in seinen materiellen oder ideellen Interessen betroffen oder enttäuscht sieht, bereit sein, loyal zu ihrer Durchführung mitzuwirken. Ringt unsere Politik sich zu dem Entschluß durch, im gegenwärtigen Fall noch einmal einen sozusagen heroischen Versuch mit der früher mit Erfolg angewandten Beschäftigungspolitik zu machen, dann besagt das nicht, daß wir uns auch für die Zukunft in diesem Sinn festlegen; es besagt keineswegs den Verzicht darauf, uns Gedanken zu machen über neue Mittel und Wege, um künftig drohender Arbeitslosigkeit wirksamer zu begegnen oder – besser – sie vorbeugend abzuwenden. Nach unserem heutigen Stand der Erkenntnis kann dafür sehr wohl ein grundlegender Umbau unseres Arbeitslebens, eine Verlagerung des Schwergewichts von ökonomischen in den Raum höherer Kultursachbereiche in Frage kommen.

Unsere katholische Soziallehre hat der Vollbeschäftigungspolitik gegenüber lange Zeit hindurch eine befremdlich wirkende Zurückhaltung geübt. Nicht als hätte sie verkannt, wieviel Elend und Leid für die Arbeitslosen und welche Gefahr für die gesamte öffentliche Ordnung die Massenarbeitslosigkeit mit sich bringt. Vielmehr hat sie das Ziel, das die beschäftigungspolitischen Maßnahmen erstrebten und auch heute noch erstreben, als verfehlt erkannt. Unsere Beschäftigungspolitik und die Mittel, die sie anwandte (und noch anwendet), zielen nur dahin und führen nur dazu, die Menschen in irgendeine Beschäftigung zu bringen, bei der sie sich ihren Lebensunterhalt verdienen. Pius XII. prägte dafür die Bezeichnung „formale" Vollbeschäftigung und kennzeichnete sie eben damit als unzulänglich. Menschliche Arbeit ist mehr als Beschäftigung zum Gelderwerb. Ziel muß eben darum sein, so viel wie eben möglich alle in sinnvolle, auch für die Gemeinschaft nützliche Tätigkeit zu bringen. Genau das verlangt heute Johannes Paul II. gleich im ersten Satz seiner Enzyklika über die menschliche Arbeit.

Es würde sich verlohnen, sehr gründlich darüber nachzudenken, ob nicht der Erfolg jeder Beschäftigungspolitik, mindestens dann, wenn er mehr als ein bloßer Augenblickserfolg sein soll, entscheidend von der rechten Zielwahl abhängt, hier davon, daß sie sich über das Ziel bloß „formaler" Vollbeschäftigung erhebt und das allein menschenwürdige Ziel sinnvoller Beschäftigung anstrebt; nur eine sinnvolle Wirtschaft kann auf die Dauer zufriedenstellend funktionieren.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Bernhard Sutor

Frieden schaffen durch Politik

Der politische Gehalt lehramtlicher Aussagen der Kirche zur Friedensproblematik

Unsere hier gewählte Überschrift setzt bewußt eine andere Formel gegen den verbreiteten Slogan: Frieden schaffen ohne Waffen! Es soll damit ein Aspekt aus der lehramtlichen kirchlichen Verkündigung zur Friedensproblematik herausgearbeitet werden, der in der öffentlichen Diskussion auch unter Katholiken erheblich vernachlässigt wird. Da nach unserer Einsicht der Friede zwischen Staaten und Völkern nur politisch gesichert werden kann, könnte solche Vernachlässigung schlimme Folgen haben.

1. Das Problem und die traditionelle Antwort

Wenn wir vom Gesamtbestand des Evangeliums ausgehen, statt einzelne Worte aus ihm rezepthaft zu zitieren, dann geht es nicht nur um meine eigene subjektive Gewaltlosigkeit gegenüber Mitmenschen, sondern es geht darum, Gewalt überhaupt im Zusammenleben der Menschen und der Völker zu mindern und möglichst zu verhindern. Die vom Christen geforderte Nächsten- und Feindesliebe meint nicht ein resignatives Sich-Abfinden mit Unrecht und Gewalt der anderen, vielmehr soll sie das Feindverhältnis durch Gewaltlosigkeit, das Böse durch das Gute überwinden. Dies kann im äußersten Fall Verzicht auf Recht und sogar Preisgabe des eigenen Lebens, also Martyrium bedeuten, nämlich dann, wenn mir durch den Zwang anderer keine sittlich vertretbare Alternative mehr bleibt. In der Gestaltung des Zusammenlebens und also in der Politik kommt es aber darauf an, solche Grenzsituationen möglichst zu verhindern. Dazu bedarf es neben anderen Vorkehrungen auch der Androhung von Gewalt durch die staatliche Ordnung, weil wir prinzipiell nicht ausschließen können, daß Menschen in Verfolgung ihrer Interessen zur Gewalt greifen.

In diesen Zusammenhang des weltlich-politischen Bemühens um Frieden gehört die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg. Sie begründet eine Art Notwehrrecht des einzelnen Staates gerade um des Friedens und der Gerechtigkeit willen. Es ist kein Zufall, daß Thomas von Aquin seine Untersuchung über den Krieg im Traktat über die Liebe vornimmt, näherhin in der Erörterung der der Liebe entgegenstehenden Laster. Dabei entwickelt er keineswegs eine umfassende Theorie vom

Krieg, sondern beschränkt sich auf die Frage, ob das Kriegführen immer Sünde sei. Diese wird mit Hilfe einer Güterabwägung verneint[1].

Die Hauptaussagen der aus diesem Ansatz später systematischer entwickelten Lehre vom gerechten Krieg sind bekannt und brauchen hier nicht wiederholt zu werden[2]. Wichtig ist für unseren Zusammenhang nur, daß es prinzipiell um Güterabwägung geht, näherhin um die Entwicklung von Kriterien zur Bestimmung des jeweils geringeren Übels in konkreten Situationen. Moraltheologisch vorausgesetzt ist dabei, daß das sittlich Richtige sich nicht schon durch Übereinstimmung einer Handlung mit einer allgemeinen Norm ergibt, daß vielmehr die praktische Gewißheit hinzukommen muß, in der Befolgung einer Norm nicht andere Normen bzw. Werte zu verletzen[3]. Mag auch das ewige göttliche Gesetz in sich widerspruchslos sein, der Mensch bewegt sich im Vollzug seines irdischen Lebens im Vorläufigen, in unvollkommener Erkenntnis, in Zielkonflikten. Das jeweils geringere Übel ist aber nicht allgemein, sondern nur in der konkreten Situation bestimmbar, welche nicht der Schnittpunkt der Normen ist. Die entwickelte Fähigkeit, sowohl den Normen als auch der Situation gemäß zu handeln, heißt Klugheit, bekanntlich die erste und grundlegende der Kardinaltugenden. Sie muß deshalb auch als Haupttugend des Politikers gelten.

2. Das Ende der Lehre vom gerechten Krieg

Eine nachträgliche Aufrechnung der positiven und negativen Wirkungen der Lehre vom gerechten Krieg dürfte unmöglich sein, weil kein Historiker die Frage beantworten kann: was wäre, wenn...? Aber nicht erst im Blick auf die modernen Massenvernichtungswaffen, vielmehr bereits unter dem Eindruck der ideologisch aufgeladenen und technisch ausgeweiteten beiden Weltkriege unserer Zeit hat Papst Pius XII. die Lehre vom gerechten Krieg zurückgenommen auf die sittlich erlaubte Verteidigung, hat ein völkerrechtliches Verbot des Angriffskriegs und eine Politik der Eliminierung von Krieg überhaupt gefordert[4]. Daß die Paradoxie unserer gegenwärtigen Situation neue politische Wege fordert, ist freilich auch in kirchlichen Verlautbarungen erst durch Auseinandersetzung mit den Massenvernichtungswaffen ganz deutlich geworden. Ein mit modernen ABC-Waffen geführter Krieg würde höchstwahrscheinlich zerstören, was er verteidigen soll. Daher gilt die Verurteilung des totalen Kriegs, die das Zweite Vatikanische Konzil unter Zitierung Pius' XII. ausgesprochen hat, auch für den Verteidigungskrieg. Andererseits blieb das Konzil aber dabei, den Staaten das Recht sittlich erlaubter Verteidigung zuzusprechen, solange eine mit ausreichenden Machtmitteln ausgestattete internationale Autorität fehle[5].

Damit kommt in der kirchlichen Lehrverkündigung selbst das sittliche und politische Dilemma unserer Situation deutlich zum Ausdruck. Kann Verteidigungsbereitschaft noch gerechtfertigt werden, wenn sie mit der Drohung ver-

knüpft ist, Massenvernichtungswaffen einzusetzen? Darf man solche Waffen herstellen, lagern, mit ihrer Anwendung drohen, wenn die Anwendung selbst unsittlich wäre? Aber an der atomaren Abschreckung hängt heute unser labiler Friede. Verantwortliche geschichtlich-politische Überlegung kann der Einsicht kaum ausweichen, daß wir höchstwahrscheinlich einen Dritten Weltkrieg bereits erlebt hätten, wenn es die Atomwaffen nicht gäbe. Das Konzil hat, obwohl es entsprechende Bestrebungen und Vorschläge gab, die modernen Vernichtungswaffen nicht schlechthin verurteilt, sie vielmehr als politische Mittel der vorläufigen Friedenssicherung durch Abschreckung hingenommen[6].

Dies ist christlich und sittlich nur erträglich, wenn man dabei nicht stehenbleibt. Daher haben konsequenterweise das Konzil und die Päpste seither mit zunehmendem Nachdruck Programm und Konzept einer Politik der Friedenssicherung durch andere Mittel als die der atomaren Abschreckung entwickelt und vertreten. Mit diesem Programm ist die alte, statische Lehre vom gerechten Krieg, die den Krieg als Institution der Konfliktaustragung im Prinzip hinnahm, ersetzt worden durch eine zukunftsorientierte Deutung der „Zeichen der Zeit" aus christlicher Verantwortung. Das Friedensverständnis folgt dabei nicht mehr einer überlieferten Ordnungstheorie, sondern erhält zunehmend dynamische und prozeßhafte Elemente. An die Stelle moraltheologischer, kasuistischer und theoretischer Auseinandersetzung über die Frage, wann Krieg als erlaubt gelten könne, tritt die Programmatik einer politischen Friedenspraxis mit appellativem Charakter. Das kirchliche Lehramt sagt nicht: Frieden schaffen ohne Waffen. Ganz im Gegenteil verwirft etwa Paul VI. ausdrücklich den prinzipiellen Pazifismus und kalkuliert ein, daß Verteidigungswaffen leider nötig bleiben werden, solange der Mensch das schwache, unbeständige und böse Wesen sei, als das er sich oft zeige[7]. Aber die Kirche sagt, und zwar mit steigendem Nachdruck und in vielen Variationen: Frieden schaffen durch eine Politik, die den Krieg heute verhindert und in Zukunft zunehmend unmöglich macht.

3. Die inhaltlichen Forderungen des kirchlichen Lehramts

Die Hauptforderungen des kirchlichen Lehramts für eine künftige Ordnung des Friedens in der Welt sind seit der Enzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris" bekannt und lassen sich im wesentlichen auf vier Dimensionen bringen: Gleichgewichtige kontrollierte Abrüstung; Entwicklung von Normen und Institutionen einer Weltfriedensordnung; Mehrung sozialer Gerechtigkeit zwischen den Völkern; Sicherung der Menschenrechte. Unterschiede in der Gewichtung dieser Forderungen lassen sich bei den einzelnen Päpsten nur in Nuancen feststellen. So kann man etwa sagen, bei Paul VI. seien Entwicklung und Gerechtigkeit stärker betont, bei Johannes Paul II. stärker die Menschenrechte. Prinzipielle Unter-

schiede oder gar Gegensätze lassen sich jedoch nicht erkennen. Zu jeder dieser Hauptforderungen im folgenden nur einige Stichworte.

Abrüstung: Nicht nur Rüstungsbegrenzung und politische Rüstungskontrolle, sondern wirkliche Abrüstung wird gefordert, und zwar im wesentlichen aus zwei Gründen. Der eine Grund liegt in den ungeheueren und immer noch zunehmenden Kosten der Rüstung, die angesichts der Not in der Welt auf Dauer nicht zu verantworten sind. Der zweite Grund wird im Rüstungswettlauf gesehen, der die Kriegsgefahr steigert, statt sie zu vermindern, weil er das Mißtrauen steigert, weil er Fehlkalkulationen ermöglicht, weil schließlich die modernen Waffen in immer mehr Hände gelangen können. Freilich wird Abrüstung nicht pauschal und global gefordert, sondern als politisch kalkulierter Prozeß, als gleichgewichtige und vertraglich gesicherte Abrüstung, die mit Mut begonnen werden sollte in der Hoffnung, daß dann vertragliche Absicherung, Vertrauen und Kontrolle sich gegenseitig stützen und steigern[8].

Man wird aus den Verlautbarungen der Päpste keine Bevorzugung einer bestimmten „Schule" der Abrüstungspolitik herauslesen können, aber immerhin forderte Paul VI. in seiner Botschaft an die Abrüstungskonferenz der UNO im Jahr 1978 mutige Schritte über die bisherige, angeblich realistische Sicht der verantwortlichen Politiker hinaus. Insgesamt freilich sehen die Päpste nicht im Gleichgewicht zwischen den Staaten und Staatengruppen das Übel, sondern in dem Schrecken, der mit dem heutigen Gleichgewicht verknüpft ist. Daß ein gewisses, wenn auch nicht statisch festschreibbares Gleichgewicht gerade um des Friedens willen notwendig ist, wird in den Dokumenten durchgehend anerkannt. Schon Johannes XXIII. sprach davon, das Gleichgewicht des Schreckens müsse durch ein solches der Verträge und des Vertrauens ersetzt werden, und der jetzige Papst hat die Befürchtung ausgesprochen, gerade vom weiteren Rüstungswettlauf könne eine Zerstörung des notwendigen Gleichgewichts ausgehen[9].

Weltfriedensordnung: Kritiker sprechen hier gern abgekürzt vom Weltstaat und malen entweder die Gefahr einer totalitären Weltdiktatur an die Wand oder bezeichnen die Vorstellung einer Weltfriedensordnung als Utopie. Sowohl die Gefahr eines umfassenden Weltimperiums als auch das utopische Element im Grundgedanken ist jedoch in der kirchlichen Lehrverkündigung deutlich gesehen. Im Grund geht es um die Vorstellung, die Kant in seiner Zeit und in seiner Form als Weltföderation freier Staaten entwickelte, die hier von den Päpsten aus den Prinzipien der katholischen Soziallehre begründet wird, nämlich aus der Solidarität aller Menschen und Völker, aus der Subsidiarität in der Verteilung der Zuständigkeiten und aus der Notwendigkeit, ein über die Einzelstaaten hinausgehendes Weltgemeinwohl wahrzunehmen[10]. Es gibt heute weltumfassende Probleme, Fragen, die alle Staaten und Völker unmittelbar, wenn auch in unterschiedlicher Weise betreffen und von den Einzelstaaten nicht mehr angemessen bewältigt werden können. Es gibt, wenn Friede gewahrt bleiben soll, die zwingende

Notwendigkeit für jeden einzelnen Staat, seine eigenen Interessen im Horizont eines Allgemeininteresses der Menschheit zu interpretieren. Eine den Staaten zumutbare Integration der Einzelinteressen im Rahmen des Gesamtinteresses erfordert nach Überzeugung der Päpste und nach Aussage der christlichen Soziallehre überstaatliche Normen und Institutionen[11].

Die Grundfrage, die hier verfolgt wird, ist die, ob der sittlich-politische Sinn des Staates, nämlich innergesellschaftlich Frieden in Freiheit zu wahren, international so realisiert werden kann, daß die einzelnen Staaten und Völker zwar frei bleiben und sich entfalten können, aber zugleich auf ihr Recht sittlich erlaubter Verteidigung verzichten können. Das Programm dazu ist aus den Prinzipien der christlichen Soziallehre in der Enzyklika „Pacem in terris" von Johannes XXIII. entwikkelt und in Teilaspekten von seinen Nachfolgern immer wieder angesprochen. Selbstverständlich erfodert der Versuch, politisch die Staatenwelt auf einen solchen Zustand hin weiterzuentwickeln, Geduld, Zähigkeit, langen Atem. Er erfordert jedoch auch ein Umdenken in der Definition der einzelstaatlichen Interessen und Ziele, und wer hier vorschnell abwertend von Utopie spricht, muß sich fragen lassen, ob ihm dieses Umdenken nicht zu unbequem ist und ob er die Einzigartigkeit der Situation, in der sich die Menschheit heute befindet, genügend in Rechnung stellt.

Gerechtigkeit und Menschenrechte: Die Mehrung sozialer Gerechtigkeit zwischen den Völkern sowie die Sicherung und Förderung der Menschenrechte in und zwischen den Staaten sind ständig sich wiederholende Grundforderungen in fast allen kirchlichen Verlautbarungen zum Frieden. Friede ist das Werk der Gerechtigkeit. Dieser alttestamentliche Gedanke, Wahlspruch Pius' XII., wird hier immer wieder aufgenommen, variiert und auf unterschiedliche Situationen und Probleme unserer heutigen Welt angewandt. Freilich muß man genauer zusehen, will man das politische Problem der Friedenssicherung in seinem Verhältnis zu Gerechtigkeit und Menschenrechten richtig erfassen. Daß Förderung von Gerechtigkeit und Menschenrechten auch um des Friedens willen notwendig, aber nicht mit Frieden identisch ist, sagt uns schon unsere politische Erfahrung. Ungerechter Friede deckt Konfliktherde zu, statt sie aufzuarbeiten. Soziale Not, soziale Ungerechtigkeit und Unterdrückung von Menschen sind Quellen von Unfrieden und möglicherweise von Krieg, zumal in unserer heutigen, immer enger werdenden Welt einer wachsenden Menschheit, die mit knappen Mitteln auskommen muß. Andererseits müssen wir darauf verzichten, Gerechtigkeits- und Menschenrechtsforderungen so zu vertreten, daß sie den zwischenstaatlichen Frieden gefährden. Es ist friedenspolitisch nicht zu verantworten, Unrechtsregime ständig nur auf die Anklagebank der Weltöffentlichkeit zu setzen und soziale Ungerechtigkeit mit gewaltsamen Mitteln zu beseitigen, ausgenommen den äußersten Fall gerechtfertigten Widerstands, den Paul VI. ausdrücklich umschrieben hat[12].

Es ist ein auch in kirchlichen Kreisen verbreiteter Irrtum der sogenannten

kritischen Friedensforschung, ein „negativer Friede" der Abwesenheit von Krieg und ein „positiver Friede" sozialer Gerechtigkeit seien klar unterscheidbar und in eine Rang- und Reihenfolge zu bringen. In der sozialen Wirklichkeit haben wir es jedoch mit einem Wechselverhältnis zu tun. Ungerechtigkeit und Unterdrückung sind Konfliktherde und Quellen von Unfrieden, aber auch die Mehrung sozialer Gerechtigkeit zwischen den Völkern und die bessere Durchsetzung der Menschenrechte sind nicht mit zwischenstaatlichem Frieden identisch. Vielmehr bleibt dessen Sicherung darüber hinaus ständige politische Aufgabe, weil Interessen und Überzeugungen auch unter gerechteren Zuständen unterschiedlich bleiben und immer wieder zu Konflikten führen werden. Die kirchliche Lehrtradition hat dies so ausgedrückt, daß sie den irdischen, durch Gerechtigkeit zu stützenden Frieden immer einen unvollkommenen Frieden, eine „pax imperfecta" nannte. Der vollendete, der endgültige Friede ist nicht Werk der Gerechtigkeit, sondern der Liebe und ist endgültig von den Menschen allein nicht zu schaffen[13].

Als Zusammenfassung des hier in Umrissen gezeichneten kirchlichen Friedensprogramms sei eine Stelle aus der Botschaft Pauls VI. zum Weltfriedenstag 1974 zitiert:

„Es ist freilich wahr, daß der Friede dem gerechten Gesetz und der rechtmäßigen Autorität Rechnung tragen muß. Aber er wird niemals im Gegensatz stehen zum Allgemeinwohl und zur moralischen Freiheit des Menschen. Der Friede wird sich auch zu schweren Verzichtleistungen bereit finden können im Wettstreit um Prestige, im Wettrüsten, im Vergessen von Beleidigungen, durch Erlassen von Schulden. Er wird sogar hochherzig bereit sein zum Verzeihen und zur Wiederversöhnung. Aber niemals durch unwürdiges Feilschen mit der menschlichen Würde, niemals durch Sicherung eigener, egoistischer Interessen zum Nachteil der berechtigten Interessen anderer, niemals durch Feigheit. Der Friede wird nie möglich sein ohne Hunger und Durst nach Gerechtigkeit. Er wird niemals der erforderlichen Mühe entbehren, die Schwachen zu verteidigen, den Armen zu helfen und die Interessen der Unterdrückten zu fördern. Der Friede wird niemals ein Verrat an den höheren Interessen des Lebens sein (vgl. Joh 12, 25). Der Friede darf aber deswegen nicht als eine Utopie angesehen werden. Die Gewißheit um den Frieden gründet nicht nur in dem, was ist, sondern ebenso in dem, was wird. Er ist, wie das Leben des Menschen, dynamisch. Sein Reich umfaßt auch und vor allem den sittlichen Bereich, nämlich den Bereich der Pflichten. Man muß den Frieden nicht nur erhalten, man muß ihn schaffen."[14]

4. Der politische Modus der Friedenspraxis

Es kommt uns hier nicht so sehr auf die einzelnen inhaltlichen Forderungen des kirchlichen Lehramts an, sondern, wie einleitend bemerkt, auf deren politische Seite. Um diese noch deutlicher als bisher herausheben zu können, sei eine Zwischenüberlegung eingeschoben zu der Frage: Was heißt Politik?

4.1. *Zwischenüberlegung: Was heißt Politik?*

Gemäß den Prinzipien der christlichen Soziallehre läßt sich Politik umschreiben als die gemeinwohlgerechte Führung und Gestaltung der gemeinsamen Angelegen-

heiten einer Gesellschaft. Johannes Paul II. beschreibt in seiner Enzyklika „Laborem exercens" (Nr. 20) Politik in einer treffenden Kurzformel als „kluges Bemühen um das Gemeinwohl". In diesem Politikverständnis lassen sich zwei konstitutive Elemente unterscheiden: das Element der Ordnung, eines als gerecht, als Rechtens und menschenwürdig zu bezeichnenden Zustands; das Element der Situation, die kluges Handeln erfordert (vgl. oben zu Nr. 1). Verbunden sind diese beiden Elemente durch die Voraussetzung, daß es eine endgültig gute Ordnung unter den Menschen nicht geben wird, daß es vielmehr immer notwendig sein wird, sich um die Gestaltung der Zustände zu bemühen, um eine friedliche und rechtliche Regelung der auftretenden Konflikte.

Friede kann demnach nicht begriffen werden als Konfliktlosigkeit, ist vielmehr ein Modus der Konfliktregelung innerhalb eines schon vorhandenen Ordnungsrahmens oder in Gestaltung eines solchen. Konflikt ist nicht Unfriede, sondern ist eine Klasse von Interaktionen zwischen Menschen, die kontroversen Charakter haben. Die Absicht, und heute müssen wir sagen, die Notwendigkeit, gewaltsame Austragung solcher Kontroversen zu vermeiden, macht Politik notwendig. Politik ist geregelter Streit. Es ist geradezu ein Zeichen freiheitlich-rechtlicher Ordnung, daß man einen Konflikt um seiner Rechte oder Interessen willen riskieren kann, ohne Gewalt zu provozieren. Ist Politik in diesem Sinn Konflikthandeln, dann gehört zu ihr unabweisbar das Kalkulieren von Machtverhältnissen und das diesen Machtverhältnissen entsprechende taktische Verhalten. Die Elemente des Taktischen, für die eine einseitig moralisierende Betrachtung der Politik so wenig Verständnis aufbringt, also etwa das Kämpfen um Mehrheiten, das Abwarten eines günstigen Zeitpunkts, das Verknüpfen von der Sache nach nicht zusammengehörenden Dingen, das geschickte Verhandeln, das Einräumen von Zugeständnissen um anderer Vorteile willen, alles dies gewinnt seine sittliche Rechtfertigung aus dem Willen bzw. aus der Notwendigkeit, Konflikte zwischen sozialen Gruppen und zwischen Staaten ohne Gewalt so auszutragen und zu regeln, daß das Ergebnis allen Betroffenen jeweils zumutbar ist.

Politik als Konflikthandeln im Rahmen einer bestehenden Ordnung oder als Handeln angesichts von Konflikten auf eine erst zu gewinnende Ordnung hin verbindet so Rechtsetzung und Machtdisposition miteinander. Soll dabei Macht nicht einseitig zu Zwang oder gar zu Gewalt gegen andere werden, so muß das Recht mit Gewalt verknüpft werden, welche im Regelfall in der Form der Potestas, d. h. der anerkannten Kompetenz und Amtsgewalt begegnet, im Ausnahmefall jedoch, als Ultima ratio, sich mit Zwangsgewalt verbindet. Weil im Prinzip jeder Mensch jederzeit die Möglichkeit hat, in der Interaktion mit andern Verträglichkeit und Verständigung durch Gewalt zu ersetzen, muß „die Obrigkeit das Schwert tragen", muß das Recht, Gewalt anzuwenden, gemeinsam anerkannten Organen übertragen werden. Die Kunst der Politik und zugleich ihr sittlicher Sinn besteht im gewaltfreien Ordnungs- und Konflikthandeln angesichts der prinzipiellen

Möglichkeit der Gewaltanwendung. Diese Kunst ist nicht durch moralische Gesinnung ersetzbar, muß freilich von moralischer Gesinnung getragen sein. Die Streitfrage in der Auseinandersetzung mit den auf das Evangelium sich berufenden prinzipiellen Pazifisten ist deshalb letztlich gar nicht die Frage, ob der Christ Gewalt anwenden darf, sondern es ist die Frage, ob er Politik machen darf.

4.2. *Die kirchliche Friedenslehre fordert Politik*

Das kirchliche Lehramt jedenfalls verbietet nicht, sondern fordert Politik, auch und gerade angesichts der heutigen Weltlage. Dies ist in unseren obigen Ausführungen über das inhaltliche Programm der kirchlichen Friedensverkündigung schon deutlich geworden: Abrüstung soll gleichgewichtig, soll kontrolliert, soll vertraglich gesichert erfolgen; eine Friedensordnung unter den Völkern erfordert Normen und Institutionen, die aus politischer Gestaltung hervorgehen und die Machtpotentiale in der Staatenwelt ausgleichend disponieren sollen; Gerechtigkeit und Menschenrechte als Bedingungen besseren Friedens erfordern politische Veränderung bestehender Strukturen und Rechtsetzung durch Politik; denn Menschenrechte können unbeschadet ihrer idealen Geltung in einem naturrechtlich-sittlichen Bereich nur durch Politik real wirksam gemacht werden.

Die Notwendigkeit, neue Wege und Formen der Friedenssicherung politisch zu entwickeln, ist eindringlich und eindrucksvoll in der jüngsten Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag 1982 formuliert. Der Papst bekräftigt das traditionelle Argument, „daß die Völker das Recht und sogar die Pflicht haben, durch angemessene Mittel ihre Existenz und ihre Freiheit gegen einen ungerechten Angreifer zu verteidigen". Gerade deshalb aber, also um des Rechtes, um der Gerechtigkeit, um der Freiheit willen muß Politik neue Wege finden. „In Anbetracht des fast wesenhaften Unterschieds, der zwischen den klassischen Formen des Krieges und einem nuklearen oder bakteriologischen Krieg besteht, wie auch des Skandals des Rüstungswettlaufs angesichts der ungeheuren Nöte der Dritten Welt unterstreicht jedoch dieses im Prinzip sehr reale Recht nur um so mehr für die gesamte Menschheit die Dringlichkeit, sich wirksame Verhandlungsmöglichkeiten zu schaffen. So kann der atomare Schrecken, der unsere Zeit bedrängt, die Menschen dazu bewegen, ihr gemeinsames Erbe noch um diese sehr einfache Entdeckung zu bereichern, die ihnen leicht zugänglich ist, nämlich die Erkenntnis, daß der Krieg das barbarischste und unwirksamste Mittel ist, um Konflikte zu lösen. Mehr als jemals zuvor ist die menschliche Gesellschaft heute also genötigt, sich die Mittel zur gegenseitigen Verständigung und zum Dialog zu schaffen, die sie zum Überleben braucht, sowie jene Institutionen, die unerläßlich sind, um Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen."[15] Mit einem Wort, Kunst der Politik im oben beschriebenen Sinne ist heute in einem unerhörten Maße gefordert.

Nun ist zwar nicht zu übersehen, daß Politik als Handlungsmodus sowohl in der kirchlichen Lehrverkündigung als auch in der wissenschaftlichen Entfaltung der christlichen Soziallehre bis in unsere Tage vernachlässigt wurde. Dennoch finden sich in den lehramtlichen Aussagen zur Friedensproblematik auch hierzu bemerkenswerte Darlegungen. Johannes XXIII. beschreibt in „Pacem in terris" ausdrücklich Aufgaben einer sittlich-politischen Rationalität, wenn er etwa das Bemühen um Abrüstung als Sache der Vernunft und der Leidenschaft darstellt und

an das Klugheitsurteil der Politiker appelliert in der Frage, ob und wann Verhandlungen zwischen den Exponenten der politischen Systeme aufgenommen werden sollen[16]. Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt prägnant eine politische Aufgabe, wenn es dazu auffordert, die uns verbliebene Frist zu nutzen, um Wege zu finden, wie wir unsere Streitigkeiten auf menschenwürdigere Weise schlichten können[17]. Diese Aufforderung wird von der Bischofssynode 1971 in ihrem Dokument „De iustitia in mundo" wiederholt[18]. Paul VI. und Johannes Paul II. fordern in vielfältiger Weise und wiederholt die Politiker auf, Wege und Institutionen des Dialogs zwischen den Staaten zu finden, verborgene Konflikte rechtzeitig aufzuspüren und auf dem Weg der Verhandlungen auszutragen, internationale Politik in neuer Weise als Weg zu einem dynamischen Frieden zu betreiben[19].

Die eindrucksvollsten und sozusagen politischsten Aussagen hierzu machte Paul VI., wenn er auf die Aufgaben und Formen der Diplomatie in der heutigen Welt zu sprechen kam. Man kann geradezu sagen, das, was wir in unserem Zusammenhang als Politik gekennzeichnet haben, heiße bei Paul VI., jedenfalls im Rahmen der internationalen Politik, Diplomatie. Die interessanteste und ausführlichste Passage findet sich in seiner Ansprache an das Diplomatische Korps vom 8. Januar 1968[20]. Sie sei deshalb hier etwas ausführlicher referiert.

Der Papst bezeichnet dort den Krieg als Bankrott der Diplomatie und stellt fest, der Verzicht auf Diplomatie würde die furchterregenden Probleme der modernen Welt nicht lösen, sondern nur vollständig unlösbar machen. „Denn die Beziehungen der Völker untereinander werden notwendigerweise entweder auf der Vernunft oder auf der Gewalt basieren; es gibt nur den Weg der Verständigung oder der Vernichtung; es gibt nur Diplomatie oder Krieg." Diplomatie für den Frieden erfindet nach Paul VI. mit Geduld, mit Ausdauer und Hartnäckigkeit immer neue Initiativen. Sodann setzt der Papst die ihm vorschwebende Form der Diplomatie ab von einer solchen, die mit dem Namen des Macchiavelli verbunden ist, verstanden als die Kunst, um jeden Preis Erfolg zu haben, auch auf Kosten der Moral, eine Diplomatie, deren einzige Triebfeder das Interesse, deren einzige Methode die Geschicklichkeit, deren einzige Rechtfertigung der Erfolg sei, die nicht zurückschrecke vor der Anwendung von List und Betrügerei. Demgegenüber fordert er vom heutigen Diplomaten die Kenntnis der Lage der Menschheit und die Kunst, „vernünftige menschliche Beziehungen unter den Völkern anzuknüpfen". Ein solcher Diplomat ist ein Mann des Rechts, der Vernunft und des Dialogs. Zu seinen Tugenden gehören Geduld, kluger Realismus, der in der gegebenen Situation das Mögliche und Unmögliche erkennt, schließlich Großmut. Er fordert von diesem Diplomaten selbstverständlich nicht, daß er das Interesse seines eigenen Landes aus dem Auge verliere. Vielmehr wird es für ihn Vorrang behalten müssen. Aber er erwartet von ihm, daß er dieses Interesse als wohlverstandenes im oben beschriebenen Sinn im Horizont des Weltgemeinwohls interpretiert. „Der Sinn des Interesses wird sich nur erweitert und in den objektiven Sinn der Gerechtigkeit und Billigkeit integriert haben; er wird sich in gewissem Sinn universalisiert haben. Die öffentliche Meinung der Gegenwart täuscht sich hierin nicht: Der beste Diplomat ist in ihren Augen derjenige, der die umfassendsten Formeln und Programme findet, die sich über die begrenzten Interessen einer Nation oder einer Gruppe von Staaten erheben, um auf einem höheren Niveau das Interesse aller zum allgemeinen Wohl der Menschheit zu erreichen." Schließlich erkennt der Papst in Abwandlung einer alten Formel dieser wahren Diplomatie eine „natürlicherweise christliche Seele" zu, und sich selbst die Frage stellend, woher er solches Vertrauen in

die Diplomatie habe, antwortet er: „Weil Wir Vertrauen in die menschliche Vernunft haben." Positiver ist kluge Politik wohl noch in keinem kirchlichen Dokument beschrieben worden.

5. Folgerungen für eine christlich verantwortete Politik des Friedens

Wenn wir versuchen, aus dem vorstehend Skizzierten Folgerungen zu ziehen für uns selbst, sei es als verantwortliche Politiker, sei es als mitverantwortliche Staatsbürger, so wären zunächst zwei Extrempositionen zu vermeiden. Wir dürfen uns einerseits nicht abfinden mit dem Status quo, mit dem Gleichgewicht des Schreckens, weil sein Risiko auf die Dauer zu groß und weil es zugleich zu kostspielig ist. Wir müssen uns nachdrücklicher als bisher klarmachen, daß wir in einer prinzipiell neuen Grenzsituation leben, aus der neue Konsequenzen zu ziehen sind. „Mit der Bombe leben" ist keine erträgliche langfristige Perspektive, gerade weil es stimmt, daß die Menschheit in Zukunft mit der Kenntnis der Möglichkeiten leben muß, Massenvernichtungswaffen herzustellen. Andererseits dürfen wir nicht einen endgültigen Frieden durch unsere Selbstpreisgabe vorwegnehmen wollen, weil auf diese Weise mit der heutigen Kriegsverhütung auch die Möglichkeit verlorenginge, den Frieden auf lange Sicht mit anderen Mitteln zu sichern. Statt dessen wird es darum gehen müssen, heutige Politik so zu treiben, daß der Krieg verhindert wird und zugleich neue Wege der Friedenssicherung beschritten werden. Es gibt nicht die prinzipielle Alternative zur heutigen Politik, aber es muß von ihr ausgehend eine neue politische Perspektive eröffnet werden.

An dieser Stelle, d. h. mit diesen allgemeinen Aussagen und Situationsbeschreibungen endet die Kompetenz sowohl des kirchlichen Lehramts als auch einer theoretischen Ethik, es beginnt die konkrete Verantwortung der Politiker und Bürger. Sie müssen versuchen, die politischen Situationen so zu erfassen und zu bewältigen, daß Friede als Prozeß eingeleitet wird. Darin bleibt das alte Problem der Güterabwägung gegenwärtig und muß ständig neu gelöst werden.

5.1. *Inhaltliche Stichworte einer politischen Friedensstrategie*

Der Versuch der politischen Konkretisierung dessen, was in der kirchlichen Lehrverkündigung dargelegt ist, soll hier stichwortartig noch einen Schritt weitergeführt werden. Akzeptiert man die kirchenamtlichen Aussagen, dann ergeben sich auf jeden Fall folgende Forderungen:

Eintreten für die Menschenrechte: Internationale Abmachungen geben heute den Regierungen durchaus Rechtstitel, unbeschadet des Prinzips der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten die Einhaltung von Menschenrechten auch von fremden Regierungen zu fordern und Menschenrechte zu einem Maßstab auch internationaler Politik zu machen. Selbstverständlich darf dies nicht moralisierend geschehen, sondern bedarf politischer Klugheit, die Erfolgschancen berechnet, und es bedarf, was bei uns weitgehend übersehen wird, einer gewissen Arbeitstei-

lung zwischen der Regierung und den freien gesellschaftlichen Kräften eines Landes. Letztere können anderes leisten und Forderungen anders, deutlicher vertreten als die Regierung, die an die Regeln des diplomatischen Verkehrs gebunden ist.

Eintreten für den freiheitlichen Rechtsstaat: Es ist leider heute angesichts zunehmender Gewaltsamkeit auch in inneren Auseinandersetzungen nötig geworden, daran zu erinnern, daß der durch die neuzeitliche Entwicklung des Verfassungsstaats mühsam gewonnene innere Friede nicht verlorengehen darf. Wir dürfen in den Formen der Konfliktregelung im innergesellschaftlichen Bereich nicht zurückfallen hinter die einmal erreichten humanen Standards, wenn wir mit unserer politischen Ordnung insgesamt einen Beitrag zur Erhaltung des zwischenstaatlichen Friedens leisten sollen. Zudem muß vorurteilslose Einsicht zugeben, daß unser innerstaatlicher Friede heute verknüpft ist mit dem vergleichsweise höchsten Maß an individueller und politischer Freiheit und an sozialer Gerechtigkeit, unbeschadet bleibender Defizite und Probleme in unserer Gesellschaft. Es gibt keine sinnvolle Perspektive eines Beitrags für den Weltfrieden, eine politische Ordnung zu vernachlässigen oder gar preiszugeben, die nachweislich bisher am besten in der Lage gewesen ist, Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit zugleich zu verwirklichen.

Neuinterpretation unserer materiellen Interessen: Im Hinblick auf die enger werdende Welt einer wachsenden Menschheit, auf die knapper werdenden Ressourcen, auf die zunehmende Belastung der Natur, schließlich auf die unbeschreibliche Not in der Dritten Welt stehen wir unabweisbar vor der Pflicht, sowohl aus gesamtmenschlicher Solidarität als auch aus Eigeninteresse unsere materiellen Ansprüche zurückzuschrauben. Nach Auskunft aller Fachleute liegen hier heute schon und erst recht in absehbarer Zukunft höchst gefährliche Quellen internationaler Konflikte, zumal da Konflikte im Bereich der Dritten Welt sich ständig mit dem Grundkonflikt zwischen Ost und West verbinden. Nur wenn unsere Politiker den Mut zu unpopulären Forderungen entwickeln und die Bürger bereit sind, ihre Interessen entschiedener als bisher im Licht des Gemeinwohls der gesamten Menschheit zu interpretieren, läßt sich eine Strategie des Friedens, wie sie das kirchliche Lehramt empfiehlt, verfolgen.

Unsere unmittelbar auf die *deutschen* Probleme bezogene *Außenpolitik* und unsere *Beteiligung an der internationalen Politik* muß gekennzeichnet sein durch die Verbindung von Festigkeit und Verträglichkeit, vom Festhalten an Selbstbestimmungsrecht und Freiheit und Bereitschaft zur Anerkennung der Rechte und Interessen unserer Nachbarn. Dem Freiheits- und Friedenswillen müssen alle anderen Ziele, insbesondere auch spezifisch nationale, untergeordnet bleiben. Es ist nicht überflüssig, dies zu betonen, weil angesichts unserer Geschichte und unserer schwierigen deutschen Lage in der Gegenwart das Wiederaufleben eines deutschen Nationalismus nicht ausgeschlossen werden kann. Insbesondere wäre

die Fortführung und Intensivierung einer Politik europäischer Verständigung und Einigung, von ganz anderen mit ihr verknüpften Zielen abgesehen, ausgesprochen friedensfördernd. Integration politischer Verbände ist die rechtlich-politisch sicherste Form, die Möglichkeit des Krieges zwischen ihnen auszuschließen. Zugleich kann gelungene Integration modellhaft wirken für andere Regionen der Welt.

Die Verteidigungspolitik im engeren Sinn muß von den Politikern als die heute mögliche Politik der Kriegsverhütung mit Mut in der Öffentlichkeit vertreten, zugleich jedoch verknüpft werden mit den weiterführenden Perspektiven, wie sie hier sichtbar gemacht wurden. Daran hat es in den vergangenen Jahren erheblich gemangelt, und dies ist ein Grund für den feindseligen Protest, auf den Verteidigungspolitik heute bei einem Teil der jungen Generation stößt. Die militärischen Mittel, die Rüstungsanstrengungen dürfen nicht isoliert gesehen, müssen vielmehr in den größeren Zusammenhang der Politik gerückt werden, und diese selbst darf nicht auf die Erhaltung des Status quo fixiert sein. Die Reduzierung der verteidigungspolitischen Diskussion auf militärfachliche und militärstrategische Detailfragen überfordert den einzelnen, auch wenn er interessierter politischer Staatsbürger ist, völlig und macht ihm politische Urteilsbildung unmöglich. Nur eine qualifizierte öffentliche verteidigungspolitische Diskussion ermöglicht die auch hier notwendige demokratische Beteiligung des Bürgers. Zu dieser Diskussion gehört auch, das Risiko offen anzusprechen, das wir mit heutiger Politik der Verteidigungsbereitschaft vorläufig übernehmen. Die Hauptverantwortung für die Führung solcher Diskussion kommt neben den Politikern den Verantwortlichen der Medien zu. Ohne diese Diskussion bleibt nur die Herrschaft öffentlicher Gefühle und die Gefahr der Erpreßbarkeit durch Angst.

5.2 *Folgerungen für den Modus einer politischen Friedensstrategie*

Friedliche Konfliktregelung ist für den Christen die politische Form der Nächsten- und Feindesliebe. Wenn in diesem Versuch heute noch als Ultima ratio die Verteidigungsbereitschaft mit Mitteln der Gewalt nötig ist, so muß auch diese Bereitschaft als Ergebnis einer Güterabwägung vor dem Liebesgebot Bestand haben. Daraus ergibt sich die unabweisbare Verpflichtung, sich mit dem heutigen Zustand nicht abzufinden, vielmehr in allen Streitfällen die Regelung so zu versuchen, daß andere Formen der Friedenssicherung und langfristig eine allgemeine Friedensordnung eingeleitet werden. Die Erhaltung eines gewissen Gleichgewichts zwischen Staaten und Machtgruppen in der Welt ist Bedingung des Völkerfriedens und daher die hier angemessene Form der Gewaltlosigkeit. Aber Gleichgewichtspolitik muß sich unter den heutigen Bedingungen mit Verständigungsbereitschaft und einer weiterführenden Friedensstrategie verbinden.

Für eine solche Strategie lassen sich aus politischer Erfahrung und wissenschaftlicher Erkenntnis eine Reihe von Regeln formulieren, die der Christ als Versuch der

Übersetzung des Liebesgebots in die Bedingungen von Politik ansehen darf: Der heutige Gegner soll nicht als ewiger Feind, sondern als möglicher künftiger Vertragspartner gelten. Abwehrbereitschaft richtet sich nicht gegen die Menschen, sondern gegen das mögliche Unrecht eines Angriffs. Daher müssen Rüstungsanstrengungen und Militärstrategie für den Gegner deutlich erkennbar defensiv angelegt sein. Auch der Gegner hat Rechte und berechtigte Interessen, einschließlich seines Sicherheitsbedürfnisses. Es gehört wesentlich mit zur politischen Friedensstrategie, dafür Verständnis zu entwickeln und dem Gegner zu signalisieren. Da sich in politischen Situationen objektive und subjektive Faktoren unentwirrbar verknüpfen, kommt es in der politischen Konfliktregelung nicht nur auf die Beachtung objektiver Tatbestände, sondern mindestens ebensosehr auf Sichtweise und Interpretation der Tatbestände durch die Beteiligten an. Die Perspektive des Gegners zu erfassen, ist für politische Friedensstrategie unabdingbar.

Politik, die Gewalt vermeiden will, muß dem Gegner zumutbar bleiben. Keine Seite darf die andere in eine ausweglose Situation manövrieren, d. h. in die Alternative zwischen Kapitulation bzw. Gesichtsverlust oder Krieg. Politik der Friedenssicherung muß daher berechenbar und kommunikabel sein. Zunehmende Kommunikation, Interessenverflechtung und Kooperation zwischen Staaten und Völkern bieten im Prinzip mehr Chancen der Gewaltvermeidung und der Verständigung als Abgrenzung und kalter Krieg. Über solche Kooperation hinaus muß ein gewisses Maß an Integration zwischen den Staaten unter gemeinsamen internationalen Normen und Institutionen angestrebt werden. Zwischenstaatliche und überstaatliche Institutionen bedürfen, soweit sie schon vorhanden sind, der Pflege und der Stärkung.

Damit nicht der Eindruck entsteht, hier werde ein bequemer Weg und ein rosarotes Bild künftiger internationaler Politik gezeichnet, sei ausdrücklich hinzugefügt, daß dieser Versuch der politischen Realisierung christlicher Nächstenliebe keine bequeme Einbahnstraße ist und keine Rezepte enthält, vielmehr eine riskante politische Gratwanderung verlangt. Der mögliche Gegner kann Verständigungsbereitschaft immer auch mit Schwäche verwechseln und so gerade die Teilnahme am Friedensprozeß verweigern in der Erwartung einer günstigen Gelegenheit, die andere Seite zu unterwerfen.

Es muß deshalb im Blick auf unsere heutige Situation ganz nüchtern festgestellt werden, daß die von der skizzierten Friedensstrategie erhofften Erfolge sich nicht einstellen werden, solange der Sowjetkommunismus internationale Politik im marxistisch-leninistischen Sinn als Klassenkampf versteht und betreibt und die Kooperation verweigert, sobald sie bei ihm selbst innere Wandlungen in Gang setzt. Deshalb sind mit den hier formulierten Regeln einer Friedensstrategie durchaus politisch kalkulierte, situationsbedingte Formen der Konfrontation wie Proteste, Unterbrechung von Beziehungen, Boykotts vereinbar. Allerdings darf diese Feststellung für Christen nicht zum Alibi werden, sich dem Versuch der

Friedensstrategie zu verweigern. Schon Johannes XXIII. bezog in seine Perspektive künftigen Weltfriedens die Wandelbarkeit des kommunistischen Systems ausdrücklich mit ein[21]. Es scheint die politische Schicksalsfrage der Menschheit zu sein, ob es gelingt, den Krieg künftig nicht nur aus Angst vor der großen Katastrophe zu vermeiden, sondern durch gemeinsame Orientierung der Staaten und Völker an einem Minimum gemeinsamer Wertüberzeugungen und Umgangsregeln. Diese gemeinsame Orientierung muß durch zähe und geduldige Politik ermöglicht, eingeleitet, verstärkt und schließlich in Normen und Institutionen friedlicher Konfliktregelung gefaßt werden.

Es gibt keinen anderen Weg, den Krieg als Mittel der Politik zu überwinden, schon gar nicht den des bloßen Nachgebens gegenüber Unrecht und Gewaltandrohung. Selbstverständlich setzt diese politische Friedensstrategie die Förderung von Friedensgesinnung bei den Bürgern und Friedenserziehung voraus, „Entwaffnung des Geistes" und „Verinnerlichung des Friedens", wie Paul VI. sagte, damit der Mensch nicht lieber mit seinem Hund zusammenlebe als mit einem fremden Menschen (Augustinus)[22]. Aber dies war hier nicht unser Thema, vielmehr sollte gegen den Kurzschluß argumentiert werden, Friedensgesinnung und Friedenserziehung könnten Friedenspolitik ersetzen.

ANMERKUNGEN

[1] Thomas, S. Th. II, II 40,1.
[2] Vgl. die Beiträge von J. Rief, H. Oberhem, N. Glatzel in: N. Glatzel, E. J. Nagel, Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik (Freiburg 1981).
[3] Vgl. den Beitrag von E. J. Nagel ebd.
[4] Vgl. den Beitrag von N. Glatzel ebd.
[5] Gaudium et spes Nr. 79, 80.
[6] Vgl. N. Glatzel, a. a. O.
[7] Paul VI. vor der UN-Vollversammlung 1965 und zum Weltfriedenstag 1967. Die beiden Stellen S. 55 und S. 86 des Sammelbands: Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode von 1963–1980, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, H. 23, Bonn 1981) (im folgenden zit.: Nr. 23 und Seitenzahl).
[8] Vgl. Pacem in terris Nr. 109ff.; Paul VI. in seiner Botschaft an die UN-Abrüstungskonferenz vom 24. 5. 1978, in Nr. 23, 176ff.
[9] Johannes Paul II. am 2. 6. 1980 an den Exekutivrat der UNESCO, in Nr. 23, 241f.
[10] Vgl. Pacem in terris Nr. 130ff.
[11] Vgl. Paul VI. in Nr. 23, 180.
[12]. Populorum progressio Nr. 31.
[13] Vgl. Thomas, S. Th. II, II 29, 2 und 3.
[14] Nr. 23, 136f.
[15] Zit. nach FAZ, 24. 12. 1981.
[16] Pacem in terris Nr. 112ff., 160.
[17] Gaudium et spes 81.
[18] Nr. 23, 119.
[19] Vgl. Nr. 23, 104, 130f., 144, 151, 159ff., 172, 191ff., 237.
[20] Vgl. Nr. 23, 90ff.
[21] Pacem in terris Nr. 159.
[22] Nr. 23, 145.

Elisabeth von der Lieth

Tendenzwende in der Pädagogik?

Das Thema dieses Beitrags enthält zwei Begriffe, von denen der eine inzwischen so abgenutzt und der andere so schillernd ist, daß sie beide eigentlich für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den dahinterstehenden Sachproblemen nicht mehr taugen. Aber beide sind virulent, signalisieren eine brennende Problematik, verlangen also zumindest Prüfung und den Versuch einer Einordnung in den Fragehorizont der Zeit.

Der Suhrkamp-Verlag hat 1979 Jürgen Habermas beauftragt, den 1000. Band der „edition suhrkamp" herauszugeben, und zwar unter dem Titel: „Stichworte zur geistigen Situation der Zeit". Von den 34 Autoren, die den Doppelband mit ihren Beiträgen gefüllt haben, beleuchten 32 ihren Teilaspekt in der Form des Essays, lediglich der Abschnitt IX „Bildungsprozesse" fällt aus dem Rahmen. Hier reden nicht Fachleute über ihr Fachgebiet in der unter Fachleuten üblichen Sprache, sondern zwei Publizisten, Erika Runge und Heinrich Vormweg, legen Bruchstücke einer autobiographischen Konfession vor. Bei allen Vorbehalten, die man gegen einzelne Übertreibungen und Verzerrungen geltend machen kann, wird hier in einer erschütternden Weise deutlich, wie tief die pädagogischen Probleme liegen, wie schier aussichtslos ihre Bewältigung ist. Es wird auch deutlich, daß der pädagogische Fortschritt nicht stattfindet und ungebrochen auch nicht stattfinden kann. Von Tendenzen und ihren „Wenden" ist schon gar nicht die Rede, und das in einem Sammelband, der die „Geistige Situation der Zeit" analysieren soll! Das gibt Anlaß zu der nachdenklichen Frage, ob sich Pädagogik nicht überhaupt einer Einordnung entzieht, vor allem, wenn es um kurzfristige Tendenzbestimmungen gehen soll. Veränderungen brauchen hier wohl einen besonders langen Zeitraum, bis sie das allgemeine Bewußtsein erreicht haben und dadurch Voraussetzungen für eine veränderte Praxis schaffen. Und es dauert noch einmal wieder sehr lange, bis die Ergebnisse einer veränderten Praxis empirisch faßbar werden.

„Tendenzwende" – dieses Wort hat eine kurze, aber interessante Geschichte. Geprägt von dem Liberalen Ralf Dahrendorf, gab es 1974 das Motto ab für ein Symposion in München, das publizistisch viel Aufsehen erregte, auf dem man Fragen der Schul- und Bildungspolitik aber nicht eingehend erörterte. Das wurde auf dem Kongreß „Mut zur Erziehung", der 1978 in Bonn abgehalten wurde, nachgeholt. Referenten und Teilnehmer beider Veranstaltungen waren weitgehend identisch. Das Wort „Tendenzwende" tauchte 1978 zwar weder im Leitthema noch im Titel der einzelnen Referate auf, doch ließen die Referenten keinen Zweifel

daran, daß ihr Kongreß ein Nachfolgekongreß des Münchener Symposions war, eingegrenzt nun auf pädagogische Fragestellungen und damit Vertiefung erlaubend.

Der ehemalige Kultusminister von Baden-Württemberg, Wilhelm Hahn, der sowohl das Münchener Symposion wie den Bonner Kongreß initiiert und wesentlich mitgetragen hat, ist in einem Interview[1] nach seinen Absichten und seiner Interpretation des Begriffs „Tendenzwende" gefragt worden. Seine Antwort: „Die neomarxistische Protestbewegung sollte abgelöst werden!" Diese Forderung fand ihre Konkretisierung in neun Thesen, die zum Abschluß des Kongresses vorgelegt wurden. Das publizistische Echo auf diesen Kongreß war stark, aber keineswegs von einhelliger Zustimmung getragen. Insbesondere die neun Thesen sind auch von jenen hart kritisiert worden, die man schwerlich der „neomarxistischen Protestbewegung" zurechnen kann[2].

Nun ist auf diesem Kongreß natürlich auch viel Wichtiges und Richtiges, Bedenkens- und Beherzigenswertes gesagt worden, und in seiner Auseinandersetzung mit den Referaten schied Hartmut von Hentig[3] sorgfältig zwischen Aussagen, denen er beipflichten konnte, und solchen, denen er widersprechen mußte. Dieser Tatbestand macht deutlich: Es gibt keine „Tendenzwende" in der Pädagogik, weil es nicht nur eine einzige Tendenz in ihr gab und gibt. Es gibt Tendenzen, Strömungen, Schulen, Richtungen nebeneinander, zuweilen gegeneinander, einander befruchtend, miteinander rivalisierend, zuweilen auch einander bekämpfend. Welche pädagogische Tendenz jeweils dominiert, hängt nicht nur von ihr selbst ab.

Der Einflußbereich der Pädagogik

„Pädagogik" ist ein Sammelbegriff für sehr verschiedene Denk- und Handlungsweisen, die ihrerseits auf sehr verschiedenen Ebenen liegen. Pädagogik wird an Universitäten und Pädagogischen Hochschulen gelehrt und gelernt, aber auch ihre Namensänderung in „Erziehungswissenschaft" bringt die Zweifel an der Wissenschaftlichkeit dieser Disziplin nicht gänzlich zum Verstummen. Die Pädagogik hat, wie die Psychologie, eine lange Tradition, aber eine kurze Geschichte. Sie ist angesiedelt zwischen den Geistes- und den Naturwissenschaften, und in ihrer Grundlagenforschung bleibt sie abhängig von der Psychologie und der ihrerseits umstrittenen Soziologie. Kein Wunder, daß sie heute kein einheitliches Bild bietet und daß die pädagogische Theoriebildung an den Hochschulen außerordentlich aspektreich verläuft. Auch hier wird die Forschung immer spezialisierter, auf Teilfragen konzentriert. Das Bestreben, die Ergebnisse wissenschaftlich abzusichern, führt häufig zu einer Überbewertung der Empirie und damit zu einer Reduktion anthropologischer Grundfragen auf das Meßbare und Beobachtbare.

Solche Verkürzungen befriedigen nicht, aber die Rückkehr zu einer von aller Praxis abgehobenen Erziehungsphilosophie kann man vernünftigerweise auch nicht wünschen. Die Zahl der erziehungswissenschaftlichen Lehrstühle hat sich zwischen 1965 und 1975 sprunghaft vermehrt, stagniert zwar gegenwärtig infolge der Sparmaßnahmen, ist insgesamt aber im Vergleich mit anderen Disziplinen immer noch sehr hoch. Die Frage nach der Qualität der einzelnen Lehrveranstaltungen kann sicher nicht uneingeschränkt positiv beantwortet werden. Neben hochqualifizierten Forschern und Lehrern gibt es viel Mittelmaß und auch manche, die aus ihrer ideologischen Verstrickung nicht herausfinden.

Einen unmittelbaren Einfluß hat die erziehungswissenschaftliche Theoriebildung zunächst auf die Studenten, die ein Lehramtsstudium betreiben oder Diplompädagogen werden wollen. In den Studiengängen für alle Lehrämter aber liegt der Schwerpunkt sehr stark auf den Fachwissenschaften, so daß sich die Studenten im Bereich der Erziehungswissenschaft in der Regel nicht über das verordnete Minimum hinaus engagieren. Und wenn sie es tun, wenn sie wirklich tiefer eindringen in die Materie, wenn sie bereit sind, die Theorie, die sie gelernt haben, in ein eigenes pädagogisches Handlungskonzept umzusetzen, dann bricht ihnen der „Praxisschock", die Erfahrung der Schulrealität mit ihren Zwängen, Widrigkeiten und unvorhergesehenen Belastungen oft auch diesen Elan, und die jungen Lehrer lernen schnell, daß man seinen Unterricht auch ohne allzuviel pädagogische Reflexion mit Bordmitteln bestreiten kann.

Man darf jedenfalls nicht annehmen, daß das, was in den Hochschulseminaren diskutiert, von den Professoren publiziert, gelegentlich auch über die Massenmedien popularisiert wird, die pädagogische Praxis in den Schulen nachhaltig bestimmt. Das heißt nicht, daß die intensiven Auseinandersetzungen um pädagogische Grundfragen, die in den letzten Jahren an den Hochschulen geführt wurden, spurlos an den Schulen vorübergegangen sind. Aber sie haben so vielfältige Brechungen erfahren, daß eine einheitliche Tendenz schwer auszumachen ist. Die intensive Lehrplanarbeit, die in den letzten Jahren in allen Bundesländern erfolgt ist, zeigt zwar sowohl in der Zusammensetzung der beauftragten Gremien wie in den inhaltlichen Veränderungen, daß wichtige Fragen der Curriculumforschung, der Sozialisationsforschung, der pädagogischen Psychologie nicht unberücksichtigt geblieben sind; aber die Bereitschaft, sich neuen Fragestellungen zu öffnen, ist von Bundesland zu Bundesland sehr unterschiedlich gewesen[4].

Noch schwieriger wird es, wenn es um die pädagogische Praxis in den Elternhäusern geht. Wenn die Eltern nicht gerade selbst von Berufs wegen Pädagogen sind, haben sie in der Regel wenig Ahnung, was sich im Feld der pädagogischen Theorie jeweils verschiebt. Daran ändern auch die Massenmedien wenig, obwohl sie sich in den letzten Jahren ausgiebig mit pädagogischen Fragen befaßt haben. Man kann allenfalls sagen, daß das Problembewußtsein allgemein gewachsen ist und daß das Interesse an Erziehungsfragen breite Kreise erreicht hat.

Man kann vielleicht noch hinzufügen, daß das Erziehungsklima insgesamt freundlicher geworden ist, daß Eltern und Kinder heute lockerer miteinander umgehen, daß Angst und Druck eine geringere Rolle spielen als noch in einer Generation zuvor. Wenn es so wäre, dann könnten wir gewiß einen Fortschritt im Humanisierungsprozeß der Erziehung verbuchen. Aber man darf nicht übersehen, daß in vielen Elternhäusern immer noch mit großer Härte erzogen wird, daß Drohung, Einschüchterung und Schläge immer noch als legitime Erziehungsmittel gelten, daß die Zahl der Kindesmißhandlungen statistisch gesehen eher zu- als abnimmt. Andrerseits machen Eltern heute trotz der Popularisierung pädagogischer Theorien eher einen ratlosen Eindruck, und diese Ratlosigkeit führt häufig dazu, daß sie sich dem frustrationsreichen Geschäft der Erziehung einfach entziehen und die Dinge – besser: die Kinder – einfach laufen lassen.

Wenn es auch weder möglich ist, „die Pädagogik" als eine überschaubare und durch einen konsistenten Begründungszusammenhang ausgewiesene Wissenschaft mit einer bestimmten Tendenz zu beschreiben, noch den Einfluß auf die erzieherische Praxis in Schule und Elternhaus stringent nachzuweisen, so ist es doch nicht müßig, den vielfältigen Einflüssen nachzugehen, die teils durch Berührung und Auseinandersetzung mit internationalen pädagogischen Strömungen, teils durch Auseinandersetzung mit wissenschaftsgeschichtlich bedingten Veränderungen in den Humanwissenschaften, teils durch eine allgemeine Politisierung entstanden sind. Die Pädagogik steht hier nicht isoliert, sie ist vielmehr Widerspiegelung philosophischer, soziologischer, psychologischer, politologischer Erkenntnisse und ihrer Richtungskämpfe.

Die neomarxistische Protestbewegung

Wenn Wilhelm Hahn die Tendenzwende gleichsetzt mit der Ablösung der neomarxistischen Protestbewegung, dann wäre zunächst zu fragen, wie es zu dieser Protestbewegung gekommen ist und mit welcher Stärke sie ihren Einfluß auf die pädagogische Theoriebildung und Praxis tatsächlich geltend machen konnte.

Daß die Protestbewegung, die man gemeinhin mit den Studentenunruhen anläßlich des Schahbesuchs in Berlin 1967 beginnen läßt, ihren Elan aus einer massiven Kapitalismuskritik bezog, ist bekannt. Ihr lag eine Marx-Rezeption zugrunde, die ihrerseits sehr unterschiedlich war: sie reichte von intensiver und kritischer Lektüre der Quellen bis zum gedankenlosen Nachplappern schlagkräftiger Parolen. Der Kalte Krieg der fünfziger Jahre hatte den Marxismus auch an Schulen und Hochschulen tabuisiert, beziehungsweise man hatte sich durch Historisierung seiner Relevanz für die Erschließung der Gegenwart und der sie bestimmenden gesellschaftlichen Kräfte zu entledigen versucht. Kristallisationspunkt des allgemeinen Unbehagens an den restaurativen Tendenzen der Adenauer-

Ära wurde die „Frankfurter Schule", deren Begründer, Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, zwar mit allen Ehren aus der Emigration zurückgeholt wurden, deren Arbeit auch unangefochten blieb, solange sie sich ihres hohen gedanklichen und sprachlichen Abstraktionsgrades wegen als eine Art Arkandisziplin darstellte, die aber sofort ins Kreuzfeuer der Kritik geriet, als die Studenten aus den Philosophemen Flugblätter machten und ihren Protest damit legitimierten, zumal der dritte im Bunde, Herbert Marcuse, der in den USA geblieben war, dort zur direkten politischen Aktion aufrief.

Es kann nicht geleugnet werden, daß auf die Verdrängung und Tabuisierung des Marxismus an den Hochschulen der Bundesrepublik in den fünfziger und frühen sechziger Jahren das Pendel, ausgelöst durch den studentischen Protest, nun nach der anderen Seite ausschlug: An vielen Universitäten gerieten insbesondere die geisteswissenschaftlichen Fachbereiche unter marxistischen Einfluß, und die stürmisch expandierenden Humanwissenschaften Soziologie und Politologie verfielen ihm trotz einer durchaus vorhandenen anders gearteten Tradition zeitweise fast vollständig. Unter solchen Umständen konnte es nicht ausbleiben, daß ein großer Teil der Lehrerstudenten in diesen Sog geriet.

Aber daraus darf nicht einfach geschlossen werden, daß Neomarxismus auch nur vorübergehend „die Pädagogik" vereinnahmt hätte. Einzelne spektakuläre Aktionen und Publikationen täuschen darüber hinweg, daß die Mehrzahl der Professoren und ein großer Teil der Studenten die Auseinandersetzung mit marxistischem Gedankengut zwar intensiv, aber zugleich auch kritisch betrieb. Es hat natürlich auch Professoren gegeben, die sich schlicht verweigerten, und das hat dann wieder den studentischen Protest eskaliert. In einzelnen Universitäten mag es eine Zeitlang schwierig gewesen sein, gegen den Psychoterror linker Studenten den gesunden pädagogischen Menschenverstand durchzusetzen, aber insgesamt wird der Einfluß marxistischen Denkens auf die pädagogische Theoriebildung in der Bundesrepublik weit überschätzt.

Zudem ist nicht alles, was sich als Kritik an der traditionellen Pädagogik artikulierte, einfach immer schon „marxistisch". Die Absage an die rein geisteswissenschaftlich orientierte Pädagogik und die Hinwendung zu empirischen Methoden gehen auf andere Einflüsse zurück als auf die turbulente Rezeption des Marxismus an den Hochschulen. Dort, wo marxistisches Gedankengut tatsächlich bis in Rahmenrichtlinien oder Schulbücher vordrang, war der öffentliche Protest sehr schnell und sehr wirksam präsent. Ein Beispiel dafür sind die Hessischen Rahmenrichtlinien in ihrer ersten Fassung. Es darf zwar mit Recht bezweifelt werden, ob Marx tatsächlich für jeden Unsinn verantwortlich gemacht werden kann, der dort enthalten ist, aber die Kritik war so massiv und in vielen Teilen wohl auch so berechtigt, daß die Rahmenrichtlinien zurückgezogen wurden und der Kultusminister, der sie zu verantworten hatte, zurücktreten mußte.

Die neun Thesen, die den Kongreß „Mut zur Erziehung" abschlossen und die die

Tendenzwende in der Pädagogik herbeiführen sollten, richten sich im Grund gegen die Erziehungsziele „Emanzipation" und „Kritikfähigkeit", Ziele, die in der Tat eine Zeitlang, ihrer begrifflichen Unschärfe wegen, mit verschiedenen, auch pädagogisch keineswegs immer harmlosen Inhalten[5] gefüllt werden konnten und die dadurch obsolet geworden sind. Den Boden für eine Emanzipations- und Konfliktpädagogik haben aber nicht nur marxistische Denker bereitet. Hier sind verschiedene Traditionsstränge auszumachen: der Einfluß der USA, der Rückgriff auf die europäische Aufklärung, ein modernes Demokratieverständnis. Die entscheidenden und sehr heftigen Impulse für „emanzipatorische" Aktionen kamen zwar von Herbert Marcuse, und dessen Denken ist sicher von einer, wenn auch sehr eigenwilligen, Marx-Rezeption bestimmt, aber „Emanzipation" ist eine Frucht der Aufklärung, und daß und warum sie eine Rolle in der Erziehung spielen soll, kann man bei Kant nachlesen. Insofern greifen die neun Thesen einfach zu kurz. Ihre Schwäche liegt nicht darin, daß alles, was sie anprangern, einfach falsch ist, sondern daß ihre Verfasser es, wohl um der Schlagkräftigkeit willen, versäumt haben, sorgfältig zu differenzieren. Sie haben es dadurch ihren Kritikern sehr leichtgemacht.

Der Einfluß der USA

Die in den USA entwickelte Erziehungswissenschaft hat nach 1945 pädagogische Tendenzen in der Bundesrepublik nachhaltiger beeinflußt als die stürmische Welle des Marxismus. Sie brachte vor allem die Einsicht, daß pädagogische Zielvorstellungen nicht nur durch spekulative Anstrengungen gewonnen werden können, sondern daß die Absicherung durch empirische Befunde nötig ist. Sie lieferte eine Reihe zumindest plausibler Hypothesen wenn nicht Beweise z. B. dafür, daß Lernprozesse effizienter verlaufen, wenn das Lernziel klar ist, daß es einen Zusammenhang gibt zwischen Lehrerverhalten und Schüleraktivität, zwischen Sozialstatus der Eltern und dem Schulerfolg des Kindes, daß rasche Erfolgsbestätigung den Lernwillen des Schülers stimuliert und vieles mehr.

Manches ist sehr unkritisch rezipiert worden, wir hatten eine Phase blinder Testeuphorie, behavioristische Tendenzen haben sich in das methodische Repertoire der Lehrer eingeschlichen, die in den USA übliche Vernachlässigung eines leistungsorientierten Lernens zugunsten sozialer Aktivitäten, eine unbegrenzte Wahlfreiheit schon im Kindesalter, das Hinausschieben endgültiger Entscheidungen über die Schullaufbahn haben auch bei uns nicht nur heftige Diskussionen ausgelöst, sondern auch manchen Niederschlag in der Praxis gefunden. Auch hier hat es Übertreibungen und Verabsolutierungen gegeben in Wort und Schrift der Lehrerausbildung und auch in der Lehrerpraxis. Aber eine bestimmende Tendenz in der Pädagogik ist daraus nicht abzuleiten, weil immer sofort heftige Gegenreaktionen erfolgten und in der Praxis sich ohnehin manche Übertreibung abschliff.

Insgesamt aber hat sich die Pädagogik in der Bundesrepublik unter dem Einfluß aus den USA nachhaltiger verändert als unter dem Einfluß der neomarxistischen Protestbewegung, wenn die wissenschaftliche Abhängigkeit von den Forschungen der USA auch durch eigenständige Arbeiten in der Bundesrepublik gelockert werden konnte. Auf dem Umweg über die USA kommt auch das Interesse für psychoanalytische Fragen wieder nach Europa zurück.

Der Einfluß der Psychoanalyse

Die Auseinandersetzung ist in vollem Gang. Aus dem lange währenden beziehungslosen Nebeneinander von Pädagogik und Psychoanalyse ist ein engagiertes, zuweilen auch streitbares Miteinander geworden. Bahnbrechend ist hier die Schweizer Psychotherapeutin Alice Miller, die die Grenzen ihres Metiers unbefangen überschreitet und deren Bücher[6] in kurzer Zeit Bestseller geworden sind, nicht zuletzt dank ihrer engagierten Darstellungsweise. Die Einsicht, daß frühkindliche Erfahrungen – positiver oder negativer Art – das spätere Verhalten nachhaltiger prägen als bewußt aufgenommene Gebote und Verbote, ist zwar nicht neu, aber sie wird heute mit einer neuen Radikalität formuliert, die „Erziehung" schlechthin desavouieren soll. Am weitesten gehen hier Ekkehard von Braunmühl und Katharina Rutschky[7], aber gerade die Radikalität ihrer Kritik an jeder Art von Erziehung und der Absolutheitsanspruch, mit dem sie auftreten, hat auch zu radikalem und kompetentem Widerspruch geführt[8].

Alice Miller geht so weit nicht; aber die Erfahrungen aus ihrer Praxis im Umgang mit gestörten Kindern machen sie doch recht skeptisch im Hinblick auf die Befähigung der meisten Eltern, angemessen mit ihren Kindern umzugehen. Sie sieht die Wurzel allen Übels in dem von der Gesellschaft sanktionierten Macht- und Verfügungsanspruch über das Kind, das sein Leiden unter diesem Anspruch verdrängen muß, will es die lebensnotwendige Zuwendung der Eltern nicht verlieren. Die rasche Abfolge ihrer Publikationen und deren hohe Auflageziffern zeigen, daß ein Bedürfnis nach tiefenpsychologischer Fundierung der Pädagogik in weiten Kreisen besteht, aber eine bestimmte oder gar bestimmende Tendenz der Pädagogik läßt sich daraus nicht ableiten. Allenfalls läßt sich feststellen, daß pädagogische Theoriebildung auf die kritische und konstruktive Auseinandersetzung mit tiefenpsychologischen Erkenntnissen nicht mehr verzichten kann. Sie müßte allerdings über die totale Kritik elterlicher Erziehung hinausführen zu einer Sensibilisierung der Eltern für die Problematik, die Alice Miller aufzeigt, und den sensibilisierten Eltern dann auch konkrete Hilfe geben für eine humane Bewältigung ihrer Erziehungsaufgabe, aus der man sie ja nicht einfach entlassen kann. Sehr viele Eltern sind heute ohnehin stark verunsichert, und die öffentliche Dauerkritik trägt nicht zur Stabilisierung ihres erzieherischen Verhaltens bei.

Wie sehen Lehrer das Problem?

Würde man heute Lehrer nach einer Tendenzwende in der Pädagogik fragen, könnten viele von ihnen auf Anhieb wohl wenig mit dieser Frage anfangen. Bei genauerem Nachfragen würden sie wohl erkennen und zugeben, daß es weniger „die Pädagogik" ist, die sich da gewendet hat, sondern eher der gesamtgesellschaftliche und politische Kontext pädagogischer Überzeugungen. Sie würden über die zunehmende Verrechtlichung und Bürokratisierung ihrer Arbeit klagen, über die restriktiven Folgen der öffentlichen Sparmaßnahmen, sie würden – je nach eigener politischer Einstellung – das Ausrinnen des Reformelans begrüßen oder beklagen. Manche von ihnen würden den Extremistenbeschluß der Ministerpräsidenten vom Jahr 1972 bereits als Tendenzwende bezeichnen und seine schädlichen Folgen für das Freiheitsbewußtsein des Lehrers betonen.

Auf pädagogische Fragen im engeren Sinn verwiesen, würden sie, wenn sie schon länger im Dienst sind, wohl zugeben, daß sich manches verändert hat – bei ihnen selbst und bei ihren Schülern. Die Aufgeschlossenen und pädagogisch Engagierten unter ihnen würden von ihrer größeren Nachdenklichkeit sprechen im Umgang mit Kindern und Jugendlichen, von mehr Verständnis, von reflektierterem Umgang mit dem eigenen Autoritätsanspruch. Sie würden vielleicht klagen, daß überfüllte Klassen und die eigene hohe Arbeitsbelastung es ihnen schwermachen, die pädagogischen Überzeugungen in der Praxis immer durchzuhalten. Andere würden einzelne Reformmaßnahmen aufzählen, die sie für verfehlt halten, die Lernunlust der Schüler beklagen und geltend machen, daß auf dem Gymnasium viel zu viele Kinder seien, die dort nicht hingehörten. Wieder andere würden besorgt auf die wachsende Zahl von arbeitslosen Lehrern hinweisen und eine Tendenzwende in der Tatsache sehen, daß man noch vor wenigen Jahren stürmisch für den Lehrberuf geworben habe, nun aber nicht bereit sei, genug Planstellen zu schaffen, um alle ausgebildeten Lehrer zu beschäftigen. Es ließe sich auch eine Tendenzwende in der politischen Haltung der Lehrer feststellen: Der ehemals weitgehend unpolitische Lehrer engagiert sich heute politisch stärker und versucht, über gewerkschaftlichen Druck seine Interessen politisch durchzusetzen.

Signale einer Tendenzwende

Es ließen sich gewiß noch mehr Varianten in möglichen Lehrerantworten finden, aber aus den angeführten lassen sich in etwa die pädagogischen Bestrebungen der letzten 20 Jahre, ihre ungeplanten Nebenwirkungen und gewisse rückläufige Tendenzen erkennen.

Verfolgt man etwa die Arbeit des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen – eines pädagogisch engagierten Laiengremiums – und die des

Deutschen Bildungsrates, der sich bereits stärker auf pädagogische Experten stützen konnte, dann kann man erkennen, daß die Arbeitsergebnisse dieser Gremien ihrerseits im pädagogischen Denken der Zeit eine Tendenzwende herbeigeführt haben. Dazu gehört z. B. die Herauslösung des Begabungsbegriffs aus seiner starren Fixierung an die Erbanlage des Menschen[9], dazu gehört die Problematisierung eines unreflektierten Autoritätsbegriffs, dazu gehört die Einsicht, daß das Leben in einem demokratischen Staat bestimmte Verhaltensweisen und Tugenden seiner Bürger erfordert, die bereits in der familiären und schulischen Erziehung eingeübt werden müssen, die Einsicht, daß es ein schichtspezifisches Erziehungsverhalten gibt, das wesentlichen Einfluß auf spätere Schulerfolge hat, die Einsicht, daß der formalen Chancengleichheit zum Besuch weiterführender Schulen keineswegs eine reale Chancengleichheit entspricht, die Einsicht auch, daß die traditionelle Oberstufe des Gymnasiums weder organisatorisch noch inhaltlich die angemessene Vorbereitung auf ein Studium unter gewandelten universitären Bedingungen leistet.

Wenn es eine pädagogische Tendenzwende in der Bundesrepublik nach 1945 gegeben hat, dann ließe sie sich Anfang, nicht Ende der siebziger Jahre ausmachen: Der „Strukturplan" (1972) des Deutschen Bildungsrates lieferte den theoretischen Rahmen, der „Bildungsgesamtplan" der Bund-Länder-Kommission (1973) setzte wesentliche Forderungen des Strukturplans in konkrete Reformmaßnahmen um. Einzelheiten waren gewiß damals schon strittig, aber die allgemeine Reformbereitschaft war beträchtlich, Finanzierungsschwierigkeiten gab es noch nicht. Natürlich gab es prinzipielle Reformgegner, die aus Bequemlichkeit oder einem tiefsitzenden anthropologischen Pessimismus heraus sich dem Reformwillen verschlossen, es gab aber auch Ungeduldige, denen alles nicht schnell genug ging und nicht radikal genug war, es gab die jungen Lehrer, die aus den politisierten Universitäten kamen und die die Schule für das geeignete Instrument zur „Systemveränderung" hielten. Es gab eine wachsende parteipolitische Polarisierung in Bildungsfragen, an der die im Bildungsgesamtplan noch weitgehend intakte Einheitlichkeit zerbrach. Es gab (und gibt!) erbitterte Schul- und Richtungskämpfe in den erziehungswissenschaftlichen Fachbereichen, in denen zunächst „linkes" (was immer das sei) Gedankengut zu obsiegen schien. Den einen ging die Demokratisierung in Schulen und Hochschulen zu weit, den anderen nicht weit genug[10]. Aus Elternprotesten, die sich, wie in Hessen oder Nordrhein-Westfalen, zunächst gegen spektakuläre Einzelerscheinungen gerichtet hatten, ist inzwischen eine relativ breite Front grundsätzlicher Reformkritik geworden. Die Möglichkeit, über Gerichtsentscheide die Verfassungswidrigkeit einer Reform feststellen zu lassen und damit mindestens ihre Modifikation, wenn nicht ihre Zurücknahme zu erreichen, hat jüngst der hessische Elternverein mit Erfolg versucht.

Kann man daraus eine zweite Tendenzwende in der Bildungspolitik ableiten? Wohl kaum. Gewiß, die Reformeuphorie der frühen siebziger Jahre ist dahin, die

Finanzknappheit hat manchen vielversprechenden Schulversuch vorzeitig beendet, läßt Verkleinerung der Klassen, Vermehrung des Kursangebots, zureichende Förderung der Ausländerkinder, Ausbau der Differenzierung nicht oder nicht umfassend genug zu. Der Numerus clausus, die geburtenstarken Jahrgänge in den Oberstufen der Schulen und auf den Universitäten erzwingen immer detailliertere Verwaltungsvorschriften und Verordnungen, unter deren Druck pädagogisches Denken und Handeln kaum oder oft auch gar nicht zum Zug kommen kann. Vielfach macht sich Resignation breit, bei Schülern, Eltern und Lehrern. Im Konkurrenzkampf um die Studienplätze, die Ausbildungsplätze, die Arbeitsplätze hat es die Erziehung zu Hilfsbereitschaft und Toleranz schwer. Wer aber daraus den Schluß zieht, daß die gesamte Bildungsreform gescheitert sei und nun das alte „Bewährte" einfach wieder in Geltung gesetzt werden könne, der beweist eine gefährliche Ignoranz.

Kurskorrektur, keine Tendenzwende

Nicht einmal der Sieg des hessischen Elternvereins kann für eine „Tendenzwende" in Anspruch genommen werden. Zwar wird der hessische Kultusminister Konsequenzen aus dem Gerichtsurteil ziehen müssen, aber eine Rückkehr zum alten Gymnasium ist schwerlich möglich. Die Reform der gymnasialen Oberstufe ist 1972 von allen Kultusministern nach langen und sorgfältigen Beratungen beschlossen und von einem sehr großen Teil der Lehrerschaft und der Schülerschaft positiv aufgenommen worden. Bei einer so tiefgreifenden Umwandlung der traditionsreichen Institution Gymnasium konnten ungeplante Nebenwirkungen nicht ausbleiben. Daß das größere Transparenz gewährleistende Punktsystem unter dem Druck des Numerus clausus zur Punktejagerei verkommen ist, darf nicht der Reform angelastet werden. Daß in den Halbjahrskursen zuviel beziehungsloses Nebeneinander ohne Durchblick und Überblick geboten wird, mag hie und da zutreffen. Über die Abwählbarkeit bestimmter Fächer im letzten Jahr der Studien- bzw. Kollegstufe läßt sich streiten. Kurskorrekturen sind möglich und an einzelnen Stellen sicher auch nötig. Aber eine Kurskorrektur signalisiert noch keine Tendenzwende.

Geht man von den bildungspolitischen Reformmaßnahmen zu den pädagogischen Erkenntnissen, die ihnen einst die Bahn gebrochen haben, dann ist auch hier eher ein Konsolidierungsprozeß als eine Tendenzwende auszumachen. Publizistisch hat sich die Spreu vom Weizen gesondert. Pauschale Aussagen wurden differenziert, Übertreibungen zurückgenommen. Die Pädogik, die eine Zeitlang wirklich die Magd der Soziologie zu sein schien, hat sich auf ihre Eigenständigkeit besonnen und betreibt die Rezeption ihrer Grundlagenwissenschaften mit kritischer Sorgfalt. Ein Blick in die Vorlesungsverzeichnisse der Hochschulen zeigt,

daß viele Lehrveranstaltungen den ideologischen Ballast abgeworfen haben und praxisnäher geworden sind.

Die Erziehungswissenschaft an den Hochschulen spiegelt genau jenen Pluralismus wider, der auch sonst für die Geisteswissenschaften kennzeichnend ist. Nicht alle Widersprüche sind aufgehoben. Das ist für die einen ein Ärgernis – und zwar sowohl für „Konservative" wie für „Progressive"; sie hätten es gern einheitlich und stimmig und für die erzieherische Praxis eindeutig handhabbar, natürlich jeweils in ihrem Sinn. Aber das geht nicht. Die Pädagogik teilt das Schicksal aller Humanwissenschaften, auch wenn sie deren Integration leisten soll. Auf die Frage: Was ist der Mensch? und: Was braucht er, damit er zu seiner Bestimmung gelangt? kann immer nur näherungsweise Antwort gegeben werden. Die Sicherheit und Eindeutigkeit, mit der in sozialistischen Staaten das Menschenbild beschrieben und die Erziehungsziele formuliert werden, kann es bei uns nicht geben. Die Familie ist nicht die Sozialagentur oder gar die Reproduktionsstätte der kapitalistischen Gesellschaft, aber sie ist auch nicht einfach eine jeder Kritik entzogene Institution, die dann in Ordnung ist, wenn das Kind gehorcht und sich allem ohne Widerspruch fügt. Die Schule ist nicht die Stätte, an der Klassenkämpfe sichtbar gemacht und ausgetragen werden, aber sie ist auch nicht nur der Schonraum, der Kindern und Jugendlichen lediglich zu ihrer Bildung und Selbstentfaltung gewährt wird.

Erziehen ist heute sehr schwer geworden, für Eltern wie für Lehrer. Kinder und Jugendliche entziehen sich oft schon sehr früh erzieherischer Beeinflussung und werden unansprechbar. Für dieses Verhalten eine „antiautoritäre" oder „emanzipatorische" Erziehung verantwortlich zu machen, greift zu kurz. Ohne eine umfassende Gesellschaftsanalyse kommt man den gegenwärtigen pädagogischen Problemen nicht bei. Die Voreiligkeiten, Irrtümer, Defizite im pädagogischen Denken und Handeln der jüngsten Vergangenheit sollen nicht nachträglich gerechtfertigt oder auch nur verharmlost werden, aber der Versuch einer Korrektur durch Rückgriff auf die alten pädagogischen Ordnungsmuster wäre verhängnisvoll. Man möchte Eltern und Lehrern schon „Mut zur Erziehung" zusprechen, aber das wäre ein Mut, der sich nicht durch Härte, sondern durch Einfühlungsvermögen auszeichnet, Mut, argumentierendes Erziehen durchzuhalten, auch wenn es mit Befehl und Gehorsam bequemer geht, Mut, ein kritisches Verhältnis zur Autorität zu gewinnen und reflektiert mit ihr umzugehen, Mut, die Interessen und Bedürfnisse des Kindes wahrzunehmen und nicht zu verdrängen, Mut, das Selbstbewußtsein des Kindes zu stärken, auch wenn sein Widerstand uns gelegentlich reizt.

Die inhumanen Begleiterscheinungen der „neomarxistischen Protestbewegung", ihr blinder Aktionismus haben es auch dem Aufgeschlossenen und Liberalen schwergemacht, das kritische Potential, das hier verborgen war, zu erkennen und das analytische Instrumentarium, das die Frankfurter Schule bereitgestellt hatte, angemessen zu nutzen. Es sind ja keineswegs die ewig

Gestrigen und die im parteipolitischen Spektrum auf der äußersten Rechten Angesiedelten gewesen, die sich 1974 und 1978 um Wilhelm Hahn geschart haben. Aber es waren auch keine Pädagogen im engeren Sinn, sondern Philosophen, Soziologen, Historiker, Politologen, die ihre Erfahrungen allenfalls aus dem Umgang mit Studenten, aber nicht mit Kindern und Jugendlichen gewonnen haben. Trotzdem hat ihr Einspruch manchen Pädagogen genötigt, seine Position zu überdenken. Problematisch an diesem Vorgang ist nicht, daß ein Denken, das man in der Regel als „konservativ" bezeichnet, sich in Wort und Schrift selbstbewußt artikuliert, sondern daß sich im Aufwind dieses Denkens auch viel reaktionäres Gehabe breitmacht und daß mancher sich bestätigt sieht, der seine pädagogische Gewissenserforschung noch vor sich hat.

Daß die Reformeuphorie einer gewissen Ernüchterung Platz gemacht hat, ist gut und heilsam. Daß ihr Elan gebrochen ist, sollte ohne Schadenfreude konstatiert werden. Daß die Reformer heute bereit sind, Fehler zuzugeben und Kurskorrekturen vorzunehmen, müßte ihnen eher öffentlichen Respekt als öffentliche Häme einbringen. Von „Tendenzwende" sollte man allerdings besser nicht sprechen, es sei denn, man hält Proklamationen schon für das, was sie verkünden.

ANMERKUNGEN

[1] In: Die Zeit, Nr. 47, 13. 11. 1981.

[2] A. v. Schirnding hat unter dem Titel „Mut zur Vernunft" (Merkur, Nr. 361, Juni 1978, 537–544) eine sehr scharfe, aber auch sehr gründliche und durch schlagende Argumente abgestützte Kritik an den neun Thesen vorgenommen.

[3] H. v. Hentig, Mut zur Erziehung?, ebd. 544–563.

[4] Das zeigt sich deutlich an dem Forschungsbericht, den die Bund-Länder-Kommission 1977 in Auftrag gegeben hat und der inzwischen in Buchform erschienen ist: D. Hannemann, E. von der Lieth, Modellversuche zur Weiterentwicklung der gymnasialen Oberstufe (Stuttgart 1980).

[5] Vgl. besonders die Arbeiten des Darmstädter Erziehungswissenschaftlers H.-J. Gamm, Kritische Schule (München 1970) und: Das Elend der spätbürgerlichen Pädagogik (München 1972). Eine kritische Auseinandersetzung mit dem bei Gamm zentralen Begriff der Emanzipation ist in dieser Zschr. erfolgt: E. von der Lieth, Wege und Irrwege der Erziehungswissenschaft (191, 1973, 327–338).

[6] A. Miller, Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst (Frankfurt 1979); Am Anfang war Erziehung (Frankfurt 1980); Du sollst nicht merken (Frankfurt 1981).

[7] E. v. Braunmühl, Antipädagogik (Weinheim 1976); K. Rutschky, Schwarze Pädagogik (Berlin 1977).

[8] Vgl. A. Flitner, Schafft die Erziehung ab. Die Irrwege der neuen antipädagogischen Bewegung, in: die Zeit, Nr. 41, 2. 10. 1981; Am Anfang war Mißhandlung. Ein Angriff auf die Grundfesten der Psychoanalyse, ebd. Nr. 52, 18. 12. 1981.

[9] Der Gutachterband „Begabung und Lernen", der 1969 im Auftrag des Deutschen Bildungsrates von Heinrich Roth herausgegeben wurde (Klett, Stuttgart), hat inzwischen die 12. Auflage erreicht und gehört zu den Standardwerken in der Lehrerausbildung.

[10] Interessanten Aufschluß über diesen Tatbestand gibt die 1973 erschienene Empfehlung des Deutschen Bildungsrates „Verstärkte Selbständigkeit der Schule und Partizipation der Lehrer, Schüler und Eltern", die erste, die nicht einstimmig verabschiedet wurde, sondern mit einem Minderheitenvotum versehen werden mußte. Sie stieß denn auch in einem großen Teil der Presse eher auf Ablehnung als auf Zustimmung.

Heinrich Fries

Die Verantwortung des Theologen für die Kirche

Die Frage nach der Verantwortung des Theologen für die Kirche setzt voraus, daß die Theologie und damit der Theologe mit der Kirche zu tun haben – und dies nicht in einem äußeren oder zufälligen Sinn, sondern in der Weise jenes Engagements, das Verantwortung heißt.

Inwiefern hat Theologie mit Kirche zu tun?

Wenn Theologie nach einer landläufigen Bestimmung Glaubenswissenschaft ist, methodisch verantwortete Reflexion über den Glauben, dann ist sie an den Ort gewiesen, an dem Glaube begegnet: Es ist zunächst der Ort der Religion und der davon geprägten Gemeinschaft, konkreter der Ort der Kirche, verstanden als Gemeinschaft der im christlichen Sinn Glaubenden, das heißt der Glaubenden, deren Glaube durch die maßgebliche Orientierung an Jesus Christus bestimmt ist. Der Glaube der als Kirche sich verstehenden Glaubensgemeinschaft ist auf jenen Inhalt bezogen, der nicht nur ganz allgemein mit Gott als alles bestimmender Wirklichkeit bezeichnet wird, sondern es ist der Gott, der gewirkt hat und Wirklichkeit für uns geworden ist in jenem Geschehen, das man Selbsterschließung, Selbstmitteilung, Offenbarung Gottes an die Menschen nennt. Sie geschah in einer konkreten Geschichte, in der Geschichte Israels, und wurde durch Menschen vermittelt, die beide ihren Höhepunkt in Jesus Christus haben. Die Urkunde dieses Geschehens ist die Bibel des Alten und Neuen Testaments. Sie ist die Urkunde und das Zeugnis des Glaubens einer Gemeinschaft, die in diesen Schriften ihrem Glauben Ausdruck verlieh. Diesem primären Zeugnis hat sich die Kirche in ihrer späteren Geschichte unterstellt. Diese Geschichte kann man als Wirkungsgeschichte des biblischen normativen Ursprungs bezeichnen.

Der menschliche Zugang zu diesem Geschehen der Offenbarung erfolgt durch Mitteilung, durch Hören und Empfangen, durch jenen Grundvollzug, den man Glauben nennt. Er ist das subjektive Korrelat zur Offenbarung, das Zeichen und die Gewähr dafür, daß die Offenbarung beim Menschen angelangt und damit an ihr Ziel gekommen ist. Denn Offenbarung ist immer Offenbarung „für" jemand. Aus dieser Grundgegebenheit von Offenbarung und Glaube wird schon erkennbar, daß der Glaube als christlicher Glaube nicht durch die konstruktive Leistung des individuellen Subjekts, also durch ein wie immer bestimmtes Selbstdenkertum

gewonnen wird, sondern durch die Einbeziehung des Subjekts in jene Gemeinschaft, die durch den Glauben bestimmt wird und von diesem Glauben lebt. Diese Gemeinschaft nennen wir Kirche. Glauben heißt demgemäß zunächst: in eine Gemeinschaft aufgenommen werden (vgl. Apg 2,41), sich einer Gemeinschaft anschließen, an ihr lebendigen Anteil haben. Auf diese Weise sind wir alle zum christlichen Glauben gekommen: durch die uns gespendete und von uns empfangene Taufe und durch den uns vermittelten Glauben einer Gemeinschaft.

Dies alles ist der Anfang des Glaubens, der allerdings, soll er Anfang sein, nicht Anfang bleiben darf, sondern Ursprung eines daraus hervorgehenden Lebensprozesses in der Form eines Glaubens als Form menschlichen Daseins werden soll. Von hier aus wird schon deutlich, daß im Glauben zwei Wirklichkeiten investiert sind: Der Inhalt des Glaubens, die „fides quae creditur", in kurzer, konzentrierter Form dargestellt in den Glaubensbekenntnissen, ferner die Subjektivität des Glaubensakts als Vollzug, die Entgegennahme und Aneignung des Glaubensinhalts durch eine Gemeinschaft und die sie bildenden Personen, die „fides qua creditur". Ihre Grundfigur ist personal bestimmt, sie heißt nicht: ich glaube daß, sondern: ich glaube Dir, ich glaube an Dich. Dieser personal verstandene Glaube verwirklicht sich in der Annahme des Konkreten: Ich glaube an Dich, ich glaube Dir – was immer du mir eröffnest, sagst, verheißest.

Nur als Anmerkung sei gesagt, daß der Glaube in dieser Gestalt eine Grundfigur eines jeden menschlichen Lebens und jeder menschlichen Gemeinschaft ist. Ohne Glaube in diesem Sinn kann niemand menschlich leben. Dem sei ferner hinzugefügt, daß der Glaube in seinem radikalen und uneingeschränkten Vollzug des „ich glaube an Dich – ich glaube Dir" unter Menschen letztlich nicht möglich ist, daß, mit anderen Worten, der Glaube als Begegnungsvollzug unter Menschen über sich hinausweist: auf eine höhere Form der Verwirklichung seiner selbst. Diese Hinweise sind nicht unwichtig, um dem Glauben im religiösen und christlichen Sinn den rechten Stellenwert zuzuweisen und ihn von dem Kontext eines Mißverständnisses zu befreien, das meint, Glauben bedeute, nicht oder nichts wissen.

Die Verbindung von Theologie als Glaubenswissenschaft mit der Kirche ist dadurch gegeben, daß die Kirche jene Glaubensgemeinschaft ist, die die Voraussetzung, der Grund und die Inhaltsbestimmung jenes Glaubens ist, auf den sich Theologie als christliche Theologie bezieht. Und die Kirche vermag das zu sein, weil sie Träger und Vermittler jenes Grundgeschehens ist, das man Offenbarung nennt, dessen korrespondierendes Korrelat Glauben heißt. Kirche ist Gemeinschaft des Glaubens und der Glaubenden, aber nicht in der Weise einer musealen oder mechanischen Wiederholung, sondern einer lebendigen, als Wirkungsgeschichte sich begreifenden Überlieferung.

Die Theologie kann also nur deshalb eine mögliche Verantwortung für die Kirche haben, weil sie als Glaubenswissenschaft auf die Gemeinschaft des Glaubens und der Glaubenden, Kirche genannt, angewiesen und ihr zugeordnet ist.

Ohne diese Weise von Kirchlichkeit verlöre die Theologie ihren Boden, ihren Grund und ihre inhaltliche Bestimmung. Aus diesem Zusammenhang kann und darf die Theologie um ihrer selbst willen nicht herausfallen.

Kann es eine Wissenschaft vom Glauben geben?

Die weitere Frage lautet: Wird die Theologie als Wissenschaft in der Form der Glaubenswissenschaft nicht höchst verdächtig? Wird sie durch den Faktor Kirche nicht wissenschaftsfremden Zwängen unterworfen? Wird sie dadurch nicht behindert, weil sie Voraussetzungen annimmt, ohne diese ausdrücklich in Frage zu stellen und vorurteilslos vor dem Forum wissenschaftlicher, kritischer Reflexion zu prüfen, auch mit dem Risiko, daß diese Voraussetzungen aufgehoben werden?

Dazu sei gesagt: Es gibt keine Wissenschaft ohne Sachbezogenheit und ohne Voraussetzung. Alle Voraussetzungen haben in irgendeiner Weise mit einem Glauben, einer Überzeugung zu tun. Es geht nicht darum, diese Voraussetzungen abzuschaffen, sondern sie bewußt zu machen und zu reflektieren. In den meisten Wissenschaften werden diese Voraussetzungen nicht eigens reflektiert, es wird vielmehr mit diesen Voraussetzungen als einem gegebenen Standort operiert. Die Theologie ist jene Wissenschaft, die ausdrücklich ihre Voraussetzungen auf den Tisch legt, beim Namen nennt und diese bewußt macht. Dieser Vorgang schließt nicht von dem ab, was man Wissenschaft nennt, sondern führt in sie ein.

Worin besteht nun die Funktion von *Glauben und Verstehen*, von *Glauben und Vernunft?* Wissenschaft ist methodisch geordnetes Verstehen, das Verstehen einer Sache aus ihren Gründen. Das ist keine Verfremdung des Glaubens, sondern der in ihm selbst angelegte Zusammenhang. Der Glaube als Annahme und Zustimmung zu der den Menschen vermittelten Selbstmitteilung Gottes, Offenbarung genannt, will kein blinder, sondern ein begründeter und verantworteter Glaube sein, verantwortet vor dem Gewissen und der Vernunft. Schon das Neue Testament kennt diesen Zusammenhang in der für das Johannesevangelium typischen Kombination von Glauben und Erkennen: „Wir haben geglaubt und erkannt, wir haben erkannt und geglaubt." Der Glaube ist die Eröffnung für ein Erkennen, dem im Glauben eine neue Wirklichkeit erschlossen wird, und Erkennen ist eine Weise, in der der Glaube nicht überholt und zurückgelassen, sondern bis auf seinen Grund erhellt wird.

Von diesem Zusammenhang hat schon Augustin und später die Scholastik als Programm für eine mögliche Theologie formuliert: „Credo, ut intelligam – Ich glaube, damit ich erkenne, einsehe." Demnach wird der Glaube als ein Licht verstanden, das der Vernunft als Wahrheit einzuleuchten vermag (M. Seckler). Der Glaube ist somit jene Eröffnung von Wirklichkeit, die danach strebt und sucht, vom Intellekt durchdrungen, von der Vernunft verstanden zu werden.

Diese Zuordnung von Glaube und Vernunft gilt keineswegs für alle Religionen. Nicht wenige Religionen wehren sich um ihrer selbst willen gegen jede Form intellektueller Durchdringung.

Das alles bedeutet: Die Theologie emanzipiert sich nicht vom Glauben oder suspendiert diesen, sondern ist eine besonders intensive und engagierte Gestalt seiner Verwirklichung.

Eine Zuordnung der Theologie zur Wissenschaft ist dann möglich, wenn man den *Begriff der Wissenschaft* nicht auf Naturwissenschaft und Mathematik einschränkt und nicht allein durch Beobachtung, Experiment, Wiederholung, Kontrolle, Berechenbarkeit, Gesetzmäßigkeit charakterisiert, sondern ihn zur Wirklichkeit in allen Dimensionen öffnet und jene Methoden eines reflektierten Verstehens, eines Verstehens aus Gründen entwickelt, die der jeweiligen Wirklichkeit gemäß sind. Und diese ist etwa bei der Geschichte, bei der Jurisprudenz, bei der Philosophie, bei der Literatur- und Sprachwissenschaft jeweils verschieden.

Dennoch gibt es nach Heinrich Scholz, dem Wolfhart Pannenberg folgt, einen Grundkatalog von Postulaten, die gegeben sein müssen, soll von Wissenschaft die Rede sein: das Satzpostulat, das Kohärenzpostulat und das Kontrollierbarkeitspostulat[1]. Und diese drei sind auch von der Theologie als Glaubenswissenschaft zu erbringen. Die Theologie spricht ihre Sache in Sätzen aus, d. h. in Aussagen, die das Wahrsein in Anspruch nehmen, sie ermittelt den inneren Zusammenhang ihrer Inhalte, sie macht sich durch Analogien verständlich. Auch das Kontrollierbarkeitspostulat oder das Verifikationspostulat erbringt die Theologie dadurch, daß die Sache des Glaubens, die in der Theologie verhandelt wird, vor allem an der Wirklichkeit des Menschen und seiner vielfältig bestimmten Existenz geprüft wird, also durch den Dialog mit der Wirklichkeit. Dies ist in der Weise der Fall, daß erwiesen werden kann, daß durch die Aussagen der Theologie die Wirklichkeit, vor allem die des Menschen, in einem tieferen und umfassenderen Sinn bestimmt wird als ohne sie, daß, anders gesagt, die Wirklichkeit, vor allem die des Menschen, unterbestimmt wird, wenn die theologische Dimension ausfällt.

Von hier aus wird es verständlich, daß die Gestalt der heutigen Theologie anthropologisch orientiert ist, ja daß *Theologie als Anthropologie* vermittelt wird[2]. Das bedeutet nicht, daß der Mensch, so wie er ist und sich vorfindet, zum Maßstab dessen gemacht würde, wovon in der Theologie die Rede ist; aber es bedeutet, daß die in der Theologie gegebenen und geschichtlich vermittelten Inhalte, die ein „extra nos" darstellen, auf den Menschen bezogen und in ihrem „pro nobis" verständlich gemacht werden können. Dies bedeutet auch, daß der Mensch eine Disposition dafür hat, Hörer der Botschaft des Glaubens und Empfänger der von ihm angebotenen Wirklichkeit zu sein. Die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Glauben ist die Beziehung zwischen Frage und Antwort, Erwartung und Erfüllung. Dabei sind Antwort und Erfüllung durch Frage und Erwartung nicht vorbestimmt, sondern sind oft genug Überraschungen und Überbietungen.

Die Verantwortung des Theologen

Der Theologe ist dafür mitverantwortlich, daß der Glaube der Gemeinschaft des Glaubens wirklich Glaube ist, und zwar Glaube, der zum Verstehen drängt, der deshalb auch imstande ist, Rechenschaft über seinen Grund abzulegen (vgl. 1 Petr 3,15). Die Theologie ist dafür verantwortlich, daß der Glaube kein blinder Glaube, kein Glaube einer nicht begründbaren Entscheidung wird, sondern daß er sich intellektuell und moralisch verantwortet, daß er einsehbare Glaubwürdigkeit hat. Und doch ist der Glaube wesentlich mehr als nur die Summe der Glaubwürdigkeitsgründe.

Die Theologie ist dafür verantwortlich, daß der Glaube nicht zur Ideologie für die Gemeinschaft der Glaubenden wird, das heißt, daß er nicht der Legitimation von Interessen und Zwecken dient, die durch den Glauben selbst keineswegs gegeben sind. Dafür gibt es viele geschichtliche Beispiele. Der Glaube sollte geradezu eine ideologiekritische Funktion ausüben, indem er in der Kraft einer Unterscheidung erkennt, wo die Sache des Glaubens selbst zur Sprache kommt oder auf dem Spiel steht und wo lediglich Interessen vertreten werden, etwa Interessen der Macht, der Herrschaft oder der Unterwerfung, wofür es viele Beispiele gibt.

Daraus ergibt sich die Ortsbestimmung des Theologen. Jeder Glaubende ist in irgendeiner Weise Theologe oder sollte es sein. Aber nicht jeder kann und braucht Theologe im wissenschaftlichen Sinn zu sein. Doch es soll den Dienst des Theologen für die Gemeinschaft des Glaubens und der Glaubenden geben, in einer Gemeinschaft, die, paulinisch gesprochen, einem Leib mit vielen Gliedern, Gaben und Diensten gleicht, in der es nach Paulus den Dienst – das Charisma – der Lehre, der Auslegung, der Sprache, der Unterscheidung gibt (vgl. 1 Kor 12) – alles Umschreibungen für die Aufgabe der Theologie. Aber dieser Dienst ist stellvertretend für die andern da, er trägt bei zur Auferbauung des Leibes, der ein Bild für Kirche ist. Keine der vielen Gaben und Dienste ist entbehrlich, alle sind aufeinander angewiesen.

Eine besondere Verantwortung kommt den Theologen zu für den Dienst der *Verkündigung*. Die Theologie selbst ist nicht direkt Verkündigung, sondern interpretierende Reflexion; ihr Ort ist nicht die Kanzel, sonder der Katheder. Aber die Theologie steht im Dienst der Verkündigung, insofern die Verkündiger und die Prediger für ihre Aufgabe der theologischen Begleitung, Orientierung und Besinnung bedürfen, vor allem für die Auslegung der Heiligen Schrift, besonders auch für deren Übersetzung in die jeweilige geschichtliche Situation, für das recht verstandene Aggiornamento, das Heutig-Werden der biblischen Botschaft, also für die Aufgabe der Verbindung zwischen Glaube und Wirklichkeit. Zu dieser Aufgabe des Übersetzens gehört das Bemühen um eine Sprache und Sprachregelung, die die Identität des Glaubens wahrt, aber zugleich darum weiß, daß Sprache

und Begriffe sowie die Situation des Menschen sich geschichtlich wandeln. Eine Predigt ohne theologisches Niveau wird zur wirkungslosen Rede oder zu einem Wort, das auch sonst von irgend jemand gesagt werden kann. Umgekehrt kann aber auch gesagt werden: Die Predigt ist der Ernstfall der Theologie. Eine Theologie, die sich nicht mehr in der Form der Glaubensverkündigung vermitteln läßt, wird zum unfruchtbaren, selbstgefälligen Selbstzweck, sie wird praxisfern und ist ohne Einfluß auf sie.

Die Verantwortung der Theologie und des Theologen für die Kirche als Gemeinschaft der christlich Glaubenden ist darin zu sehen, daß wirklich der *Glaube* und das, was er inhaltlich und der Dynamik und Praxis nach umschließt, Fundament der Kirche ist; daß die Kirche darin ihr Maß nimmt, ihr Leben und ihre Struktur bestimmt und in keinem anderen Fundament sich gründet, heiße es geschichtlich gesehen Imperium, Monarchie, vollkommene Gesellschaft oder Demokratie. Die Theologie und der Theologe tragen die Verantwortung dafür, daß der Inhalt des Glaubens nicht einfach summenhaft aufgezählt, sondern in seinem Profil, in der „Hierarchie der Wahrheiten", also in einer abgestuften Rangfolge, vermittelt wird.

Die Theologie und der Theologe haben in der Kirche die Verantwortung dafür, daß die Kirche nicht einfach ihren jeweiligen Ist-Stand als volle Verwirklichung ihrer selbst ansieht und sich damit zufriedengibt, sondern daß sie ständig von der bewegenden und beunruhigenden Frage bewegt wird, wie sie sein soll – im Blick auf Jesus Christus, der ihr Herr, ihr Haupt und ihr Richter ist, im Blick auf den normativen Ursprung ihrer selbst, wie er im Neuen Testament bezeugt wird, im Blick auf ihre Sendung an die Menschen und an die Welt in der jeweiligen geschichtlichen Stunde, im Blick auf die Zeichen der Zeit, die nach dem Zweiten Vatikanum ein theologischer Ort sind.

Die kritische Funktion der Theologie

Die Theologie hat in der Kirche eine kritische Funktion, und diese ist ihrerseits eine besonders engagierte Weise des Glaubens. Mit dieser kritischen Funktion hängt eine andere Verantwortung der Theologie zusammen: die Forderung nach einer Kirche, die um ihrer Herkunft und ihrer Sendung willen der *immerwährenden Erneuerung* ebenso bedürftig wie fähig ist.

Zu dieser Verantwortung gehört ferner, daß der Dialog und die Kooperation der Kirche mit der *Welt* nicht behindert oder gar abgebrochen wird. Dadurch wird die Kirche davor bewahrt, eine Festung oder ein Getto zu sein, das sich verschließt, das nur die eigene Selbsterbauung sucht und sich selbst feiert. Durch den Dialog und die Kooperation wird die Kirche befähigt, an den großen Weltaufgaben, die die Menschen bewegen, teilzuhaben, ja an ihnen schöpferisch mitzuwirken, an der

Überwindung von Unrecht, Gewalt und Unterdrückung, an der Überwindung der Spaltung in arme und reiche Kontinente, an der Lösung der Konflikte, an der Stiftung des Friedens, an der Anwaltschaft für den Menschen, für seine Rechte und seine Würde.

Wenn die Theologie eine kritische Funktion in der Kirche hat, indem sie das Ist der Kirche an ihrem Soll mißt, dann trägt sie auch eine *ökumenische Verantwortung*. Die Tatsache der Spaltung der Kirche in getrennte, sich gegenseitig nicht voll annehmende und anerkennende Konfessionen sollte nicht sein, sie muß überwunden werden. Aber die Theologie kann sich mit dem bloßen Feststellungsbescheid und dem Appell an die Kirche nicht begnügen. Sie hat selbst das Ihre zu tun, um den Weg zur Einigung zu bahnen. Man kann sagen, daß die gegenwärtige Theologie in aller Welt weithin das Ihre getan hat. Sie hat die theologischen Differenzen zwischen den Konfessionen auch in den schwierigsten Kontroverspunkten durch biblische, geschichtliche und systematische Reflexionen so weit aufgearbeitet, daß zwar immer noch Differenzen bleiben, sogar bleiben sollen, daß diese aber ihren kirchentrennenden Stachel verlieren, daß theologisch gesehen eine Einigung im Sinn einer gegenseitigen Anerkennung als möglich erscheint, so daß Kirchen Kirchen bleiben und eine Kirche werden (J. Ratzinger) in der Gestalt einer versöhnten Verschiedenheit, einer Einheit in Vielfalt.

Daß der ökumenische Prozeß nicht noch weiter fortgeschritten ist, kann man nach meiner Meinung nicht mehr der Theologie anlasten, sondern der Tatsache, daß die Ergebnisse ihrer Bemühungen noch nicht genügend bekannt und rezipiert sind – weder im Bewußtsein der Gläubigen noch bei den Instanzen der Kirchenleitungen, denen auch in der Frage der Ökumene die Kompetenz der Entscheidung zukommt. Dazu kommt, daß die ökumenische Frage nicht durch theologische Faktoren allein zu lösen ist, sondern durch die Aufarbeitung vieler außertheologischer, psychologischer und sozialpsychologischer Faktoren. Eines kann man aber nicht mehr sagen: Eine Einigung der Kirchen sei nicht möglich, weil dem unüberwindliche theologische Schwierigkeiten entgegenstünden. Die Theologie, die ihrerseits keine Entscheidungen in und für die Kirche treffen kann, kann Entscheidungen argumentativ vorbereiten, kann vielleicht falsche Entscheidungen verhindern. Vor allem aber kann und soll sie verhindern, daß es zum ökumenischen Stillstand oder gar Rückschritt kommt, einem Zustand, bei dem sich manche beruhigen als einem Zustand aus der sogenannten guten alten Zeit, die keineswegs so gut war, wie ihre heutigen Lobredner oft meinen.

Auf jeden Fall: Die Theologie – gewiß nicht nur sie und sie allein – hat die Verantwortung, daß die ökumenische Verantwortung der Kirche nicht verdrängt wird zugunsten einer vermehrten, mit aller Kraft nach Profil suchenden Selbstdarstellung, die mit Selbstbehauptung verbunden ist. Die Theologie muß das ökumenische Gewissen in der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden sein.

Theologie und kirchliches Lehramt

In Palermo gibt es einBild aus dem 16. Jahrhundert. Es stellt Thomas von Aquin als Lehrer dar; er ist umgeben von Papst und Bischöfen, vom Kaiser und ihrem Gefolge, die aufmerksame Zuhörer des lehrenden Thomas sind[3]. Dieses Bild illustriert die Tatsache, daß die Theologie eine selbständige Kraft und Größe neben Papsttum und Kaisertum ist und daß alle in der Weise des Lehrens und des Hörens verbunden sind. Dieses Bild, so könnte man sagen, illustriert das Verhältnis des Lehramts der Theologen und des Lehramts von Papst und Bischöfen, denen nach katholischer Auffassung die Sorge um die Bewahrung des Glaubens und der Lehre anvertraut ist und die im Entscheidungsfall über wahre oder falsche Lehren zu urteilen und zu befinden haben. Doch dies ist nicht eine Besonderheit katholischer Auffassung. Nach der Confessio Augustana, der grundlegenden Bekenntnisschrift des reformatorischen Glaubens, gehört es zum Amt des Bischofs, Lehrfragen zu entscheiden, „Lehre, die gegen das Evangelium ist, zu verwerfen und die Gottlosen, deren gottloses Wesen offen zutage tritt, von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen" (Art. 28). Ähnlich ist es in der orthodoxen Kirche und ihrer synodalen Struktur.

Welches ist nun die Verantwortung des Theologen angesichts der Tatsache, daß Papst und Bischöfen als Apostelnachfolgern ein Lehramt übertragen ist, verbunden mit der Sorge um die wahre Lehre, eine Aufgabe, die schon in den Pastoralbriefen des Neuen Testaments genannt wird?

Um das rechte Verständnis zu bestimmen, ist es vielleicht gut, sich daran zu erinnern, daß in der Kirche fast ein Jahrtausend lang – mit einigen Ausnahmen – die Bischöfe zugleich die Theologen waren, gleichsam in Personalunion; denken wir an Irenäus, Athanasius, Augustinus, Ambrosius, Papst Leo den Großen und Gregor I. Hier war die Zuordnung des bischöflichen und des theologischen Lehramts kein Problem.

Das änderte sich im *Mittelalter,* als im Zusammenhang mit der Gründung der Universitäten die Theologie sich als spezifische Wissenschaft etablierte, als das „Studium" als eigenständige Größe neben das „Imperium" und das „Sacerdotium" trat, wie es im Bild von Palermo dargestellt ist. Das führte so weit, daß im späteren Mittelalter die theologischen Fakultäten faktisch das Lehramt der Kirche darstellten und auch ausübten bis zur Verwerfung einer Lehre als Irrlehre. Das geschah besonders durch die Sorbonne in Paris und die theologische Fakultät in Löwen, die als erste die Lehre Luthers verurteilte, lange bevor Papst und Bischöfe sich zu Wort meldeten.

Aber auch bei diesem Stadium blieb es nicht. Im Zug der *Gegenreformation,* in der starken Profilierung des Amtes der Bischöfe und vor allem des Papstes, die im 19. Jahrhundert im Ersten Vatikanischen Konzil ihren Höhepunkt erreichte und noch bis Papst Pius XII. wirkte, hat das Lehramt von Papst und Bischöfen das

Lehramt in der Kirche überhaupt für sich in Anspruch genommen und sich nicht nur die Sorge um die Bewahrung des Glaubens, sondern auch die authentische Interpretation des Glaubens vorbehalten. Die Theologie wurde insofern zugelassen, als sie sich als Beauftragte des kirchlichen Lehramts verstand und ihre Aufgabe so auffaßte, daß sie nachweist, wie das, was das kirchliche Lehramt verkündet, in Schrift und Tradition, den Urkunden der Offenbarung, enthalten sei. Das bedeutet: Die Theologie hat im Blick auf das hierarchische Lehramt die Aufgabe der Bestätigung und der Legitimierung. Sie bleibt diesem Lehramt unterworfen, das seinerseits das Recht und die Pflicht der Überwachung und der Lenkung hat; diese können mit konkreten Maßnahmen verbunden sein, etwa mit dem Entzug der „Missio canonica" oder mit der Indizierung der Bücher[4]. Das wichtigste Buch ist demnach für den Theologen der „Denzinger", die Sammlung der lehramtlichen Entscheidungen. Dazu kommen der Katechismus und die Enzykliken der Päpste. Die Exegese nimmt nur den Rang einer theologischen Hilfswissenschaft ein.

In diesem Konzept konnte von einer Verantwortung des Theologen für die Kirche kaum die Rede sein. Seine Verantwortung bestand darin, dem Lehramt gehorsam und gefügig zu sein und die Dienste zu erbringen, die man von der Theologie erwarten konnte. Ob das Lehramt von sich aus die Dienste der Theologie in Anspruch nahm, lag ganz in seinem Ermessen. Das Grundverhältnis hieß: Das Lehramt delegiert die Theologie, die Theologie legitimiert das Lehramt.

Indes entsprach diese einseitige Verhältnisbestimmung in den letzten Jahrzehnten keineswegs mehr den Realitäten. Die Theologie hat ihre Sache anders verstanden und ihre Rolle anders gesehen und bestimmt. Das *Zweite Vatikanische Konzil* hat der Theologie einen großen Raum der Freiheit und der eigenen Verantwortung eröffnet. Das Konzil hat das Studium der Heiligen Schrift als Sache der ganzen Theologie bezeichnet[5]. Die meisten Dokumente des Konzils lassen die Wasserzeichen der gegenwärtigen Theologie deutlich erkennbar werden und wären ohne sie gar nicht möglich gewesen. Das schließt nicht aus, daß das Inkrafttreten der Texte und Beschlüsse nicht Sache der Theologen, sondern der Konzilsväter und des Papstes war. Ähnliches gilt von der Arbeit in vielen nachkonziliaren Synoden. So konnte es nicht ausbleiben, daß von seiten des kirchlichen Lehramts selbst eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Lehramt und Theologie formuliert wurde.

Das geschah beim Deutschlandbesuch von Papst *Johannes Paul II.* In der Rede vor den Theologen in Altötting sagte der Papst:

„Die Theologie ist eine Wissenschaft mit allen Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis. Sie ist in der Anwendung ihrer Methoden und Analysen frei. Gleichwohl muß die Theologie darauf achten, in welchem Verhältnis sie zum Glauben der Kirche steht. Nicht uns selbst verdanken wir den Glauben, er ist vielmehr ‚auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut, Schlußstein ist Christus Jesus selbst' (Eph 2,20). Auch die Theologie muß den Glauben voraussetzen. Sie kann ihn erhellen und fördern, aber sie kann ihn nicht produzieren. Auch der Theologe steht immer schon auf den Schultern der Väter im Glauben. Er weiß, daß sein Fachgebiet nicht rein historische Gegenstände oder Objekte in einer künstlichen Retorte sind, sondern daß es um den gelebten Glauben der Kirche geht. Nicht zuletzt

darum lehrt der Theologe im Namen und im Auftrag der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. Er soll und muß neue Vorschläge zum Verständnis des Glaubens machen, aber diese sind nur ein Angebot für die ganze Kirche. Vieles muß im brüderlichen Gespräch korrigiert und erweitert werden, bis die ganze Kirche es annehmen kann. Theologie ist zutiefst ein sehr selbstloser Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen. Darum gehören die sachliche Disputation, das brüderliche Gespräch, Offenheit und Bereitschaft zur Veränderung der eigenen Meinungen wesentlich zu ihr . . .

Die Liebe zur konkreten Kirche, die auch die Treue zum Glaubenszeugnis und zum kirchlichen Lehramt einschließt, entfremdet den Theologen nicht seiner Arbeit und nimmt dieser nichts von ihrer unverzichtbaren Eigenständigkeit. Lehramt und Theologie haben beide eine unterschiedliche Aufgabe. Darum können sie auch nicht aufeinander reduziert werden. Dennoch dienen sie dem einen Ganzen. Gerade bei dieser Struktur müssen Sie jedoch stets miteinander im Gespräch bleiben. Sie haben in den Jahren nach dem Konzil viele Beispiele einer guten Kooperation von Theologie und Lehramt gegeben. Vertiefen Sie diese Basis und setzen Sie, auch wenn immer wieder einmal Konflikte entstehen, Ihre gemeinsame Arbeit im Geiste des gemeinsamen Glaubens, derselben Hoffnung und der alle verbindenden Liebe fort."[6]

Nach diesen historischen Erinnerungen ist es möglich, die Verantwortung der Theologie im Verhältnis zum kirchlichen Lehramt zu bestimmen.

Kooperation statt Delegation

Die Verantwortung der Theologie ist darin zu sehen, daß sie, wie schon gesagt wurde, nicht nur das Faktische feststellt, sondern an das Gesollte erinnert im Blick auf den Ursprung und die Sendung der Glaubensgemeinschaft und im Blick auf die Verpflichtung, die einem unverstellten Glauben entnommen ist.

Die Verantwortung des Theologen im Blick auf das Lehramt besteht darin, auf die Kompliziertheit und Differenziertheit heutiger Probleme und Situationen hinzuweisen, also ein *Problembewußtsein* zu schaffen und darauf aufmerksam zu machen, daß die Antwort des Glaubens auf die Fragen der Zeit nicht im Alleingang oder in der Alleinentscheidung des kirchlichen Lehramts zu geben ist, daß es der Kooperation aller bedarf, denen der verantwortliche Dienst am Glauben aufgetragen ist – und dazu gehören die Theologen. Ferner ist zu beachten, daß neue Fragen neue Antworten hervorrufen, daß nicht gefragte Antworten ohne Wirkung bleiben.

Dies alles ist um so wichtiger, als die Entscheidungen, die getroffen, und die Weisungen, die gegeben werden, nicht einfachhin auf die formale Autorität des kirchlichen Lehramts hin an- und aufgenommen werden. Die Entscheidungen bedürfen der sachlichen *Begründung*, der theologischen, kommunikabel gemachten Argumentation. Wie sehr das zutrifft, kann man sich am Schicksal der Enzyklika „Humanae vitae" (1968) klarmachen. Die Schwierigkeit der Rezeption mancher Aussagen liegt nicht einfachhin in einer mangelnden Bereitschaft oder am bösen Willen der Menschen, sondern an einer Argumentation, deren Gründe bis zur Stunde nicht genügend plausibel gemacht werden konnten.

Die Verantwortung der Theologen im Blick auf das kirchliche Lehramt liegt darin, daß sie aus Bibel und Geschichte *Möglichkeiten und Modelle* für Leben und Struktur der Kirche bieten, Möglichkeiten, die verschüttet sind und die wir, gebannt von der Macht des Faktischen, aus dem Blick verloren haben. Das gilt z. B. für die konkrete Gestalt des Amtes in der Kirche oder für die konkrete Gestalt einer Gemeinde. Was einmal eine legitime geschichtliche Wirklichkeit war, ist grundsätzlich eine Möglichkeit für alle Zeit[8].

Zur Verantwortung der Theologie gegenüber dem Lehramt gehört es, daß die unangenehmen und oft bestürzenden *Realitäten* nicht verschwiegen werden: der lautlose Auszug vieler aus der Kirche, der Rückgang im Leben der Kirche, ablesbar an den Kirchenaustritten, an dem Rückgang der Taufen, des Gottesdienstbesuchs, der kirchlichen Trauungen und an der weithin feststellbaren Teilnahmslosigkeit der Jugend an der konkreten Kirche – die Teilnahme an Kirchentagen und Katholikentagen ist kein Gegenbeweis, sondern eine Bestätigung –, die drohende Versteppung der Gemeinden infolge des Priestermangels, die Amtsniederlegungen von Priestern und Ordensleuten.

Zur Verantwortung der Theologie gehört es ferner, daß die manchmal wie totgeschwiegenen oder tabuisiert erscheinenden *Probleme* nicht einschlafen, etwa das ökumenische Problem der Abendmahlsgemeinschaft, die Zulassung schuldlos Geschiedener zu den Sakramenten, die Probleme der konfessionsverschiedenen Ehen, das Problem des Zölibats, die Stellung der Frau in der Kirche. Die Theologie muß den Verdacht und den Vorwurf auf sich nehmen, manchmal wie ein Störenfried zu wirken. Und doch geht es nicht um Störung, sondern um Verantwortung in der Gemeinschaft der Glaubenden. Ruhe ist keineswegs die erste Christenpflicht.

Die Verantwortung der Theologen gegenüber dem Lehramt besteht des weiteren darin, daß sie nicht nur nachdenken über das, was bereits gedacht ist, sondern daß sie *vorausdenken* auf jene Zukunft, die bereits begonnen hat, daß sie die für die Kirche bedrückenden Realitäten in Rechnung stellen und daraus die notwendigen Konsequenzen entwickeln sowohl für das Verständnis der Kirche wie für ihre Praxis. Ein Modell dessen stellen die Bemühungen von Johann Baptist Metz dar, an jene Zukunft der Kirche zu denken, die er jenseits der bürgerlichen Religion ansiedelt und deren Konkretion er in den Basisgemeinschaften vor allem in der Dritten Welt erkennt.

Die Verantwortung der Theologie gegenüber dem Lehramt besteht darin, darauf aufmerksam zu machen, daß es heute Theologie nur in der Form von *Theologien* gibt. Sie sind nicht Widerspruch zur Einheit des Glaubens, sondern deren lebendiger Ausdruck. Damit hängt zusammen, daß die Konflikte und Gegensätze, die dabei entstehen können, nicht vorschnell durch lehramtliche Eingriffe abgeblockt werden – die Probleme, etwa um die Unfehlbarkeit, gehen trotzdem weiter –, sondern daß sie im theologischen Disput ausgetragen werden. Die Kraft der

stärkeren theologischen Argumente wird sich durchsetzen. Die Theologie soll schließlich darauf aufmerksam machen, daß es zur Stärke des Glaubens gehört, *Spannungen* auszuhalten und *Konflikte* auf menschliche und christliche Weise zu lösen. Dabei sollte ein Verfahren praktiziert werden, das gerecht, fair und transparent ist und dem gegenwärtigen Rechtsempfinden entspricht[9].

Der Theologe wird schließlich immer wieder darauf aufmerksam machen, daß der Glaube nicht das Ziel ist, sondern der *Weg* zum Ziel, welches Gottes Herrschaft und Reich heißt. Sie wird darauf hinweisen, daß der Glaube die Tugend eines Weges ist, daß er Stückwerk ist, daß es keine Vollständigkeit im Glauben gibt und schon gar kein Recht, den Glauben in den Kategorien der Macht und mit den Instrumenten eines sieghaften Triumphes zu vermitteln. Dies hat auch zur Folge, was der Theologe ebenfalls sagen muß, daß jede lehramtliche Entscheidung, und erfolge sie in der Form eines Dogmas, sowohl Abschluß einer Entwicklung wie zugleich ein neuer Anfang und Ursprung ist. Wenn Dogmen beanspruchen, Schriftauslegung in einer bestimmten Situation zu sein, dann kann gerade von der theologischen Exegese her sowohl Kritisches wie Weiterführendes gesagt werden.

Der Praxisbezug der Theologie

Die Verantwortung der Theologie besteht darin, daß der Glaube der Gemeinschaft der Glaubenden sowohl über den Glauben hinausweist, ihn also transzendiert, und ihn zugleich vollendet durch den Praxisbezug des Glaubens. Was damit gemeint ist, formuliert J. B. Metz in den bewegten Worten:

„Verbirgt sich das Christentum nicht zu sehr den praktischen Kern seiner Botschaft? Immer wieder hört man, die jüdische Religion sei primär praxisorientiert und weniger an der Einheit der Lehre interessiert, das Christentum hingegen sei primär Glaubenslehre, und aus dieser Differenz ergäbe sich eine beträchtliche Schwierigkeit für die jüdisch-christliche Ökumene. Doch auch das Christentum ist nicht in erster Linie eine Doktrin, die es möglichst rein zu halten gilt, sondern eine Praxis, die es radikaler zu leben gilt! Diese messianische Praxis der Nachfolge, der Umkehr, der Liebe und des Leidens, kommt nicht nachträglich zum christlichen Glauben hinzu, sie ist realer Ausdruck dieses Glaubens. Schließlich muß gerade auch der christliche Glaube so geglaubt werden, daß er nie bloß geglaubt, sondern – in der messianischen Praxis der Nachfolge – getan wird. Nun gibt es freilich ein Christentum des nur geglaubten Glaubens, ein Überbau-Christentum des nur geglaubten Glaubens, ein Christentum als bürgerliche Religion: ein Christentum, das nicht nachfolgt, sondern an die Nachfolge glaubt und unter dem Deckmantel der geglaubten Nachfolge die eigenen Wege geht; ein Christentum, das nicht mitleidet, sondern an das Mitleiden glaubt und unter dem Deckmantel des geglaubten Mitleidens jene Apathie pflegt, die uns Christen schließlich auch so unangefochten mit dem Rücken zu Auschwitz weiterglauben, weiterbeten ließ und die uns, um ein Wort Bonhoeffers aufzugreifen, in der Zeit der Judenverfolgung gregorianisch singen ließ, ohne daß wir gleichzeitig für die Juden geschrien hätten."[10]

In alldem wird deutlich, daß diese Praxis keineswegs nur der Anwendungsfall einer Theorie ist, sondern daß die Praxis und die dabei gewonnene Erfahrung

Grund und Inspiration einer Erkenntnis wird, die es ohne Praxis und Erfahrung nicht gibt. In diesem Kontext ist nicht das Problem Glaube und Wissen oder Glaube und Verstehen relevant, sondern das Problem Glaube und Praxis, Glaube und Handeln, Orthodoxie und Orthopraxis, wobei J. B. Metz ausdrücklich der Praxis den Primat zuerkennt und die Theologie als Reflexion gelebter Praxis definiert.

Diese Praxis versteht Metz vor allem auch als gesellschaftliche und politische Praxis, im deutlichen Unterschied zu einer Theologie, die ihre Sache nur im Blick auf das einzelne, private Individuum und seine Existenz vertritt. Die theologisch relevanten Begriffe sind in diesem Konzept immer auch gesellschaftlich und politisch: Gerechtigkeit, Heil, Versöhnung, Freiheit, Frieden. Das hat zur Folge, daß diese Theologie in besonderer Weise gesellschaftskritisch und zukunftsbezogen ist. Die Kirche selbst wird verstanden und beschrieben als Ort und als Institution gesellschaftskritischer Freiheit.

Theologie als Prophetie?

Die Besinnung über die Verantwortung des Theologen für die Kirche soll abgeschlossen werden mit einem Gedanken John Henry Newmans in einer Schrift, die er im Alter von 78 Jahren schrieb. Es ist die Einleitung zur dritten Auflage seines Buchs „Via Media"[11]. Newman spricht dabei vom dreifachen Amt Christi: des Propheten, des Priesters, des Königs und Hirten, das auch für die Struktur der Kirche maßgeblich ist, von der Newman sagt, sie könne nicht anders als komplex sein. Newman spricht vom Lehramt, Hirtenamt und Priesteramt. Das Lehramt sieht er im Zusammenhang, ja fast in der Identität mit der prophetischen Funktion. Und diese weist er den Theologen und der Theologie zu. Von ihr sagt er, sie sei ein grundlegendes Prinzip des ganzen Kirchensystems, sie habe eine regulierende Funktion und sei dazu bestimmt, sowohl die politischen wie die volkstümlichen Elemente – Newman denkt dabei vor allem an Formen der Frömmigkeit – in der Verfassung der Kirche in ihren Grenzen zu halten, Elemente, die der Ausschweifung und der Verfälschung ausgesetzt seien.

Die Theologie dem Prophetischen zuzuordnen oder als Ausdruck des Prophetischen zu beschreiben ist ein hoher Anspruch und eine hohe Verantwortung. Wenn die Kirche auf dem Grund der Apostel und Propheten aufgebaut ist, dann wird die ekklesiologische Bedeutung des Prophetischen klar. Das will im Zusammenhang unseres Themas nicht besagen, daß sich das Prophetische nur im Theologen darstellte; es gab viele Propheten, die keine Theologen waren und es auch nicht sein wollten. Man kann im Blick auf Geschichte und Gegenwart freilich auch nicht sagen, daß Theologie und Theologen allgemein und insgesamt durch die Gabe des Prophetischen zu beschreiben seien, wenn zum Propheten das Sehen dessen

gehört, was ist, also der nicht verstellten Wirklichkeit des Glaubens, wenn außerdem dazu der Mut gehört, das Geschehene zu bezeugen, sich dafür einzusetzen, sei es gelegen oder ungelegen. Dazu gehört auch der Mut zur Kritik, zum Nonkonformismus, vor allem, wenn dieser nicht durch Prestigebedürfnis und Eitelkeit bestimmt ist, sondern durch die Verantwortung für die der Theologie gegebene Aufgabe: ursprungsgetreu und situationsgemäß einen Dienst am Glauben zu tun.

Man kann andererseits kaum von einer prophetischen Dimension sprechen, wenn ein Theologe in der Treue zu seinem Auftrag und seinem Gewissen noch nie Widerstand erfuhr, noch nie Schwierigkeiten ausgesetzt war, noch nie in Bedrängnis geriet, wenn er vielmehr mit der jeweiligen Konjunktur geht und ängstlich überlegt: Was ist augenblicklich gefragt – das Progressive, das Restaurative, das Ökumenische, das Profil? Was kommt gut an, womit macht man Eindruck, wie vermeidet man es, aufzufallen, was dient einer möglichen höheren Karriere?

Dabei soll keineswegs gesagt sein, daß alle Schwierigkeiten, in die ein Theologe heute gerät, ein prophetisches Schicksal seien. Aber um Beispiele aus der Vergangenheit zu zitieren: Für Theologen wie John Henry Newman, Hermann Schell oder Teilhard de Chardin war dies sicher der Fall. Um die Theologie, ihre Funktion und Bedeutung, um die Theologen wäre es jedoch schlecht bestellt, wenn es die echt prophetische Dimension nicht mehr gäbe.

ANMERKUNGEN

[1] W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt 1973) 270–273.

[2] Vgl. H. Fries, Theologie als Anthropologie, in: K. Rahner, H. Fries, Theologie in Freiheit und Verantwortung (München 1981) 30–69.

[3] Vgl. M. Seckler, Vom Geist und von der Funktion der Theologie im Mittelalter, in: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche (Freiburg 1981) 149–160.

[4] Ders., Die Theologie als Wissenschaft – ein römisches Modell: ebd. 62–84.

[5] Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 24.

[6] Papst Johannes Paul II. in Deutschland (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25 A, Bonn 1981) 172 f.

[7] Vgl. dazu W. Cyran, Verantwortete Elternschaft. Kritische Anmerkungen zur Enzyklika „Humanae vitae" (Frankfurt 1981).

[8] Vgl. E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt (Düsseldorf 1981).

[9] H. Fries, Die nicht ausgehaltene Spannung, in: Dienst am Glauben. Aufgaben und Probleme theologischer Arbeit (München 1981) 94–108.

[10] J. B. Metz, Christen und Juden nach Auschwitz, in: Jenseits bürgerlicher Religion (Mainz 1981) 41.

[11] J. H. Newman, Die Einheit der Kirche und die Mannigfaltigkeit ihrer Ämter (Freiburg 1938).

Helmut Schorr

Die Autorität der Parteien

Zur Akzeptanz intermediärer Politik in der Bundesrepublik

Unter den vielfältigen Belastungen, denen die politischen Strukturen der Bundesrepublik gegenwärtig ausgesetzt sind, erweisen sich zwei immer deutlicher als besonders charakteristisch für die permanente Regierbarkeit unseres Gemeinwesens: die klassische Interessenorientierung einer Industriegesellschaft mit Organisationsstrukturen, in denen das herkömmliche Leistungsprinzip in einem Rechtfertigungsritual zwischen Mitgliedschaft und Vorständen besteht, legitimiert durch die Kampfmoral der Führungsgruppen bei der Wahrung von Besitzständen im ausblicklosen Tal einer Wirtschaftskrise. Diese bringen aber zugleich ein System von Machtfaktoren mit beträchtlicher Erfahrung bei der Lösung von Konflikten und damit relative Berechenbarkeit ein. Die zweite, noch weithin ungeformte Einflußgröße zeigt sich in dem wachsenden Bewußtsein von den Möglichkeiten der direkten Einflußnahme des Bürgers in einer offenen Gesellschaft. Politische Einsicht, Erfahrungen und Organisierbarkeit großer Teile dieses Publikums sind ebenso begrenzt und unsicher wie seine Zielvorstellungen. Es operiert noch in einer Vorstufe der Organisation oder in deren erster Phase mit repetitiver Spontaneität in lockerer Ordnung mit Hilfe relativ schwacher Führungsgremien in einer Vielzahl sehr differenzierter Bürgerinitiativen.

Parteien in einer Funktionskrise?

Herkömmliche und neue Belastungen beziehen sich gleichermaßen auf wesentliche Funktionen der in den Parlamenten vertretenen Parteien. Sie sind nach ihrem eigenen Selbstverständnis und nach dem Willen des Grundgesetzes sowohl öffentlich-gesellschaftliche als auch Verfassungsinstitutionen. Als Institutionen repräsentieren sie eine durchaus definierbare Vielfalt von Werten, Maximen und routinemäßigen Praktiken, die durch innere (Satzung, Programm und Geschäftsordnung) und äußere Kontrolle (Parteiengesetz, Wahlgesetze) gesichert sind, in ihrer Meinungs- und Willensbildung über die konkrete Gruppe hinausgehen und für ihre Mitglieder eine gewisse moralische Intensität der Beteiligung eröffnen.

In ihrer öffentlich zugängigen gesellschaftlichen Funktion und mit der spezifischen Charakteristik von Volksparteien müssen sie die auf ihren Meinungs- und

Willensbildungsprozeß von innen und außen einwirkenden Interessen an den eigenen Maximen und vor allem am Gemeinwohl orientieren und auf dem Weg des Kompromisses zum Ausgleich bringen. Wenn sie dabei zu der einen oder anderen Gruppe hin tendieren, ohne deren Wünsche hinreichend zu erfüllen, so ist dies ein grober Maßstab für ihre Eigenständigkeit. Über tendenzbildende Kompromisse hinaus gelingt die *dauerhafte* Integration von Interessen nur partiell. Das im Parteiprogramm vorgegebene Gesellschaftsbild bleibt dadurch entweder unscharf oder es bleibt bei einer hingenommenen Diskrepanz zwischen Werten und Maximen und den politischen Handlungsrealitäten. Wichtige Stellgröße ist dabei der Abstand von Interessenträgern in der Funktion der Amtsinhaber, kommunalen Vertreter und Abgeordneten, aber auch als mehrheitsbildende Mitglieder und Delegierte, von der jeweiligen Interessengruppe oder von ihrer Partei im Sinn der Gemeinwohlorientierung. Hält man sich zu nahe an die eigenen und Gruppeninteressen und behindern sich die Interessen gegenseitig, so schlägt personell die Gunst der Stunde oft einem Dritten, und dies ist dann meist ein Beamter. Aber davon will man nachher nichts mehr wissen.

Gegenüber dieser relativ gut eingeübten Praxis weist die Funktion einer Verfassungsinstitution den Parteien ihren Wirkungsort im zwischenstaatlichen Bereich zu. Sie sind nach Art. 21 GG, wie Konrad Hesse richtig feststellt, nicht legitimiert, „sich überall dort einzuschalten..., wo Staatsgewalt ausgeübt wird“[1]. Wohl aber sind sie unverzichtbar bei der Heranbildung und der Auslese von Führungspersonal und bei der Aufstellung und Propagierung von Kandidaten und, über sie und das von der Partei getragene Programm, im Kampf um die Mehrheit, ohne die eine handlungsfähige Regierung nicht zustande käme.

Ebenso wichtig aber ist ihre intermediäre Funktion im informellen Bereich. Rechte und Pflichten aus der Verfassung abzuleiten, sie zu interpretieren und mit realem Leben zu erfüllen, das Wollen von Regierung und Opposition durch Information, Kritik und Interpretation des Widerspruchs verständlich zu machen und ihre Mitglieder zu politischer Kommunikation mit den Bürgern zu befähigen, all dies gehört zum politischen Netzwerk eines freien sozialen Gemeinwesens, das von den Parteien immer wieder neu geknüpft und ergänzt werden muß. An diesem „Funktionsbild des Möglichen“ muß sich ihr Handeln orientieren. Dabei wird die Aufgabe der politischen Kommunikation zwischen den Mitgliedern der Parteien und den politisch nicht gebundenen Bürgern durch die insgesamt seit vielen Jahren ansteigenden Mitgliederzahlen als besser lösbar angesehen werden müssen. Dazu einige statistische Angaben, zunächst die *Mitgliederzahlen der Parteien*[2]:

	CDU	SPD	CSU	F.D.P.
Anfang 1970	303532	778945	107252	58702
Anfang 1980	682781	998000	169248	83000

Als quantitatives Indiz bei der Beurteilung der Chancen unmittelbarer verbaler

Kommunikation ist hierbei das *Verhältnis der Zahl der Mitglieder der Parteien zu ihrer Wählerschaft* (Zweitstimmen Bundestagswahl 1980) interessant (abgerundete Zahlen)[3]:

Partei(en)	Mitglieder	Zweitstimmen	Mitglieder: Zweitstimmen
CDU/CSU	852000	16900000	5%
SPD	998000	16260000	6%
F.D.P.	83000	4030000	2%

Das Aufklärungspotential der Mitgliedschaft zu nutzen, ist nicht nur erfolgversprechend und notwendig, sondern auch teuer. Seit den Regierungen des Bundes und der Länder im Hinblick auf Parteilichkeit und Tendenz deutliche Grenzen bei der Propagierung ihrer Politik auferlegt sind, muß dieser Aufgabenkomplex ausschließlich auf einer schmalen bürokratischen Basis organisiert und damit personell und sachlich finanziert werden. Die Bemühungen auf diesem Kommunikationsfeld reichen vom Schrifttum (leicht umsetzbare Argumentationskarten, Zeitungen, Zeitschriften, Broschüren) über die normale Mitgliederversammlung mit Kurzreferaten und Diskussionen, fachliche Arbeitskreise und Tagungen bis zu Kursen und Seminaren. Obwohl diese Aufgaben im Hinblick auf den verfassungsbezogenen Auftrag der Parteien unverzichtbar sind, müssen die Kosten von den Parteien allein getragen werden.

Die Aufbringung der dafür erforderlichen Mittel, die dabei vorgegebenen gesetzlichen Begrenzungen und die demgegenüber angewandten Umgehungsstrategien beeinträchtigen die Autorität der Parteien und sind ein immer wieder aufflammender Dauerbrenner der veröffentlichten Meinung, die dies je nach Personen- oder Parteibezug teils hämisch, teils sachlich darstellt. Zwei Aspekte läßt die Kritik angesichts eines vorprogrammierten Fehlverhaltens völlig außer acht: Die im Hinblick auf den verfassungsbezogenen Auftrag notwendige Kompatibilität der zu leistenden Aufgaben und die Aussichtslosigkeit, jene fünf Prozent Mitglieder, die je nach Engagement sowieso bereits manche zusätzlichen Kosten tragen, etwa durch Verdoppelung ihrer Beiträge zu einer zusätzlichen Leistung im Interesse der übrigen 95 Prozent der Wählerschaft zu gewinnen.

Unter den Parteien selbst ist das Funktionsbild und sind die daraus sich ergebenden Aufgaben nicht umstritten. Selbst die Diskussion um das sogenannte imperative Mandat ist im Prinzip verstummt. Lediglich bei den Grünen und in Anklängen im Praxisverständnis der Berliner F.D.P. gegenüber den „Abtrünnigen" im Abgeordnetenhaus versuchen noch einzelne Gruppen oder Teilorganisationen in aktuellen Notsituationen, ihre Abgeordneten durch Beschlüsse von Partei- oder Gruppengremien unmittelbar zu steuern.

Die öffentliche Meinung über die kommunikativen Aufgaben der Parteien ist dagegen wesentlich unsicherer und in der Regel nicht weit davon entfernt, Parteien in der Nähe von privaten Vereinigungen anzusiedeln, die sich im wesentlichen

selbst genügen, und nicht, wie es geboten erscheint, als Institutionen, ohne die wesentliche Organe der Verfassung keine reale Gestalt annehmen könnten.

Belastungen der Autorität

Die industrielle Gesellschaft der 80er und 90er Jahre ist in vielen Lebensbereichen einem raschen Wandel unterworfen. In eben diesen Bereichen ist eine aktuelle Antwort auf die Frage, was oder wer Autorität hat, schwierig und in manchen, vor allem technischen Fachgebieten einschließlich ihrer gesellschaftlichen Bewertung der Dialektik den „Eingeweihten" überlassen oder von ihnen okkupiert, und nicht einmal dies wissen wir manchmal wirklich sicher. So ist es nicht verwunderlich, daß Autorität als Realität und als Begriff Schwankungen, Fehlinterpretationen und schließlich, partiell und gelegentlich sogar experimentell, so in einigen Berliner Kinderläden, grundsätzlicher Ablehnung anheimfiel. Wenn hier von Autorität die Rede ist, so nicht in jener breiten Begrifflichkeit des englischen „authority", sondern in der klareren Interpretation der lateinischen „auctoritas" und deren konkreterem Funktionsbezug auf den Senat des alten Rom, und dies bedeutet vor allem Würde, Ansehen und im modernen Sinn eine zuerkannte, immer neu erworbene Autorität. Von ihr weiß man, daß sie vielen Schwankungen ausgesetzt ist. Kann man sie als vorhanden betrachten, so beruht sie auf dem Situationsbezug, der Selbstdisziplin und der Selbstkorrekturbereitschaft und -fähigkeit der Autoritätsträger.

Der gesellschaftliche Wandel verändert die Prioritäten in den Wertbezügen. Dadurch erscheint die Autorität einer Person, einer Zielvorgabe oder einer mit einem Programm identifizierbaren Gruppe relativ flüchtig und ständig gefährdet. Ein Autoritätsträger kann heute hochangesehen und morgen von allen verlassen sein. Dies hat seine Ursache aber auch in der stark ausgeprägten funktionalen Charakteristik der meisten heutigen Autoritäten, die auf einer Erwartungshaltung des ständigen Fortgangs und relativ hoher Effizienz gesellschaftlicher und vor allem wirtschaftlicher Entwicklungen beruhen. Daraus folgert, daß hier das Erscheinungsbild profihafter Sachverständigkeit, legitimiert durch akzeptable soziale Wertbindungen, weit im Vordergrund der Akzeptanz steht. Heinz Hartmann meint zu diesem Aspekt: „Anerkennung und so auch Folgeleistung sind in diesem Typus an direkten, objektiven Nachweis der Sachkunde gebunden. Das heißt aber, daß diese Autorität auf jede Herausforderung (durch ein zu lösendes Problem, Zweifel der beeinflußten Partei oder auch Selbstkritik) mit einem neuen Beweis antworten muß und unmittelbar nach Lieferung solcher Unterlagen wieder aufgehoben ist."[4]

Die Autorität politischen Handelns ist mehr als jede andere an vereinbare und unvereinbare Voraussetzungen von höchst komplizierter Struktur gebunden. Man

denke nur an die zahllosen Ein- und Widersprüche, die sich gegenwärtig aus dem Wertbezugssystem „Soziale Gerechtigkeit" ergeben. Aus diesem System funktionale Sachverständigkeit für ein größeres Publikum glaubhaft zu legitimieren, ist ein wahres Kunststück, wenn nicht gar die Quadratur des Kreises. Dabei wird oft übersehen, daß die Autoritätsträger über die Voraussetzungen ihres Handelns nur partiell verfügen können. Möglicherweise haben sie auf einige keinen, auf andere nur einen sehr geringen Einfluß.

In der Perspektive des wahlfähigen Bürgers ist der bereits eingangs erwähnte Zusammenhang von großer Bedeutung, der sich aus der Personalisierung programmatischer Aussagen einer Partei ergibt. Kandidaten werden erst glaubhaft, wenn ein wechselseitiges System der Identifikation zwischen ihnen und der mehrheitsfähigen oder zumindest mehrheitsbildenden Gruppe besteht. Da das Publikum weit überwiegend nicht aus Textanalytikern, Politikwissenschaftlern und Parteisoziologen besteht, ist die Urteilsbildung auf die Übereinstimmung von Aussagen und Verhalten des politischen Spitzenpersonals und den bekannten Programmtendenzen einer Partei konzentriert.

Wird diese Übereinstimmung fraglich oder bleibt sie dauerhaft offen, so reagiert je nach Bedeutung der in Frage stehenden Sachaussage oder Handlungsweise vor allem nach relativ kurzer zeitlicher Frist die Minderheit der Wechselwähler. Sie sind, bedingt durch die Struktur unseres Parteiensystems – zwei fast gleich starke große Parteien und eine stets um ihre Existenz ringende kleine Partei – weithin bestimmend für die Mehrheitsbildung. Ob auch Stammwähler folgen, hängt von der motivierenden, in der Regel existentiellen Bedeutung des umstrittenen Sachverhalts und mit dem offensichtlich gewachsenen Potential der Bürgeremanzipation von Umfang und Wirkung außerparlamentarischer Gruppen und deren Nähe zu dem in Frage kommenden Spektrum der Stammwählerschaft einer Partei ab. Alle diese Phänomene ließen sich in den letzten Jahren im Blick auf die Verhaltensdimensionen der Parteien und ihres Führungspersonals nicht nur beobachten. Sie sind auch als Belastungen der Autorität der Parteien mittelfristig verallgemeinerungsfähig.

Die Parteien unter dem Eindruck der Belastungen

Das Selbstverständnis von Volksparteien kann sich auf verschiedene Sachverhalte stützen, so zum Beispiel auf die Sozialstruktur der Mitglieder oder/und der Wählerschaft der jeweiligen Partei oder auf die Ergebnisse des Interessenausgleichs innerhalb einer Partei oder, wenn die betreffende Partei gerade die Regierung trägt oder mitträgt, auf den Interessenausgleich in der Balance zwischen Partei und Regierung. Der Umgang mit den organisierten Interessen in einer Partei ist jedoch entscheidend wichtiger als die Sozialorientierung der Mitgliedschaft, die auch von

einer Vielfalt anderer Motive getragen werden kann, zum Beispiel von solchen rein ideologischer Art. Diese betreffen meist den kulturpolitischen, den staats- und den wirtschaftsphilosophischen Bereich.

Seit dem Godesberger Programm der SPD vom Jahr 1959 bezieht sich die Konkurrenz aller Bundestagsparteien auf die umfangreiche Wählerschaft der Mittelschichten. Was dort keinen Erfolg versprach, geriet auch bei der SPD zunehmend in die Nähe eines Sperrvermerks. Das Schlagwort von der „Neuorientierung", interpretiert als Abwendung vom Marxismus, war dabei wirksamer als die Programmaussagen selbst, boten sie doch nach wie vor auch Marxisten eine Heimat in der SPD. Von nun an wurde es für die großen Parteien schwieriger, voneinander Abstand zu halten und Alternativen zu entwickeln. Zeitweilig verlagerte sich die politische Auseinandersetzung auf den ostpolitischen Bereich der Außenpolitik. Innenpolitisch waren die Unterschiede in den ordnungspolitischen Vorstellungen bei gleichem Publikumsbezug gering. Hier ist zu erinnern an die Neuregelung der Mitbestimmungsfrage, an den Radikalenerlaß unter dem Eindruck der Terrorszene oder an die Notstandsgesetze. Selbst in Bereichen der sittlich-moralischen Grundwerte blieben die Unterschiede geringer, als sie aufgrund vorgegebener Wertbindungen hätten sein müssen, so in der gesetzlichen Neuregelung der Ehescheidung und des Paragraphen 218.

Sieht man von der Bildungsreform ab, die zum größeren Teil außerhalb des mehr wirtschaftlich geprägten klassischen Interessenspektrums liegt, so bewegte sich der umfangreiche Rest im Bereich der Befriedigung materieller Ansprüche, die, wie beim Kindergeld, zugleich eine Reaktion auf die durch die Bildungsreform verursachte Ausweitung des sekundären und tertiären Sektors unseres Bildungswesens darstellte. So fraßen die materiellen Reaktionen einen großen Teil notwendiger Zukunftplanungen in einer Zeit, als die Nutzung der bisherigen Reichtümer dieser Erde als existentielles Problem bereits deutlich erkennbar war, und die Entwicklung der Technik – aus Eigengesetzlichkeit und zur Erhaltung der Wettbewerbsfähigkeit auf dem Weltmarkt – die strukturellen Veränderungen in den Produktionsverfahren der Wirtschaft und auf dem Arbeitsmarkt bereits einleitete. Dies gilt auch für die so unglücklich verlaufene Diskussion um die Nutzung der Atomkraft, wodurch sich die stets latente Kulturkritik auf die technische Kultur und damit auf das Kerngebiet der industriellen Leistungsgesellschaft verlagerte und so ein neues Interessenspektrum produzierte.

Die Fixierung des Ringens um die Wählergunst auf die Mittelschichten belastet aber auch den Interessenausgleich innerhalb der Parteien und damit ihre Integrationsfähigkeit. Die SPD, als Trägerin der Hauptlast der Regierung mehr in der Rolle des Hasen, ist hier in einer besonders schwierigen Lage, während die F.D.P. den Igel zu spielen versucht. Niemand weiß genau, wieviel Anhang jeweils der klassische linke Flügel, die kulturkritische Linke um Erhard Eppler und die gewerkschaftliche Gruppe in der AfA (Arbeitsgemeinschaft für Arbeitnehmerfra-

gen) an der Basis hat. Die Übereinkunft des Godesberger Programms ist dadurch nicht in Gefahr, wohl aber das Bild, das sich in der Öffentlichkeit im Hinblick auf diesen Vorgang verfestigt hat.

Die latente Technikphobie der Parteilinken um Eppler und die marxistische Linke alter Art sind für die SPD keine alternativen Aktivposten der Erneuerung. Ihr gemeinsames Engagement in der Friedensbewegung trägt vielmehr alle Kennzeichen der gleichen Ängste wie die mit Recht beunruhigten Bürger. Hier werden nach unzureichender Interpretation der Regierungspolitik weder Führung noch Integration in Richtung auf Parteiengagement eingebracht. In Wahrheit hat das linke Führungspersonal der SPD wesentlich zur Komplettierung und Integration radikaler Thesen auf den Gebieten Umweltschutz, pazifistische Tendenzen zur Friedenserhaltung gegen NATO-Doppelbeschluß und Überlebensprobleme der Länder der Dritten und Vierten Welt im sogenannten Nord-Süd-Gefälle beigetragen und damit zu einem Programm, dessen Spuren neben denen der offiziellen SPD-Politik verlaufen. Die Sublimierung von Ängsten zu Politik trägt eher die Züge eines chaotischen Finales, wo kraftvolles neues Denken und Handeln in überzeugender Geschlossenheit nötig wäre.

Die CDU/CSU zielt derweil mit nahezu gleichbleibender Intensität auf den schwächsten Punkt des Gegners, das brüchige Verhältnis des Kanzlers zu seiner Partei, so, als würde sich das Problem der Integration der Interessen für die Opposition kaum stellen. Um einen Problemkreis herauszugreifen, so ist die Zielvorstellung „Atomkraftwerke in größerer Zahl und schneller" selbst im Blick auf den Arbeitsmarkt keine hinreichende Alternative, sondern die grundlegende Aufarbeitung der zukünftigen Energieversorgungslage unter Berücksichtigung der Faktoren weltweit wachsende Armut, schwächere Märke, geringeres Wachstum, Entwicklung der Rohstofflage, vor allem der Primärenergie, soziale und materielle Folgen der Arbeitslosigkeit und speziell der Jugendarbeitslosigkeit. Eine politische Alternative muß ihre Integrationskraft entwickeln, bevor sie Verantwortung für die Regierung eines Landes übernimmt. Hier ist der Blick zu starr auf den Gegner und zu wenig auf die Ängste und Sorgen des Publikums gerichtet. Im Gegensatz zu dem „Divertissement der Politik" in der SPD setzt man sich den problematischen Nöten des Publikums möglichst gar nicht erst aus und schiebt sie in den Verantwortungsbereich der Regierungsparteien. Ob dem teils weise, teils heftig kritisierenden Zaungast wohl noch etwas zufällt, wenn die Verantwortlichen die Tafel leergegessen haben?

Angesichts dieser Strategie, die natürlich auch eine personelle Komponente hat, erscheint das Führungsproblem leichter lösbar. Qualität und Breite des Spitzenpersonals sind mehr als befriedigend. Profile gibt es genug, nur, für was sie stehen, wird als Gruppen- bzw. Parteimeinung zu wenig deutlich. Die einmalige Chance der Oppositionsparteien besteht darin, daß ihr Spitzenkandidat seine Integrationskraft nicht an der inneren Front abzunutzen braucht, sondern sie voll auf das

verunsicherte Wahlvolk ausrichten kann. Dies geschieht jedoch nicht. Der Vorsitzende der Fraktion und befristete Kanzlerkandidat verbraucht sich an der Parteienfront, während die anderen Anwärter klug und durchaus überzeugend und gemessener zürnend mehr vom Rande des heißen Tellers her argumentieren, weil sie offenbar das Straußsche Nordlichter-Syndrom besser überstanden haben.

Im Hinblick auf die intermediäre Funktion der Parteien erkennen die Oppositionsparteien offenbar zu wenig die Gefahr, die dem Ansehen der Parteien schlechthin droht. Der übliche Wechsel von Regierungs- und Oppositionsparteien erfolgt, wann und wie auch immer, diesmal nicht in einem Klima zukunftsfroher Kontinuität gemeinsamer, durch die Verfassung garantierter Grundvorstellungen und durch das schlichte Abwandern von Wählerstimmen hin zu einer neuen regierungbildenden Mehrheit. Das Wahlvolk ist vielmehr von einer tiefgehenden Verunsicherung erfaßt, die sich unter anderem auch in der wachsenden Sparquote und im Rückgang der Investitionsfreudigkeit widerspiegelt. Große Teile des Publikums erkennen immer deutlicher, daß es sich nicht nur um eine vorübergehende Führungsschwäche und um eine kurzfristige Flaute, sondern um eine Reihe von Jahrhundertproblemen handelt. Da kann man nicht aus dem Handgelenk das eigene Schiffchen wieder flott machen. CDU und CSU müssen die Kraft und die Stärke haben, von sich aus die Parteien wieder zum Miteinanderreden zu bringen, wie es in Ansätzen in den letzten Bundestagsdebatten zu erkennen war.

Eine ambivalente Rolle nimmt im Quartett der Bundestagsparteien die F.D.P. ein. Stets in der Gefahr, in den Ländern und möglicherweise in der Folge auch im Bund von einer Willensbildungspartei im jeweiligen Parlament auf den Standard einer Meinungsbildungspartei außerhalb des Parlaments abzusinken, ist ihre kommunikative Kraft begrenzt durch ihre bundesweite Organisation und ihre geringe Mitgliederzahl. Ständig bemüht, Liberalität als Markenartikel der Partei auszuweisen, hat die Koalition mit der SPD durchaus ähnliche Schwierigkeiten für den innerparteilichen Interessenausgleich mit sich gebracht, wie sie vordem durch die Koalition mit der CDU/CSU zur Aufspaltung der Führungsgruppe der Partei führte. Auch die F.D.P. hat ihren Moralisten in der respektablen Seriosität eines William Borm, der zwar keine Gruppe hinter sich hat, aber doch Anhänger, die sich an seinem Urteil orientieren[5]. Hinzu kommen die Konflikte zwischen den „Jungen Liberalen" und den Jungdemokraten, die nicht ausgeräumten Spannungen mit der Berliner Landespartei und mehr noch die Kämpfe in einigen Basisorganisationen zwischen Vertretern handwerklicher Interessen und den jüngeren Ideologen in der Partei.

So legitim eine kleine Partei im Parteienspektrum der Bundesrepublik auch immer ihren Platz sucht, wo die Berechenbarkeit des eigenen Erfolgs aufhört und damit Existenzsorgen beginnen, übertragen sich das Dauersyndrom der Koalitionsaussagen und die daraus resultierenden Unsicherheiten auch ein wenig auf die Glaubwürdigkeit aller Parteien. Mehr noch wird dieser Negativeffekt durch die

Tatsache bewirkt, daß die beiden ungefähr gleich großen Parteien mit ihrem großen Wähler- und ihrem beträchtlichen Mitgliederreservoir dem wesentlich kleineren Partner Konzessionen von oft kaum abschätzbarer Bedeutung machen müssen, wenn sie in die Regierungsverantwortung gelangen wollen. So wird das demokratische Institut, daß Mehrheiten das Handeln in einer Demokratie bestimmen, zumindest teilweise in Frage gestellt. Finanzierungsschwierigkeiten und deren Bewältigung belasten die Autorität aller Parteien, werden doch Spenden von einer gewissen Höhe an nicht ohne spezifische Absichten gegeben.

Mögen sich solche Absichten im Zielgebiet auch teilweise gegenseitig aufheben, wo sie den Drittelanteil der drei Geldquellen Parteibeiträge, staatliche Wahlkampfkostenerstattung, Spenden überschreiten, ist die Frage nach der Unabhängigkeit legitim. Als kleine Partei mit großer Flächenausdehnung ist die F.D.P. von Finanzierungsschwierigkeiten noch stärker betroffen. 1976 erreichte ihr offiziell ausgewiesener Spendenanteil an den Gesamteinnahmen 50,2 %[6]. Daß die Neigung der Wähler dieser Partei, der „Partei der Köpfe" auch als Mitglied beizutreten, geringer ist, kennzeichnet eine Mentalität, welche die Parteiführung nicht zu vertreten hat.

Professionalität und Kommunikation

Belastungen für alle Parteien ergeben sich aus der seit Jahren zu beobachtenden Professionalisierung der politischen Funktion. Sollen die Mandatsträger angesichts der immer noch wachsenden Differenziertheit politischer Probleme und einer festgefügten Bürokratie ihre Aufgaben im Sinn effektiver gesetzlicher Regelungen und vertretbarer Handlungsdirektiven bewältigen, so ist dies heute nur noch in einem 12- bis 16-Stunden-Tag möglich, der sie weitgehend an den Ort des Geschehens, das Parlament und seine nähere Umgebung, bindet. Das zieht von der Basis weg und erweitert in der Folge die Professionalisierung der Kommunikationswege und -mittel. Persönliche Kontakte werden durch Prospekte, Broschüren und andere Medien aus der Hand von Werbefachleuten und Journalisten ersetzt oder zumindest verdrängt[7]. Mehr noch aber werden die Aussagen der Spitzenpolitiker in enge, angeblich werbewirksame Schablonen gezwängt, die in den Büros der Referenten und nicht in den Diskussionsforen der Mitglieder- oder gar der öffentlichen Versammlungen entstanden sind. Wo man die Öffentlichkeit sucht, wird diese mit Aussagen abgefunden, die man in den Schlagzeilen und im Fettgedruckten jeder Tageszeitung nachlesen kann. Wozu also dann noch die persönliche Begegnung suchen? Die Wahlversammlung in der bedeutsamen Phase hin zu wichtigen Entscheidungen hat durch diese Entwicklung bundesweit völlig an Bedeutung verloren.

Die Folgen sind offenkundig. Die Profi-Politiker führen ihre Diskussionen weit überwiegend untereinander. Sie sind immer mehr auf die veröffentlichte Meinung

angewiesen und reagieren auf diese mehr als auf – wenn auch ausschnitthafte – Aussagen eines echten Publikums. Wie entwöhnt viele Politiker von den Reaktionen eines laienhaften Publikums sind, deutet sich auch im Verhalten von Spitzenpolitikern in Fernsehdiskussionen mit einem repräsentativen Bevölkerungsquerschnitt an. Natürlich verändert das Medium die Gesprächssituation auf beiden Seiten. Aber das Verhalten des Probanden ist doch meist sehr gereizt, nur durch Provokation aus der Sprachschablone herauszulocken, oft väterlich-arrogant und vom Podest herab, wie man es sonst nur bei einigen zur Süffisance neigenden Fernsehkommentatoren beobachten kann.

In den Anpassungsschwierigkeiten einer forensischen Situation deutet sich ein gefährlicher Verfremdungsprozeß an, der sich immer mehr auf die politischen Sprachcodes auswirkt. Nur die Kommunikation in echten Publikumsbegegnungen fördert einen Anpassungsprozeß in den sprachlichen Ausdruckmitteln, der Verständigung erst möglich macht. Giorgio Braga schreibt hierzu:

„Untersuchungen über das Verständnis politischer Mitteilungen im Fernsehen haben erwiesen, daß eine große Anzahl von Ausdrücken, die von berufsmäßigen Politikern benutzt werden, von den Fernsehteilnehmern nicht verstanden wird... Diese Schwierigkeit des gegenseitigen Verständnisses wird durch eine ‚Einstimm'-Phase gemildert, während der jede kommunizierende Person versucht, ihren Code dem der anderen anzupassen. Diese Einstimmphase ist weitgehend durch die Struktur der Kommunikation bedingt. Dieser Prozeß ist unterschiedlich in Situationen, wo es nur zwei kommunizierende Individuen... gibt, und jenen, wo die Empfänger eine Gruppe bilden... und Antwortkommunikationen globaler oder peripherer Natur sind. Dieser Unterschied vertieft sich, wenn eine Nachricht an eine große Öffentlichkeit gerichtet ist, wie z. B. im Fall der Massenmedien, oder wenn die Antwortkommunikation schwierig und verzögert und die periphere Kommunikation nicht existent oder spärlich sind."[8]

Gewiß ist nicht damit zu rechnen, daß durch irgendeinen Kunstgriff das Publikum in überschaubaren Versammlungen von Spitzenpolitikern informiert und aufgeklärt werden kann. Dies kann auch im Schneeballsystem geschehen, etwa durch bessere Hintergrundinformationen für lokale und regionale Politiker. Viel wichtiger sind die umgangssprachlichen Erfahrungswerte, die Spitzenpolitiker im unmittelbaren Umgang mit unterschiedlichen Wählerschichten wenigstens gelegentlich gewinnen, um ihrer Sprache anstelle aufgesetzter und routinierter Dialektik jene persönliche Note zu erhalten, die allein glaubhaft wirkt.

Blickt man auf das Ganze, so erscheint es unvermeidbar, daß zunehmende Professionalisierung weiter Teile der politischen Aktivitas die Kontakte mit Teilen der Wählerschaft und auch mit dem kleinen Publikumsausschnitt des Parteivolks einschränkt. Um so wichtiger ist die Frage nach der Qualität der parteieigenen Publikationen und nach persönlichen Begegnungen mit Funktionsträgern. Appellative Kurzformen und propagandistische Übertreibungen gehören zur politischen Alltagssprache. Sie gewinnen jedoch nur Autorität auf Dauer, wenn sie sich auf sachliche Information, alternative Interpretation und den Willen zur Überzeugung stützen. Fehlen diese grundlegenden Elemente glaubhafter Politik, so werden nur

Emotionen und Vorurteile geweckt, die bei ungünstigen gesellschaftlichen Veränderungen niemand mehr zu bändigen vermag. Was für ein Publikum meint man eigentlich, wenn man erwartet, es solle einer Partei folgen, die *alles* anders machen will? Die totale Alternative ist im Grund ein Programm für Aussteiger oder eine Wegweisung in chaotischen Zeiten des Umbruchs. So aber kann man die gegenwärtigen Zustände bei aller verständlichen neurotischen Aufgeregtheit nicht charakterisieren. Die Aussagen von Parteien und deren Autorität sind, wenn sie den Konsensus der Wertbezüge des Grundgesetzes stützen und bewahren sollen, immer nur ein anteiliger Ausschnitt aus der Gesamtautorität des Parteienstaats.

Autoritätsdefizite und ihre Folgen

Der Konsens über gemeinsame Wertvorstellungen bleibt von pluralistischen Interpretationen nicht unberührt, deren Legitimität ein Markenzeichen und ein konstitutives Element der Freiheit ist. Die Labilität der Autorität gehört zu den Kosten der Freiheit. Eine Gesellschaft mit dem uns vertrauten Freiheitsangebot ließe sich jedoch nicht aufrechterhalten, wenn die umstrittenen Autoritäten nicht alle ihre Überzeugungskraft einsetzen würden, um Vertrauen und Zustimmung zu gewinnen. Zynismus und Verzicht auf Überzeugung sind Kennzeichen eines destruktiven Relativismus.

„Autorität muß widerspruchsfrei sein wie eine Aussage, die Wahrheit beansprucht", schreibt Ulrich Beer[9]. Hier würde ich die Grenze enger ziehen, selbst wenn Beer dies als verallgemeinertes Fazit eines erzieherischen Aspekts meint. Der Wahrheitsanspruch kann nicht ohne Berücksichtigung der Qualität der Aussage beurteilt werden. Auch Ergebnisse menschlichen verantwortlichen Ermessens können Autorität beanspruchen, und sie sind in der Politik nun einmal viel häufiger anzutreffen. Enger ziehe ich die Grenze dort, wo einer Aussage und auch einer Person im einzelnen noch widersprochen werden kann, und das Ganze in beidem dennoch Autorität erwarten darf und in der Regel auch zugesprochen erhält. In sich widersprüchliche Wesen können nur selten etwas Nichtwidersprüchliches produzieren.

Wie jede menschliche Kultur braucht unsere Gesellschaft Autorität. Selbst einer der profiliertesten Kritiker von Autoritäten der 60er Jahre, Gerhard Szcesny, schreibt schon 1974:

„Das Zögern derer, auf die es ankäme, in ihr Welt- und Menschenbild Werte wie Autorität, Hierarchie und Disziplin aufzunehmen, ist verständlich, aber verhängnisvoll... Nicht nur die Gestaltung des einzelmenschlichen Wesens ist ohne eine verbindliche Orientierung nicht zu leisten, auch eine verläßliche Zukunft für die Menschheit insgesamt ist ohne den Willen, humane Werte zu setzen und durchzusetzen, nun nicht mehr zu haben."[10]

Als Symptome schwächerer Führungskraft der Parteien werden, oft sogar von

ihren Führungskräften, nachlassender Zukunftsglaube und fehlende Wert- und Gesellschaftsorientierung genannt. Gerade von der Autorität der Politiker aber muß erwartet werden, daß sie das Zukunftsbild, an dem die Bürger den Ablauf ihres Lebens orientieren möchten, den sich verändernden Umständen anzupassen vermögen. Eine Rezession ohne großen Schaden durchzustehen und dazu Wege aufzuzeigen, ist schließlich in weltweit schwereren Zeiten auch eine Zukunftsperspektive. Natürlich kann man diese Wege schwerer finden und noch schwerer glaubhaft machen, wenn jener Staat leere Kassen vorweist, der Jahre hindurch als ein allzu freigebiger Wohltäter fungierte. Handlungsspielraum ist nun einmal eine wesentliche Voraussetzung für Autorität. Das ist bei der Beurteilung der Regierungsparteien nicht prinzipiell anders als bei der Einschätzung von Führungsfunktionen in einem Betrieb.

Wie kann zudem Vertrauen wachsen, wenn aus den Reihen der SPD ein 50-Milliarden-Programm zur Arbeitsbeschaffung gefordert wird und die Regierung 40 Milliarden beschließt, während fast jeder Bürger um die leeren Kassen und die hohe Schuldenlast der öffentlichen Hände weiß und ebenso um die Überforderung des Kapitalmarktes, bedingt durch ein hohes Zinsniveau, ohne das wiederum unsere Leistungsbilanz sich verschlechtern würde? Man ließe also über die Mehrwertsteuer die Preise steigen, für kinderreiche Arme ebenso wie für kinderlose Reiche, und dies ohne Verdeutlichung der Gründe, und sei es nur ein Rechenexempel.

Die Oppositionsparteien bieten den nach Orientierung suchenden Bürgern nur den „Strohhalm in der Not", wenn ihre Argumente überwiegend aus begründeten Schuldzuweisungen an die Adresse der Regierungsparteien bestehen und sie mit der taktischen Bemerkung: „Wir werden doch die Regierung nicht aus der Verantwortung entlassen" nur sparsam Alternativen einbringen.

Autoritäten können nur wachsen aus der sorgsamen Pflege zwischenmenschlicher Beziehungssysteme. Nur im Verein mit anderen kann man in der Regel prüfen und wirksam kontrollieren, ob ein politisches Ziel einschließlich der dabei angewandten Methoden oder ein Politiker mit seinen Absichten und seinem Handeln Ansehen, Anerkennung und Unterstützung verdient. Wir leiden in diesem Zusammenhang unter einer falsch verstandenen Liberalität mit einer ausgeprägten individualistischen Tendenz.

Bei einer Standortbestimmung des politischen Liberalismus drückt diese Tendenz Andreas von Schoeler so aus: „Jedem soll ermöglicht werden, sich mit friedlichen Mitteln anders zu entwickeln als seine Mitmenschen und auf dieser Basis für seine Werte zu werben, damit das nötige Maß an Konsens zur Gewährleistung des gesellschaftlichen Zusammenhaltens erreicht wird" und, so meint er, die Menschen könnten „ihre Identität letztlich nur in ihrer Differenz zu den anderen finden"[11]. Hier fehlen zwei entscheidende Aspekte. Für das eigene Anderssein zu werben, genügt nicht, um einen Konsens ausgerechnet mit dem Ziel des Zusam-

menhaltens zu erreichen, sondern dies erfordert, auf den anderen zuzugehen, ihn zu respektieren, Anknüpfungspunkte zu suchen, sich am kritischen Urteil des anderen zu prüfen und in der Gruppe die sozialen Wirkungen des Andersseins zu sondieren. Identität lebt nicht nur von der Unterscheidung von anderen, sondern aus den Wertschätzungen der Mitmenschen und vor allem von ihrer Liebe.

Die Bundesrepublik ist als offene Industriegesellschaft von ihrer Struktur her ein Parteien- und Verbändestaat. Die Autorität dieser für den Minimalkonsens aller Gruppen unverzichtbaren Zusammenschlüsse hängt nicht nur von deren Anspruch und Verhalten ab. Die Urteilsbildung der Bürger kann nur dann hinreichenden Realitätsbezug gewinnen, wenn der Meinung Wissen und Kenntnisse vorausgehen. Es ist beschämend, daß diese machtvollen Gebilde es nicht vermochten, die staatlichen Bildungsinstitutionen zu einer auch nur einigermaßen befriedigenden Vermittlung von Grundkenntnissen über Sinn, Aufgaben, Möglichkeiten, Grenzen und Methoden der Parteien und Verbände zu veranlassen. Wie soll eine freie Gesellschaft auf Dauer gesehen funktionieren, wenn nicht in allen Schulen ein weithin übereinstimmender Fundus an Fakten so sachlich wie möglich vermittelt wird, bevor man diese der Kritik aussetzt? Grenzen deutlich zu machen, ist dabei nicht nur besonders wichtig, sondern auch möglich, wenn man bedenkt, daß die Bevölkerungsgruppen, welche die Autorität der Parteien gegenwärtig kaum erreicht, so zum Beispiel die ökologisch orientierten, ihrerseits auch von Grenzwerten der gesellschaftlichen Entwicklung ausgehen[12].

Die Autorität der Parteien wird voraussichtlich in den Wahlkämpfen dieses Jahres ausreichen, um das Veränderungspotential an Wählerstimmen untereinander zu bewegen. In der mittleren und älteren Generation gewinnen die existentiellen wirtschaftlichen Probleme so an Bedeutung, daß die Risikobereitschaft hin zu meist rückwärts gerichteten grundlegenden Alternativen kaum wachsen dürfte. Alternative Gruppen und Listen haben aber eine Chance, wenn es ihnen gelingt, ihren Anhang unter den meist wahlmüden Jungwählern zu aktivieren. Unentwikkelter Realitätsbezug, geringere Kosten-Nutzen-Orientierung, trübe Zukunftsaussichten und eine schlechtere Ausstattung aus einem gerade hier grobmaschigen sozialen Netz fördern alternative ideologische Strömungen und machen offen für Tabula-rasa-Tendenzen entsprechender politischer Gruppen.

Schon nach der Shell-Untersuchung '79 stufen die befragten Jugendlichen unter 17 angeführten Interessengebieten die Erhaltung einer lebenswerten Umwelt auf Platz 1 ein. 82 % der 18- bis 24jährigen halten 1980 nach einer Infratest-Untersuchung Reformen auf diesem Gebiet für dringend notwendig. Daß „der technische Fortschritt unser Leben zerstört", fürchten nach Shell'79 35% der Jugendlichen. Der Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit zieht daraus den Schluß: „Die Sorge, daß die Erwachsenen Lebensraum und Ressourcen ausbeuten und Zukunftsbedarf außer acht lassen, bringt ein latentes oder offenes Mißtrauen gegenüber der gegenwärtigen Politik mit sich."[13]

Die gerade erst auf den Markt geworfene und doch schon vieldiskutierte Shell-Untersuchung „Jugend '81" bezieht sich konkreter auf die Autorität der Parteien in der jungen Generation. Dort (Bd. 3, 100) zeigt sich das Verhältnis zu den Parteien auf die Frage „Welche politische Gruppierung steht Dir alles in allem genommen am nächsten?" (Angaben in %, n = 1077, Auszug):

	Gesamt	Alter		sieht Zukunft eher		wohnt zu Hause	
		18–20	21–24	düster	zuversichtlich	ja	nein
CDU/CSU	18	17	20	15	21	20	13
SPD	24	27	26	20	29	21	30
F.D.P.	6	5	7	6	6	5	7
Grüne/Alternative	20	22	23	27	11	17	29
DKP	0	0	0	0	0	0	0
Keine	32	28	23	31	33	36	21

52 % und damit die Mehrheit der Befragten werden also von den Parteien nicht angesprochen, wobei jene, die sich abgewandt haben, zugleich eine überwiegend negative Zukunftsperspektive entwickeln. Der gleiche Kreis orientiert sich viel stärker an Gleichalterigen als an der älteren Generation. Dies drückt sich auch in der weitaus häufigeren Trennung vom Elternhaus aus.

Insgesamt gesehen ist die schwächere Autorität der Parteien in der jungen Generation kein separater Vorgang, sondern offenkundig ein Teil der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung, insbesondere der Ambivalenz der Autorität zwischen den Generationen. Die Jugenduntersuchungen deuten damit an, daß eine neue Autorität der Parteien nicht als eine Aufgabe der parteilichen Jugendorganisationen gesehen werden kann, sondern als ein genuines Problem der Parteien in der jeweiligen Gesamtorganisation und als Ganzes gelten muß.

Das Ansehen der Parteien in einer offenen Gesellschaft hängt nicht nur von der formalen oder gar rechtlichen Anerkennung dieser Offenheit ab, sondern vielmehr von der Intensität und den Formen ihres Umgangs mit den Bürgern, die eben dieser Charakteristik entsprechen. Offenheit ist hier eine Form der Zuwendung zum Publikum, die dessen Sorgen aufnimmt, Wege zu ihrer Behebung prüft und sie so zu politischen Forderungen und Aktivitäten sublimiert. Gerade in diesem Zusammenhang muß in der Konkurrenz der Parteien vermieden werden, daß Wunschträume scheinbar befriedigt werden, die in Wahrheit unerfüllbar sind. Zustimmung, Teilzustimmung und Ablehnung müssen jedoch einsichtig sein. Die Parteien dürfen sich nicht darauf beschränken, ihre Aufgabe als eine politisch-institutionelle zu sehen, sondern müssen ihre intermediäre gesellschaftliche Bestimmung erkennen. Schaut man auf die Jugend, so ist der Boden bereits ziemlich steinig, will man depressive Tendenzen beheben, die in den folgenden Urteilen junger Leute offenbar werden: „Es ist eine fürchterliche Gesellschaft, weil in dieser Gesellschaft in Deutschland alle so hart sind." „In dieser Gesellschaft, da hat jeder ein böses Gesicht, ist in sich gekehrt, alle unheimlich verbittert."[14]

Die Vertrauensbasis der Parteien in Deutschland ist aufgrund einer traditionell hierarchisch geprägten Struktur seit jeher ziemlich schmal. Sie könnte vollends dahinschwinden. In Zeiten eines allgemeinen Stimmungstiefs erwarten die Bürger Parteien, die sich entschlossen ihren Nöten zuwenden und nicht in endlose rechthaberische Debatten untereinander verstrickt sind.

ANMERKUNGEN

[1] K. Hesse, Die verfassungsrechtliche Stellung der politischen Parteien im modernen Staat, in: Beitr. z. allg. Parteienlehre (Darmstadt 1969) 141.

[2] Stat. Berichte der Zentralen Mitgliederkartei (CDU), Jahrbücher SPD und Mitteilungen der F.D.P.-Bundesgeschäftsstelle.

[3] Politogramm, Infas-Report Okt. 1980, 17.

[4] H. Hartmann, Funktionale Autorität (Stuttgart 1964) 59.

[5] K. Schröder, Zur Programm- und Standortdiskussion der F.D.P., in: Kaack/Roth, Handbuch des deutschen Parteiensystems, Bd. 2, 156.

[6] Bundesanzeiger Nr. 219.

[7] H. Kaack, Zur Struktur der politischen Führungselite in Parteien, Parlament und Regierung, in: Kaack/Roth, a. a. O., Bd. 1, 215ff.

[8] G. Braga, Das „System der Kommunikation" als intermediäre Struktur zwischen Gesellschaft und Sprache, in: Zur Soziologie der Sprache, 15/71, Kölner Zschr., 53.

[9] U. Beer, Welche Autorität hat Zukunft? in: Unsere Jugend, Nr. 5, 1975, 206.

[10] Bei Beer zitiert nach G. Szcesny, Die Disziplinierung der Demokratie oder die vierte Stufe der Freiheit (Reinbek 1974).

[11] A. v. Schoeler, Ist das Verhältnis zwischen Bürger und Staat gestört?, in: Frankfurter Rundschau, 16. 6. 79.

[12] GLU Hamburg, Programm v. 7. 4. 78.

[13] Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit, Jugend in der Bundesrepublik heute. Aufbruch oder Verweigerung, Nov. 81, 10f.

[14] Jugend 81, Bd. 1, 470.

Gisbert Kranz

Christliche Literatur als Provokation

Zu neueren Arbeiten der Literaturtheologie

„Nie wieder Claudel!" Das war eine der Parolen, die im Mai 1968 von Studenten an Pariser Mauern gesprüht wurde. Gleichzeitig verkündeten auch katholische Kritiker den Tod der christlichen Literatur, einige mit halbem Bedauern, andere geradezu programmatisch. Gleichzeitig stellten Zeitschriften, die in Text und Kritik neue christliche Dichtung vorzustellen pflegten, wie *Hochland, Wort und Wahrheit, Begegnung, Der Kranich, Echo der Zeit* und andere, schließlich auch die *Schweizer Rundschau* ihr Erscheinen ein. Und gleichzeitig sah es so aus, als seien zwischen Literaturwissenschaft und Theologie alle Brücken abgebrochen.

Zehn Jahre später erscheint bei Herder das *Lexikon der christlichen Weltliteratur* (1978), das mehr als hundert christliche Autoren nennt, die erst nach 1960 ihr Debüt gaben. Ein Kritiker dieses Lexikons machte 1978 eine stattliche Liste weiterer jüngerer christlicher Schriftsteller auf, die eigentlich ebenfalls einen Platz in diesem Werk verdient hätten, und da hatte er völlig recht. Man braucht, will man heutige christliche Dichtung präsentieren, nicht mühsam ein paar Namen zusammenzuklauben; man befindet sich eher in einem Embarras de richesse. Übrigens hatte dieser Kritiker noch 1970 behauptet, es gebe keine christliche Literatur, und es werde auch in Zukunft keine mehr geben. Es ehrt ihn, daß er seine Meinung geändert hat und nun Überblicke über neue „christliche Lyrik" veröffentlichte.

Die Lage selbst hat sich ja auch geändert. Nicht, als gebe es keine Aversionen mehr gegen Claudel (dessen Name hier als Symbol für eine ganze Generation christlicher Dichter steht). Aber daß die protestantische *Theologische Realenzyklopädie* 1980 einen langen Artikel über Claudel brachte und daß es heute acht wissenschaftliche Zeitschriften gibt, die sich ausschließlich dem Studium Claudels widmen, von denen die der University of Dallas erst 1972 und die von Tokyo erst 1977 gegründet wurde, ist ein beachtenswertes Faktum. Bereits 1970 begann die erste interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie, Linguistik und Literaturwissenschaft *Linguistica Biblica* zu erscheinen, die Experten in allen Ländern als Leser und Beiträger hat. Diese Arbeiten blieben der breiteren Öffentlichkeit verborgen. Dagegen schlug in der Mitte der siebziger Jahre ein Streit um Begriff und Realität der christlichen Literatur und um die Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Erforschung, der in verschiedenen Zeitschriften der Bundesrepublik, der Schweiz und Österreichs ausgetragen wurde, heftige Wellen.

Inzwischen ist die wissenschaftliche Arbeit über Literatur unter theologischem Aspekt, besonders die Erforschung der christlichen Dichtung lebender Autoren, in den USA beträchtlich in die Breite gegangen. Die japanischen Germanisten – die meisten von ihnen bekennen sich nicht zum Christentum – hielten einen Kongreß über christliche Literatur. In Polen arbeiten eine ganze Schar von Literaturwissenschaftlern daran, Literatur unter religiösem Aspekt zu analysieren und zu deuten.

An der Katholischen Universität Lublin besteht seit einigen Jahren ein eigenes Institut zur Erforschung der religiösen Literatur, das bereits eine stattliche Reihe von Veröffentlichungen aufzuweisen hat. In Verbindung mit dem Lehrstuhl für Literaturtheorie der KUL organisierte dieses Institut im Mai 1979 einen internationalen Gelehrtenkongreß über das Thema „Das Heilige in der Literatur", dessen Vorträge 1981 gesammelt im Druck vorgelegt wurden in dem Band XXVIII 1 der *Roczniki Humanistyczne* unter dem Titel *Sacrum w literaturze*. Jedem Vortrag ist eine ausführliche englische Zusammenfassung beigegeben. Der Literaturtheoretiker Stefan Sawicki, ein Schüler Roman Ingardens, betont, das Ziel, Theologie auch in solcher Literatur zu entdecken, die Gott nicht erwähne und anscheinend innerhalb des Weltlichen bleibe, müsse methodisch und kooperativ unter Einbeziehung der gesamten Weltliteratur angegangen werden. Wie Professor Sawicki das komparatistische Überschreiten der Grenzen zwischen den Nationalliteraturen fordert, so postuliert Jan Błonski das ökumenische Überschreiten der Grenzen zwischen den Konfessionen (beides ist in Deutschland schon seit dem Ende der fünfziger Jahre üblich). Maria Jasińska-Wojtkowska stellt methodologische Überlegungen an; die anderen 13 Beiträger untersuchen Texte verschiedener Dichter in lateinischer, polnischer, englischer und deutscher Sprache.

Auf französisch erschien 1978 in Lublin, herausgegeben von dem oben genannten Forschungsinstitut, der Sammelband *La littérature contemporaine polonaise et le sacré*. Sieben Forscher untersuchen die religiöse Literatur Polens der letzten 40 Jahre, das Drama, den Roman und die Lyrik. Stefan Sawicki kommt zu dem Ergebnis, daß im Lauf dieser vier Jahrzehnte die spezifisch katholische Literatur zurückging (169), daß aber die religiösen Elemente in der Literatur, nicht nur der katholischen, sondern der gesamten, sich sehr verstärkten. „Was auch immer die Ursachen sein mögen, die Tatsache selbst ist unbestreitbar. In der letzten Zeit gewinnt die Beziehung der Literatur zur Religion wachsende Bedeutung, in der ganzen Welt ebenso wie bei uns" (174). Das war übrigens konstatiert, ehe es den polnischen Papst gab. Seitdem ist in Polen eine „neue katholische Literatur", die Sawicki 1978 bereits im Anrücken sah (178), erstanden, ermutigt nicht nur durch den Papst, der ein polnischer Dichter ist, sondern auch durch den katholischen Schriftsteller Czesław Miłosz, der 1980 den Nobelpreis erhielt und jetzt dabei ist, die Bibel ins Polnische zu übersetzen.

Auch in Deutschland ist in den siebziger Jahren die interdisziplinäre Arbeit zwischen Literaturwissenschaft und Theologie, oft in glücklicher Personalunion,

kräftiger vorangetrieben worden. Es seien aus dem Universitätsbereich nur einige der wichtigsten deutschsprachigen Wissenschaftler genannt, die nach 1970 Beiträge zur Erforschung der Gegenwartsliteratur unter theologischem Gesichtspunkt, besonders der heutigen christlichen Dichtung, geleistet haben: Hans Jürgen Baden, Eugen Biser, Rudolf Bohren, Heinrich Fries, Ernst Josef Krzywon, Dietmar Mieth, Dorothee Sölle, Manfred Züfle und Henning Schröer. Von zwei weiteren, die 1978 ihr Erstlingsbuch vorlegten, sei jetzt ausführlicher die Rede.

Der evangelische Theologe *Ralph P. Crimmann* legte in den Europäischen Hochschulschriften (I/240, Frankfurt 1978) ein Buch vor mit dem vielversprechenden Titel *Literaturtheologie.* Der Untertitel *Studien zum Vermittlungsproblem zwischen Germanistik und Theologie, Dichtung und Glaube, Literaturdidaktik und Religionspädagogik* läßt die Erwartungen schon etwas schrumpfen; aber auch er verspricht weit mehr, als das schmale Bändchen hält. Crimmann versteht unter Literaturtheologie „eine wissenschaftliche und didaktische Disziplin..., die sich über die immanente Werkinterpretation hinaus mit theologischen Fragestellungen zur Literatur befaßt. Es soll mit ‚Literaturtheologie' also nicht in erster Linie ein Spezialgebiet der Germanistik oder der Systematischen Theologie angesprochen werden, sondern mehr die Praktische Theologie in den Blick genommen werden" (9). Schon diese Sätze des Anfangs verraten die theoretische und sprachliche Unbeholfenheit, die das ganze Buch kennzeichnet. Der Verfasser sieht in der Literaturtheologie eine Grenzwissenschaft, „die ähnlich der Literatursoziologie die Brücke zum benachbarten Fach schlägt" (10). So gesehen, wäre sie aber nicht der Praktischen Theologie zuzuordnen, sondern der Literaturwissenschaft, und zwar, da sie sich nicht auf die Literatur einer einzigen Sprache beschränken kann, der Komparatistik.

Gerade hier hapert es bei Crimmann. Seine Arbeit erfaßt nur deutsche und fast ausschließlich nichtkatholische Autoren, ist weder komparatistisch noch ökumenisch und deshalb in der literaturtheologischen Forschung ein Rückschritt. Crimmann meint, der Nutzen der Literaturtheologie sei ein doppelter: der Literaturwissenschaft ermögliche sie, „die zahlreichen religiösen und christlichen Fragestellungen auch der modernen Literatur" wahrzunehmen und aufzuarbeiten (10); für die christliche Theologie mache sie literaturwissenschaftliche Methodik fruchtbar für „eine theologische Rezeption der Dichtung" (11). Gut. Aber nicht mit provinziellen Scheuklappen.

Crimmann will „zunächst an fünf historischen Paradigmen die enge Verflochtenheit der Literaturwissenschaft mit der Theologie aufzeigen" (11). In Wirklichkeit stellt er lediglich Analogien in den Methoden beider Wissenschaften fest, aber kaum Beispiele von Zusammenarbeit oder partnerschaftlichem Gespräch, um das es ihm zu tun ist. Das zweite „Paradigma" z. B., das „Historismus" betitelt ist, besagt lediglich, daß im 19. Jahrhundert sowohl in der Germanistik als auch in der

Theologie historisch gearbeitet wurde. Für die Germanistik nennt der Verfasser die Literaturgeschichten von Gervinus, Hettner, Scherer und Dilthey, nicht aber die von August Friedrich Christian Vilmar, der in der Geschichte der evangelischen Theologie und zugleich in der Geschichte der Germanistik einen bedeutenden Platz einnimmt. Vilmar veröffentlichte 1845 eine der ersten deutschen Literaturgeschichten; sie wertet vom lutherischen Standpunkt aus und hatte in 60 Jahren 26 Auflagen.

So enttäuschend unergiebig dieser erste historische Teil (13–55) ist, so dürftig wirken der programmatische (56–76), der interpretatorische (77–104) und der didaktische Teil (105–150). Das Literaturverzeichnis (151–164) nennt Werke, die der Verfasser offensichtlich nie gelesen hat; andere Titel, die hier zu erwarten sind, fehlen. Crimmanns Arbeit macht immerhin deutlich, daß eine großangelegte, wissenschaftstheoretisch fundierte systematische Literaturtheologie ein dringendes Desideratum ist.

Weit gewichtiger als Crimmanns Buch, dem Umfang wie der Substanz nach, ist *Karl-Josef Kuschels* beeindruckendes Werk *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur,* das als Band 1 der Reihe Ökumenische Theologie erschien (Köln, Gütersloh 1978; 3. durchgesehene Auflage 1979). Sein literarischer wie theologischer Horizont ist beträchtlich weiter, ist ökumenisch und komparatistisch, sein interpretatorisches und kritisches handwerkliches Können gediegener, sein Reflexionsniveau höher, seine Sprache klar, seine Darstellungskunst bedeutend. Von theologischer wie von literaturwissenschaftlicher Seite wurde diese Arbeit zu Recht als notwendig und unentbehrlich begrüßt: beide Wissenschaften könnten und müßten aus ihr Impulse empfangen.

Kuschel will „die Frage zu klären versuchen, ob der Begriff der ‚christlichen Literatur' – neu verstanden – eine im Rahmen dieser Diskussion des Verhältnisses von Theologie und Literaturwissenschaft tauglicher und adäquater Begriff sein kann". Er will „den Nachweis erbringen, daß eine Kriteriologie christlicher Literatur... möglich ist" (1). Die These dieses katholischen Theologen, der sich zugleich als Germanist qualifiziert hat, lautet: „Christliche Literatur heute ist... möglich" (2). Der evangelische Literaturwissenschaftler Walter Jens stimmt ihr in seinem Geleitwort nachdrücklich zu. Den Begriff „christliche Literatur" definiert Kuschel so: „eine Literatur..., in der – direkt oder indirekt – Person und Sache Jesu Christi von ausschlaggebender, entscheidender, maßgebender Bedeutung zum Verständnis des Textes sind". Jesus müsse nicht „Gegenstand" der Handlung sein. „Aber er muß direkt oder indirekt, offen oder verborgen, real oder transfigural, personhaft oder zeichenhaft maßgebend für das Verständnis des Textes sein, ausschlaggebend für das, worauf es dem Text entscheidend ankommt" (2). Nicht, als dürfe man die literarischen Mittel der Jesusdarstellung vernachlässigen. Im Gegenteil: Kuschels Interesse „ist literaturwissenschaftlich und theolo-

gisch zugleich", er fragt „nach der literarischen und theologischen Adäquatheit dieser Darstellung" (3) und findet, „daß die Qualität des Christlichen eines literarischen Textes größer werden kann, je höher die Qualität des Literarischen ist" (65), daß sich christlicher Gehalt und künstlerische Form nicht notwendig reziprok verhalten müssen.

Kuschel grenzt sich nachdrücklich gegen Dorothee Sölles Behauptung von 1973 ab, „christliche Literatur" sei ein wissenschaftlich untauglicher Begriff. Schon zwei Jahre vor Kuschel schrieb der Moraltheologe Dietmar Mieth (Dichtung, Glaube und Moral, Mainz 1976, 16): „Christliche Dichtung prinzipiell für unmöglich zu halten, ist kaum gestattet." Nach den (in dieser Zschr.) 1973 bis 1975 erschienenen Arbeiten des Literaturtheoretikers Ernst Josef Krzywon zur Theorie der christlichen Literatur ist dieser Satz nicht mehr gewagt. Kuschel stimmt Mieth zu: Moderne theologische Literaturkritiker bekämen das von ihm „herausgearbeitete Phänomen nicht in den Griff, wenn sie den Begriff ‚christliche Literatur' pauschal ablehnen" (301). Anderseits weigert sich Kuschel, traditionalistische, apologetische, selbstbestätigende, klerikalistische Werke oder ästhetische Maßstäbe ausklammernde Literatur als christliche Literatur zu bezeichnen. „Angestrebt wurde mit unserer Begriffsdefinition ein Begriff christlicher Literatur, der sowohl das spezifisch Christliche völlig unzweideutig zum Ausdruck bringt als auch den Interessen der Literatur auf künstlerische Qualität gerecht wird und so gerade nicht Literatur Schablonen unterwirft, für Herrschaftsinteressen instrumentalisiert und auf schon Gewußtes festlegt" (302).

Die christliche Literatur der letzten Jahre sei für die Theologie „eine Herausforderung" (315), habe „die Funktion der Stimulanz" und „des kritischen Korrektivs" (316), insofern sie – da Chalkedon und die johanneische Akzentsetzung auf die Gottheit Jesu nicht überzeugend literarisierbar seien – ganz konkret die Menschlichkeit Jesu betone. „Moderne christliche Literatur hat die Funktion der Auslegung von Lebenssituationen... Sie zeigt Wege in die Nachfolge, nicht abstrakt, sondern konkret" (317). Darin stimmt Kuschel mit Eugen Biser (den er nirgends zitiert) überein. Biser verwies die Theologie auf die „Literatur als theologische Erkenntnisquelle" (in: Gott in der Literatur, Linz 1976, 5–33), weil Dichtung, im Unterschied zur sehr abstrakt gewordenen Theologie, konkret sei und stärker die Menschlichkeit Jesu darstelle, die von der Theologie vernachlässigt worden sei. Wie Biser bezieht Kuschel auch Werke von Autoren ein, die selbst sich nicht als Christen verstehen. Die Resultate, zu denen seine Analysen kommen, sind fraglos für Germanisten wie für Theologen bedenkenswert. Kuschel stellt sie zur Diskussion.

Ist es für Kuschels Ziel, das Jesusbild in der zeitgenössischen Dichtung möglichst repräsentativ darzustellen und zugleich, auf der Basis des von ihm ausgebreiteten und analysierten Textmaterials, Kriterien christlicher Literatur zu entwickeln, unbedingt erforderlich, die jüngeren Autoren zu rühmen auf Kosten der alten,

meist längst verstorbenen? Kuschel nennt die alten „traditionell". Sind die heutigen traditionslos? Besteht zwischen der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderthälfte und der christlichen Literatur der zweiten Jahrhunderthälfte wirklich eine so große Kluft, wie Kuschel glauben machen will?

Gewiß bemüht sich Kuschel, dieser „traditionellen" Dichtung gerecht zu werden: Ästhetisch füge sie „sich nahtlos ein in die Gemeinschaft zeitgenössischer Romanciers" wie Kafka, Hemingway und Broch (78); sie sei „unbequem für die Herrschenden in Kirche und Gesellschaft" (78), „eine Brücke zur ökumenischen Verständigung" und der modernen Theologie „weit voraus" (79f.); ihre Autoren seien „authentische Interpreten der Botschaft Jesu" (81). Aber dann schlagen immer wieder Kuschels Vorurteile durch, und er gibt lauter schlechte Zensuren. „Der Dichter selbst ist es, der die Konflikte schnürt, die Aufteilung besorgt, die Rollen verteilt, ...selbst die eingeschränkte Perspektive des Tagebuchs entlarvt sich schnell als fiktive Hilfskonstruktion" (82). Gilt nicht, was Kuschel hier der älteren christlichen Literatur ankreidet, auch von der neueren, von ihm gut benoteten Literatur? Daß die ältere christliche Literatur „Drohbotschaft statt Frohbotschaft" sei (85), ist eine unzulässige Verallgemeinerung; für Bernanos und Claudel z. B., diese großartigen Künder der Freude, trifft sie überhaupt nicht zu.

So selbstbewußt, schneidig und rhetorisch wirkungsvoll Kuschel seine handfesten Thesen vorträgt – eine genaue Prüfung zeigt, daß er im Eifer des Gefechts sich häufig selbst widerspricht. Zum Beispiel behauptet er von der „traditionellen" christlichen Literatur, zu der er Langgässers „Unauslöschliches Siegel", Greenes „Die Macht und die Herrlichkeit" und Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers" zählt: „Nicht Person und Sache Jesu Christi spielen in dieser christlichen Literatur die entscheidende Rolle...", sondern gnostische Doktrinen (88); vorher aber versichert Kuschel: „Die Figuren von Bernanos und Greene sind doch nicht deshalb so eindringlich, weil sie eine theologische Doktrin repräsentieren, sondern weil sie das widerspiegeln, was Jesus von Nazaret verkörperte, weil in ihren Figuren sich Züge des Mannes aus Nazaret verbergen" (81).

Kuschel meint, Dobraczyńskis Roman „Gib mir deine Sorgen" sei „schon zum Zeitpunkt überlebt, als er 1954 in Deutschland erschien"; er stimme weder theologisch noch literarisch (48), weil er Bultmanns Entmythologisierung nicht berücksichtige (48–53) und mit unserer heutigen Welt nicht vermittelt sei (53–67). Er könne nicht überzeugen (54). Kuschel erwähnt aber den außerordentlichen Erfolg dieses Romans, der allein in deutscher Übersetzung in 14 Jahren 16 Auflagen erreichte (41), der für Millionen die christliche Botschaft „wieder lebendig..., lesbar, verständlich" macht (47), der „mehr zur Verbreitung und Vertiefung der christlichen Botschaft getan [habe] als historische Wissenschaft und dogmatische Theologie" (48).

Kuschel behauptet von der „traditionellen", „konventionellen" christlichen Literatur „ungleichzeitiges Bewußtsein" (67). Aber diese Werke erreichten „eine

Popularität wie wenige Romane der Weltliteratur" (70). Haben ihre Millionen Leser ebenfalls „ungleichzeitiges Bewußtsein"? Die geistigen Traditionen, denen diese Werke verpflichtet sind, können nicht tot, die „Konventionen", denen sie entsprechen, nicht überall außer Kraft sein. Denn die Behauptung, daß „diese Art christlicher Literatur Mitte der fünfziger Jahre beinahe völlig aus der literarischen Öffentlichkeit verschwindet" (91), ist Wunsch, nicht Tatsache.

Zwar waren einige der von Kuschel als passé abgewerteten Autoren nach ihrem Tod eine Zeitlang in den Buchläden nicht aufzutreiben, aber inzwischen sind sie wieder in hohen Auflagen präsent; andere christliche Autoren der ersten Jahrhunderthälfte haben nie aufgehört, auf dem Markt zu sein. Die acht größten nichtchristlichen deutschen Taschenbuchverlage präsentieren 1982 Andres, Belloc, Bergengruen, Bernanos, Chesterton, Claudel, T. S. Eliot, Klepper, Lagerlöf, Langgässer, le Fort, C. S. Lewis, Sayers, Reinhold Schneider, Ina Seidel, Undset, Werfel, Wilder. Darüber hinaus werden viele Werke der alten christlichen Autoren in christlichen Taschenbuchreihen neu aufgelegt. Kuschel selbst schreibt, Dobraczyńskis Jesus-Roman sei noch 1975 auf dem Markt (327), und Papinis „Briefe Papst Cölestins VI." (1947) hätten „bis heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt" (Stellvertreter Christi?, 1980, 99).

Kuschels Widersprüche rühren vielleicht daher, daß hier die Redlichkeit des Autors von ihm unbemerkt in Konflikt geriet mit dem Elan, mit der er seine Hauptthese beweisen will. Diese Vermutung wird erhärtet durch weitere Beobachtungen.

In dem Bestreben, die „traditionelle Form christlicher Literatur [zu] kontrastieren mit der parallel entstehenden modernen Literatur" (38), wobei die „traditionelle", die noch in die zweite Jahrhunderthälfte hinein sich fortsetzt, als hoffnungslos veraltet erscheinen soll, markiert Kuschel die Unterschiede stärker, als sie in Wirklichkeit sind; er stellt Behauptungen auf, die zwar seine These stützen, aber nicht Stich halten.

So vergleicht er zwei motivgleiche Gedichte, Reinhold Schneiders „An einen Priester, dessen Kirche völlig zerstört wurde", und Huchels „Bericht des Pfarrers vom Untergang seiner Gemeinde": „Welch ein Unterschied schon rein formal: bei Schneider die gebundene Sonettform, Geschlossenheit, ein Ganzes, Vollkommenes suggerierend; bei Huchel die ungebundene Versform, freirhythmisch, ungereimt, eher Gebrochenheit, Zerrissenheit, Fragmentarisches andeutend" (35f.). Abgesehen von „Sonettform", stimmt in diesem erstaunlichen Satz kein einziges Wort. Freilich ist Schneiders Text ein Sonett. Die Sonett-Form hat Kuschel schon drei Seiten vorher als altmodisch abgetan (32), ohne zu sehen, daß sie noch in den siebziger Jahren von jüngeren Autoren lebensvoll angewandt wird (in den romanischen Literaturen noch von den Jüngsten mit größter Selbstverständlichkeit, aber auch in Deutschland: vgl. Deutsche Sonette, hrsg. v. H. Kircher, Stuttgart 1979. F. Ph. Ingold, geb. 1942, veröffentlichte 1981 bei Klett-Cotta einen ganzen Band moderner Sonette: „Unzeit"). Daß es zum Wesen der Sonettform gehöre, „Geschlossenheit, ein Ganzes, Vollkommenes" zu suggerieren, trifft nicht zu; und auch dieses Sonett von Reinhold Schneider verschärft in seiner Formstrenge den „Jammer", die „Greuel" und das Leiden, von dem es spricht, ist also weit davon entfernt, Vollkommenes vorzustellen. Huchels Gedicht ist keineswegs „ungereimt", jeder der 41 Verse hat einen Endreim; es

handelt sich nicht um „ungebundene Versform", sondern um eine Variation der Kanzone, die noch strenger und komplizierter gebaut ist als ein Sonett; was Kuschel „freirhythmisch" nennt, ist in Wirklichkeit die für die Kanzone charakteristische Heterometrie. Auch Kuschels inhaltliche Interpretation der beiden Gedichte verbiegt sie dem Kontrastschema zuliebe. Der Priester bei Schneider sei „die feste Bastion des Glaubens, die alle Stürme nicht erschüttern kann" (sic! soll wohl „können" heißen); „bei Huchel dagegen die Erschütterung..., verzweifelt" (36). In Wirklichkeit ruft Schneider dem Priester zu: „Erbebe nicht mehr"; dieser Priester ist also doch erschüttert. Anderseits hat Huchels Pfarrer in aller Erschütterung nicht aufgehört zu beten; noch vor dem Deus absconditus „mein Gebet". Weil Kuschel Reinhold Schneiders Imperativ „Erbebe nicht mehr" übersieht, mißversteht er auch die fünf Verse, die jeweils mit „Du bist" beginnen. Hier handelt es sich nicht um „hymnische Preisung des Priesters" (36), sondern um den Versuch, einen Erschütterten durch den Appell aufzurichten, glaubend einer verborgenen Wirklichkeit innezuwerden. Schneiders Sonett, das muß eine Interpretation berücksichtigen, ist ein in eine konkrete Situation hineingesprochenes Gelegenheitsgedicht. „Bei Huchel", so behauptet Kuschel richtig, „werden Kriegsgeschehen und Tod Christi interpretatorisch ineinandergeschoben... Christus wird als Mitbetroffener in das Geschehen mit einbezogen." Jetzt ist natürlich, wie schon etliche Male vorher, der Kontrast fällig, und der stimmt überhaupt nicht: „Bei Schneider dagegen herrscht abgeklärte Distanz...: Christus bleibt außerhalb!" (36). Dabei übersieht Kuschel Schneiders Schlußvers: „Gott leidet mit". 22 Zeilen vorher hat Kuschel noch das Gegenteil behauptet: „Bei Schneider wird der Leidende mit Christus identifiziert (Hüllt sich der König selbst in Dein Gewand)." Jetzt heißt es: „Christus bleibt außerhalb!"

Ergebnis der Nachprüfung: Kuschels Kontrastierung des Schneider-Textes als restaurativen mit dem Huchel-Text als progressivem beruht auf fehlerhafter Interpretation beider Texte (Übrigens hat Kuschel in seinem Buch *Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur*, Köln-Gütersloh 1980, eine wesentlich günstigere Meinung von Reinhold Schneider, dessen Dramen „Innozenz und Franziskus" und „Der große Verzicht" dort, ohne Übergehung ihrer tatsächlichen Schwächen, sehr positiv beurteilt werden).

Warum dieses Nachrechnen? Weil, mit Aby Warburg zu reden, Gott im Detail steckt. Eine gültige Synthese gewinnt man als Resultat aus richtigen Analysen. Wenn man dagegen die Analyse durch Anpassung an die vorweggenommene Synthese verfälscht, kommen Polarisierungen zustande, die auf dem Papier Eindruck machen, aber der Wirklichkeit nicht entsprechen. Obwohl Kuschel seinen Analysen und Interpretationen einen gewissen Drall gibt, weisen seine Widersprüche auf eine Differenziertheit hin; die aber geht in der Zusammenfassung verloren. Die Teilergebnisse der ersten neunzig Seiten des Buchs sind trotz aller schon hier vorhandenen Schematisierung viel zu komplex, um die umwerfend pauschale und einlinige Synthese auf Seite 91 zu rechtfertigen. Da heißt es, die „restaurative christliche Literatur" habe „im Raum des Kirchlichen oft nur der frommen Selbstbestätigung" gedient (91); vorher und nachher wird derselben christlichen Literatur ausführlich das genaue Gegenteil bescheinigt (78–80; 176f.).

Kuschels Vergleich kann schon deshalb kein überzeugendes Ergebnis zeitigen, weil er – entscheidender methodischer Fehler! – zu heterogene Textgruppen vergleicht. Er stellt als Repräsentanten der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderthälfte Reinhold Schneider, Dobraczyński, Bernanos, Greene, Lang-

gässer vor, lauter gläubige, engagierte Katholiken, und vergleicht sie mit der „christlichen Literatur" der zweiten Jahrhunderthälfte, die er durch Huchel, Eich, Frisch, Borchert, Andersch, Hochhut, Seghers, Leonard Frank, Domin, Nelly Sachs, Aichinger, Celan, Peter Weiss, Herburger und Koeppen repräsentiert sieht, lauter Autoren, die sich nicht als Christen verstehen (plus ein paar Christen wie Böll und Dürrenmatt). Ein Vergleich dieser Textgruppen führt zu einer optischen Täuschung. Bei der ersten Gruppe erscheint die Identität, die der jeweilige Autor im Glauben seiner Kirche findet, als fragwürdige Selbstbestätigung unkritischer Insider, wogegen bei der zweiten Gruppe die Glaubens- und Kirchenkritik der Outsider, die ihre Identität anderswo suchen und ihren eigenen Unglauben bestätigen, als kritische „christliche Literatur" erscheint, weil auch in ihr Jesus vorkommt.

Hätte Kuschel die zweite Textgruppe der Outsider nach 1945 verglichen mit Werken ebenfalls nichtchristlicher Autoren der ersten Jahrhunderthälfte wie G. Hauptmanns „Narr in Christo Emanuel Quint", Th. Manns „Joseph und seine Brüder" oder „Der Erwählte", Döblins „Berlin Alexanderplatz", Rilkes Lyrik und Joyces „Ulysses", oder hätte er jene erste Gruppe älterer katholischer Autoren (R. Schneider, Bernanos usw.) verglichen mit jüngeren Werken von Katholiken wie Lavants „Kreuzzertretung", Scharpenbergs „Bildgespräche mit Zillis", M. L. Wests „Des Teufels Advokat", Sparks „Ballad of Peckham Rye", Patons „Cry the Beloved Country", David Jones' „The Sleeping Lord" oder Roman Brandstaetters „Das Lied von meinem Christus", so wäre der Vergleich jeweils auf derselben Ebene erfolgt. Unterschiede wären dann deutlich auf Epochenstile oder Personalstile zurückzuführen gewesen, da die Differenz zwischen Glaube und Unglaube (oder Agnostizismus) als mögliche Ursache eliminiert gewesen wäre.

Gravierender als das Fehlen methodischer Exaktheit ist der Mangel an wissenschaftstheoretischer und hermeneutischer Reflexion. Worauf stützt Kuschel seine forschen Urteile? Er antwortet selbst: „Maßstab unserer theologischen Kritik ist das Evangelium Jesu Christi selber, wie es im Neuen Testament bezeugt ist" (87). Wie naiv! Es müßte heißen: Maßstab seiner theologischen Kritik seien geschichtlich bedingte Interpretamente des Neuen Testaments, die innerhalb der Wissenschaft nicht unbetritten sind, die von ihren klügeren Verfechtern selbst keineswegs als endgültiges, ein und für allemal gesichertes Ergebnis der Wissenschaft, sondern vorsichtig als Hypothesen zur Diskussion gestellt werden, Hypothesen, die morgen schon wissenschaftlich überholt, als unhaltbar erwiesen sein könnten. Der Rückgriff auf das Neue Testament hilft schon deshalb nicht weiter, weil es „das Evangelium Jesu Christi" nur in vielfacher Brechung und Deutung enthält. Ebenso unkritisch schreibt Kuschel, seine „Qualitätskriterien christlicher Literatur" seien „‚objektiver' theologischer und literarischer Natur" (64f.). Solcher Objektivitätsglaube ist heute obsolet. Kuschel fordert, „ohne geistesgeschichtliches Apriori: kritisch, vom Standpunkt der Gegenwart aus" (59) zu schreiben und zu urteilen;

aber „den" Standpunkt „der" Gegenwart gibt es in einer pluralistischen Welt nicht, und der je eigene Standpunkt des einzelnen ist nie „objektiv", sondern stets durch viele Faktoren bedingt.

Selbstverständlich weiß Kuschel das alles. Nur vergißt er es manchmal. Er konstatiert, daß die „restaurative christliche Literatur nach 1945 bestimmten ideologischen Interessen dienstbar gemacht wurde" (91). Gilt das nicht auch von (beispielsweise) dem literarischen Werk von Walter Jens, dem Kuschel Beifall zollt? Freilich handelt es sich um eine andere Ideologie. Jens bekennt sich zur sozialkritischen und sozialutopischen Intention und zur sozialistischen Position seiner Schriftstellerei (von Kuschel zitiert 217f.).

Vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zu unseren Tagen haben die aufklärerischen Ideologiekritiker immer wieder sich gegenseitig vorgeworfen, ideologisch reaktionär zu sein. Unlängst droschen die Vertreter der „Kritischen Theorie" und die des „Kritischen Rationalismus" aufeinander ein. Findet man auf diesem Weg ein sicheres Kriterium, mit dem man ideologische Verzerrungen der sozialen und politischen Wirklichkeit, ideologische Verschleierung von Ungerechtigkeit zu entlarven vermag? Verhindert man auf diese Weise, daß neue Feindbilder aufgebaut werden und verheerende Wirkungen hervorbringen? Angesichts des Schauspiels von Menschen, die unter dem Vorwand, inhumane Herrschaft zu beseitigen, selbst nach Herrschaft trachten, die, sobald sie erlangt ist, dann ihrerseits inhuman wird, angesichts dieses Trauerspiels, das sich vor unseren Augen in immer kürzeren Abständen wiederholt, muß man fragen, ob es nicht sinnvoller wäre, von der Gepflogenheit, stets dem wissenschaftlichen, weltanschaulichen oder politischen Gegner Ideologie vorzuwerfen, abzugehen und statt dessen sich selbst zu prüfen, ob man nicht ideologieverdächtig ist. Wer andere wegen „Ideologie" attackiert, baut ja auch ein Feindbild auf und wird ideologieverdächtig.

Übrigens wirkt die Angst einiger Literaturtheologen, von germanistischer Seite des Ideologieverdachts beschuldigt zu werden, und die daraus resultierende krampfhafte Bemühung, diese Beschuldigung schon im voraus abzuwehren (z. B. Crimmann 11 u. 77), lächerlich. Die meisten Marxisten halten den christlichen Glauben ohnehin für eine Ideologie zur Stützung von Herrschaftsinteressen und werden sich dieses Dogma weder durch Anpassungsstrategien noch durch rabulistische Rhetorik ausreden lassen. Warum nicht schlicht zugeben, daß es christlichen Glauben und christliche Literatur nie ohne ideologische Beimischung gegeben hat? Wer will da so naiv sein und so tun, als sei die progressive christliche Literatur nach 1945 von Ideologie frei? Wie Christen trotzdem eine Neuauflage der mittelalterlichen Kreuzzugsideologie, des neuzeitlichen Hexenwahns, des religiös motivierten Imperialismus und ähnlich verhängnisvoller Ideologien zu verhindern helfen können; wie christlicher Glaube als vertrauende Antwort auf Jesus und sein Wort sich als eine Gegenposition zu allen Ideologien bewährt, darüber nachzudenken, zählt heute zu den wichtigsten Aufgaben überhaupt.

Das Hauptanliegen Kuschels ist seine Überzeugung: „Es gibt gerade auch nichtkirchliche oder nicht-christliche Autoren, die christliche Literatur schreiben können" (305). Aber ist es sinnvoll, Dichtungen, die alles andere als christlich intendiert sind, zur christlichen Literatur zu zählen? Immer wieder sieht Kuschel sich genötigt, zu beteuern, eine „Vereinnahmung" sei nicht beabsichtigt. Er bezeichnet sogar einen Roman, der den Jesus des Neuen Testaments bekämpft, einen ungekreuzigten Jesus fordert und auch nach Kuschels Urteil „nicht die ursprüngliche christliche Botschaft" enthält, als „christliche Literatur" (203). Die „Blechtrommel" freilich läßt Kuschel außerhalb, da sie funktionslose „Blasphemie" sei (203 ff.).

Keine Frage: „Auch diese nicht-christliche Literatur kann Gegenstand der Literaturtheologie sein... Christliche Literatur wäre innerhalb des Materialobjekts der Literaturtheologie nur ein Ausschnitt" (Lexikon der christlichen Weltliteratur, 34). Die Erforschung der christlichen Literatur, die weltliche Sprache, Stoffe und Motive verwendet, und die Erforschung nichtchristlicher Literatur, die religiöse Sprache, Stoffe und Motive verwendet, sind zwei verschiedene Arbeitsgebiete der Literaturtheologie, die einander nicht ausschließen. Da sie sich nicht im Wege stehen, sich sogar ergänzen, wäre Polemik zwischen ihren Vertretern unsinnig.

Daß die Diskontinuität zwischen der christlichen Literatur vor 1945 und der späteren „modernen" von manchen heute stärker betont wird als die zweifellos vorhandene Kontinuität, ist verständlich. Vermutlich wird man das Jahr 1910 einmal für den ungleich wichtigeren Epocheneinschnitt halten. Verständlich ist auch, daß die christlichen Autoren der ersten Jahrhunderthälfte jetzt für eine Weile etwas abgewertet oder gar ignoriert werden; auch daß literaturtheologische Arbeiten, die dem Trend entgegen die bleibende Aktualität dieser Autoren nachweisen, nicht beachtet werden. Nur wäre es – im Interesse des Fortschritts der Literaturtheologie – höchst bedauerlich, sollten so fundierte Arbeiten wie beispielsweise *Eugen Bisers Buch Überredung zur Liebe: Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts* (Regensburg 1980) ungelesen bleiben.

Es ist zu hoffen, daß die literaturtheologischen Arbeiten der letzten Jahre weitere wissenschaftliche Untersuchungen dieser Art stimulieren, daß die bereits vorliegenden und noch zu erwartenden Resultate auch von den Kritikern in den Medien zur Kenntnis genommen werden und daß schließlich, was das Wichtigste wäre, aufgrund der Wechselwirkung zwischen Literaturkritik und Literaturproduktion der Aufschwung der christlichen Dichtung sich fortsetze, als ein Zeugnis für die unverminderte Lebendigkeit des Glaubens und als eine Provokation für alle, die eine humanere Gesellschaft wollen.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Mysterium Salutis. Ergänzungsband. Arbeitshilfen und Weiterführungen. Hrsg. v. Magnus Löhre, Christian Schütz, Dietrich Wiederkehr, Köln: Benziger 1981. 557 S. Lw.

Die umfangreiche heilsgeschichtliche Dogmatik „Mysterium salutis" erschien im nachkonziliaren Jahrzehnt zwischen 1965 und 1976. Da sie aber lange vorher geplant war, trägt sie mehr als andere Werke die Zeichen eines Umbruchs und einer Suche an sich. Dem Leser wird dazu jetzt ein Ergänzungsband mit Arbeitshilfen und Weiterführungen geboten. Er enthält zunächst historische Hinweise „Zur Entstehung" (M. Löhrer; 13–37), ein ausführliches Inhaltsverzeichnis aller fünf Bände (39–205), „Weiterführende Perspektiven" (207–371), d. h. einen eigentlich weiterführenden Teil, schließlich ein Sachregister (373–520), ein Verzeichnis der Rezensionen (521–528), der Mitarbeiter (529–535), eine Liste von Übersetzungen und Teilübersetzungen (536f.) und den ursprünglichen Werkplan (538–557). Dieses Material soll einerseits das früher Veröffentlichte durchsichtiger machen und besser erschließen, anderseits möchte es in den „Weiterführenden Perspektiven" wohl Verbindungen zu neueren Fragestellungen aufzeigen. Für Inhaltsverzeichnis und Sachregister handelt es sich um den Versuch einer Verbesserung; denn auch die eigentlichen Bände des Werkes weisen diese Übersichten auf.

Die neuen „Perspektiven" sind in zwei Teile gegliedert, von denen sich der erste an die Bände I, III und IV/1 anlehnt (D. Wiederkehr; 207–263). Er geht in drei Kapiteln auf die Themen „Grundlagen; Christologie und Erlösung sowie Kirche" ein. Der zweite Teil sucht die Bände II, IV/2 und V weiterzuschreiben (Chr. Schütz; 264–371), d. h. die fünf Themen „Gotteslehre; Schöpfung und Anthropologie; Sakramente; Gnade und Eschatologie". Zwischen beiden bestehen Unterschiede, die anzudeuten scheinen, daß die Aufgabe einer Weiterführung hier durchaus nicht nur in einem Sinn zu verstehen ist. Während der erste Teil sich immer wieder ausdrücklich und kritisch auf das früher Gesagte zurückbezieht und darin brauchbare Ansätze auch für heute aufzudecken sucht, entfaltet der zweite mehr panoramaartig eine Bilanz der augenblicklichen theologischen Fragesituation in den einschlägigen Problembereichen. Man könnte sie sich unschwer auch als eigene Veröffentlichung denken, deren Bezug zu „Mysterium salutis" nicht recht erkennbar ist. Allenfalls erinnert sie in ihrer breiten Ausführlichkeit an das frühere Werk. In beiden Fällen sucht man der Verschiebung der Horizonte und Perspektiven (vgl. 263) gerecht zu werden und vor allem die früher dominierende binnentheologische Sicht (vgl. 264) zu überwinden. Damit sollen Wege gezeigt werden, und zwar betont für die heutige theologische Aufgabe. Angesichts dieser Absicht fragt sich nur, wer als Adressat gemeint sein könnte. Das meist sehr detaillierte Geflecht von Postulaten und Desideraten, von zu beachtenden Voraussetzungen und Bedingungen, wie es hier gezeichnet wird, muß den Anfänger eher verwirren als zum Mittun animieren. Ob die Zeichnung hingegen den Fachkollegen eine wirkliche Hilfe sein kann, scheint ebenfalls fraglich zu bleiben. Die Schwierigkeit des Theologisierens tritt jedenfalls deutlich zutage. *K. H. Neufeld SJ*

Klassiker der Theologie. Bd. 1: Von Irenäus bis Martin Luther. Hrsg. v. Heinrich Fries und Georg Kretschmar. München: Beck 1981. 462 S. Lw. 48,–.

Dieser erste Teil des auf zwei Bände angelegten Werks bietet 23 bibliographische Übersichten zum Beitrag christlicher Theologen vom zweiten bis zum 17. Jahrhundert. Der weitere, für 1982 angekündigte Teil soll noch einmal 22 ähnliche Übersichten aus den letzten drei Jahrhunderten bringen. Die Veröffentlichung steht nicht allein; andere Unternehmen versuchen ebenso unter

biographischem Vorzeichen Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte für heute zu erschließen. Allerdings markiert die Festlegung auf die „Klassiker", d. h. auf jene Denker, die in ihrer Wirkungsgeschichte mehr oder minder weit über ihren eigenen Beitrag hinaus Einfluß gewannen, ein besonderes Interesse der vorliegenden Sammlung. Nicht zufällig fügt sie sich neben Ausgaben über Klassiker der Philosophie, des politischen Denkens, soziologischer Konzeptionen und der Pädagogik ein.

Doch gerade dort, wo es um gedankliche Verantwortung christlicher Wahrheit geht, scheint die Idee des Klassischen eine eigene Problematik hervorzurufen. Sie äußert sich hier in der Vielfalt der Ansätze, Wege, Darstellungen usw. Der gemeinsame Nenner bleibt natürlich die christliche Botschaft in Evangelium und Glaube, die jedoch ihrerseits ihren ganz eigentümlichen Wahrheitsanspruch erhebt. An der Verpflichtung auf ihn hat sich im christlichen Bereich die Frage der Häresie zu entscheiden. Sie aber bestimmte vor allen anderen Ausbildung, Rang und Wirksamkeit all der hier vorgestellten Beispiele theologischer Stilbildung. Diese klassischen Ausbildungen schon von Irenäus, Origenes und Athanasius an, nicht weniger aber auch bei Ephraem, den beiden kappadokischen Gregor, bei Augustin und Cyrill hängen so weitgehend von Auseinandersetzungen ab, daß sie ohne diese undenkbar sind. Ähnliches gilt später für Humbert, Anselm, Bernhard v. Clairvaux, für Bonaventura, Thomas v. Aquin, Duns Scotus, Ockham oder Gregor Palamas, ganz zu schweigen von den Großen der Reformationszeit Cajetan, Luther, Melanchthon, Calvin, Bellarmin, Hooker und Petrus Mogilas. Allein diese Namen lassen jeweils die Problematik der entsprechenden klassischen Gestalten unverkennbar deutlich werden.

Durch die gleiche Grundeinteilung der Einzelbeiträge in Leben, Werk, Bedeutung und Wirkungsgeschichte werden gleicherweise in jedem Fall Unterschiede und Gemeinsamkeiten sichtbar. Dadurch werden Vergleiche möglich und geradezu provoziert; diese wieder führen zu mancher überraschenden Einsicht. Ein übersichtlicher bibliographischer Teil (393–422), Anmerkungen (423–435, die jedoch mit Rücksicht auf den Textteil, zu dem sie gehören, sehr ungünstig plaziert sind), Personen- und Sachregister (437–455) sowie ein Abbildungs- und Autorenverzeichnis runden die Sammlung ab. Das Gesamtwerk kann sowohl für einen ersten Zugang wie für eine rasche, erinnernde Information, die sich auch auf die tragenden Ideen der einzelnen Theologen erstreckt, eine nützliche und anregende Hilfe werden. Ausstattung und Aufmachung empfehlen bei einem vernünftigen Preis das Werk zusätzlich. Mag im einzelnen vielleicht hier und da gegenüber der Auswahl ein Bedenken möglich sein, die Sammlung als ganze stimmt und darf auch über Fachkreise hinaus als eingängiges, zuverlässiges und ausgewogenes Instrument zur Auskunft in Gebrauch kommen. *K. H. Neufeld SJ*

BÜHLMANN, Walbert: *Wenn Gott zu allen Menschen geht.* Für eine neue Erfahrung der Auserwählung. Freiburg: Herder 1981. 292 S. Kart. 29,80.

Walbert Bühlmann, Generalsekretär des Kapuzinerordens für missionarische Animation und Verfasser des weltweit verbreiteten Buchs „Wo der Glaube lebt" (1974), stellt sich in seinem neuen Werk die Frage nach dem Sinn der alt- und neutestamentlichen Idee eines „auserwählten Volkes": Ist diese Auserwählung eine Privilegierung? Gibt sie einem bestimmten Volk oder einer bestimmten Kirche eine Monopolstellung? Er geht dabei das Thema von den verschiedensten Seiten an: biblische, geschichtliche, religionswissenschaftliche und theologische Gesichtspunkte kommen jeweils zur Sprache.

In einem etwas künstlich herangezogenen Vergleich mit den „Runden" eines Satelliten um die Erde werden die vier Teile des Buchs „Runden" genannt. In der ersten Runde („Wie das auserwählte Volk entstand") wird der bibliche Begriff der Auserwählung interpretiert. Die zweite Runde („Wie sich das neue auserwählte Volk verstand") zeigt, daß das exklusive Auserwählungsverständnis der Kirche von anderen „eher als Schrecken statt als Segen empfunden wurde" (178). Die dritte Runde („Wie die anderen Völker sich selber sehen") stellt fest, daß die meisten Völker ethnozentrisch denken und sich aus profanen und religiösen Gründen für ein besonderes, „auserwähltes" Volk halten. Die theologische

Deutung ist das Thema der vierten Runde („Wie wir Christen heute alle Völker verstehen"). Die heutige Situation dränge „von der bisherigen Ablehnung und Absonderung zu Toleranz, zu Dialog, zu neuen Synthesen in religiösen Belangen" (180). Auch in anderen Religionen gebe es Offenbarung, auch ihnen komme Heilswert zu. Daher müsse die Kirche deutlich machen, daß sie „Zeichen des Heils für alle" (229) ist. Sie müsse „die belastenden Elemente eines traditionellen Kirchenbildes" aufgeben (241) und sich allen Völkern und Religionen in dem Sinn öffnen, daß sie deren Heilshoffnungen ernst nimmt, durch die Vermittlung der christlichen Werte gleichsam in eine „Symbiose" (230) mit ihnen tritt und sich gemeinsam mit ihnen den großen Aufgaben einer universalen Völkergemeinschaft stellt. „Auserwählung" also nicht als Monopol, sondern als Modell: Gott wollte an einem Volk aufzeigen, daß er „auf gleiche Weise alle anderen Völker liebt"; daher sind alle Völker „auserwählte Völker" (5).

Bei einer solchen Themenbreite können natürlich die einzelnen Themenkomplexe nicht vertieft werden. Auch werden an manchen Stellen Sachverhalte, die eine differenziertere Auseinandersetzung nötig machten, zu einseitig und plakativ skizziert. Im ganzen enthält das Buch jedoch zahlreiche Analysen, Anregungen und Forderungen, die ernsthafte Beachtung verdienen, weil sie die heutigen Probleme beim Namen nennen und einen sinnvollen Weg in die Zukunft zeigen.

W. Seibel SJ

Ökumene

Friedrich von Hügel – Nathan Söderblom – Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909–1931. Mit Einleitung und Kommentar hrsg. v. Paul Misner. Paderborn: Bonifacius 1981. 348 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts. 14.) Kart. 18,50.

Als direktes Zeugnis täglichen Lebens und Reagierens erlauben Briefe einen unersetzlichen Einblick in den Hintergrund weitergreifender Entscheidungen und Äußerungen. Um sie treffend deuten zu können, steuern Briefe darum vielfach Entscheidendes bei. Die vorliegende Ausgabe legt nun anders als eine gewöhnlich zweiseitige Korrespondenz 92 Dokumente von drei miteinander im Austausch stehenden Männern vor, die bei aller Unterschiedlichkeit in einer eigentümlich aufschlußreichen Konstellation zueinander stehen: da ist einmal der aufgeschlossene, theologisch interessierte und rege katholische Laie von Hügel aus England, dann der Religionswissenschaftler und lutherische Erzbischof aus Schweden, schließlich der vom Katholizismus zum Protestantismus übergewechselte deutsche Professor, der bekannteste Vertreter einer evangelischen Katholizität. Ihr Briefwechsel umfaßt die Periode zwischen der Modernismuskrise und der nationalsozialistischen Machtübernahme in Deutschland. Das Schwergewicht dieser Sammlung fällt dem Marburger Professor Heiler zu, dessen persönliche Gestalt und dessen Denken auch die eigentliche Leitlinie bilden (50 Stücke). Mit etwa gleichem Anteil sind von Hügel (22 Stücke) und Söderblom (20 Stücke) vertreten. Nach einem Vorwort (9–11) hat der Herausgeber in einer längeren Einleitung (13–42) Hinweise zum Verständnis der Lage und dann zur Edition (43f.) gegeben. Zu den einzelnen Briefen finden sich mehr oder minder umfangreiche Fußnoten. Als Anhang sind zum Schluß noch 14 weitere Briefe aus dem Umkreis der eigentlichen Korrespondenz beigegeben. Ein Personenregister (343–348) schließt die Ausgabe ab.

Zu begrüßen ist, daß hier großenteils verstreutes und unbekanntes Material zugänglich gemacht ist. Bis auf einige wenige englische Stücke liegen die Briefe in deutscher Sprache vor. Durch die Anmerkungen sind sie so zugänglich, daß sich die in ihnen mitgeteilten Vorgänge und Probleme trotz des inzwischen deutlich spürbaren zeitlichen Abstands problemlos verfolgen lassen. Ein gewisser Mangel macht sich hier und da in der Unvollständigkeit der Sammlung bemerkbar; eine Reihe weiterer Briefe ist verlorengegangen bzw. läßt sich nicht mehr auffinden. Gleichwohl darf dem Herausgeber bescheinigt werden, daß seine Dokumentation im großen und ganzen einen durchaus zusammenhängenden und genügend deutlichen Eindruck erlaubt. Zur Kenntnis

von Personen und Hintergründen kann man hier eine Menge erfahren; eine Fülle weiterführender Hinweise kommt hinzu. Das Bild der Modernismuskrise wird klarer, Fragen zu den Anfängen der ökumenischen Bewegung gewinnen neue Konturen. Damit bildet der Band einen neuen, hilfreichen Stein in dem erst anfanghaft und stückweise erstellten Mosaik der christlichen Glaubens- und Theologiegeschichte der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts.

K. H. Neufeld SJ.

ZU DIESEM HEFT

Bernhard Sutor, Professor für Didaktik der politischen Bildung und Sozialkunde an der katholischen Universität Eichstätt, untersucht einen weithin vernachlässigten Aspekt der Aussagen des kirchlichen Lehramts zur Friedensproblematik. Es heißt dort nicht: Frieden schaffen ohne Waffen, sondern: Frieden schaffen durch eine Politik, die den Krieg heute verhindert und in Zukunft zunehmend unmöglich macht.

Wenn die oft beschworene „Tendenzwende in der Pädagogik" mehr sein will als Selbstberuhigung oder Irreführung anderer, müssen Tatsachen für diese Behauptung sprechen. Elisabeth von der Lieth weitet die ideologisch fixierte Sicht, bringt den Einfluß Amerikas und der Psychoanalyse in den Blick und kommt zu dem Schluß, daß nur von einer Kurskorrektur die Rede sein kann.

Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität München, behandelt die Stellung der wissenschaftlichen Theologie in der Kirche. Er legt ihre Aufgaben dar und betont ihre Verantwortung, vor allem im Verhältnis zum kirchlichen Lehramt.

In der offenen Gesellschaft eines freiheitlichen Verfassungsstaates kommt den Parteien eine wesentliche Rolle zu. Bei dem fortwährenden gesellschaftlichen Wandel ist jedoch ihre Autorität ständig gefährdet und muß immer wieder neu erworben werden. Helmut Schorr, Professor für Soziologie an der Hochschule der Bundeswehr in München, untersucht dieses Problem.

In den letzten Jahren erschienen zahlreiche Arbeiten, die die Gegenwartsliteratur unter theologischem Gesichtspunkt erforschen. Gisbert Kranz stellt neuere Werke dieser Literaturtheologie vor.

Reform der Bischofswahl

Wenn irgendwo die Bestellung eines neuen Ortsbischofs in der Kirche ansteht, erhebt sich immer wieder die Frage, auf welche rechtliche Weise diese Bestellung vorgenommen werden soll. Das Zweite Vatikanische Konzil sagt: „Die kanonische Sendung der Bischöfe kann geschehen durch rechtmäßige, von der höchsten und universalen Kirchengewalt nicht widerrufene Gewohnheiten, durch von der nämlichen Autorität erlassene oder anerkannte Gesetze oder unmittelbar durch den Nachfolger Petri selbst. Falls er Einspruch erhebt oder die apostolische Gemeinschaft verweigert, können die Bischöfe nicht zur Amtsausübung zugelassen werden" (Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", 24). Man sieht aus diesen Sätzen, daß vom dogmatischen Wesen der Kirche her die verschiedensten Weisen einer Bischofsbestellung möglich sind, wobei eigentlich diesen Weisen nur gemeinsam sein muß, daß der Bischof in die Gemeinschaft der Bischöfe aufgenommen wird, die durch den römischen Papst repräsentiert und vertreten wird.

Als ich neulich diese dogmatische Binsenwahrheit äußerte, stellten Kirchenblätter die Sache so dar, als ob das meine private Ansicht sei. Das ist natürlich Unsinn. Die unmittelbare Ernennung eines Bischofs durch den Papst ist zwar in der heutigen Kirche in sehr vielen Fällen die kirchenrechtlich festgelegte Weise einer Bischofsbestellung, ist aber auch heute in der Kirche nicht die einzig gültige Weise, weil es nicht nur in den unierten Kirchen des Ostens, sondern auch in der lateinischen Kirche und da noch einmal in verschieden gestufter Art andere Weisen einer solchen Bestellung gibt. In der Diözese Basel zum Beispiel wählt das Domkapitel in freier Weise den Bischof und holt erst nachträglich die Zustimmung des Papstes ein.

Wenn es so vom Dogma der Kirche her verschiedene Weisen der Bischofsbestellung geben kann, auch wenn jede natürlich durch positives Kirchenrecht geregelt sein muß, dann erhebt sich die Frage, welche Weise entsprechend den konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Situationen, dem Herkommen usw. an einem bestimmten Ort am besten für eine gute Bischofswahl geeignet ist. Diese Frage ist darum sehr schwierig, weil es nicht nur im geltenden Recht der Kirche die verschiedensten Weisen der Bischofsfindung gibt (zum Beispiel freie Ernennung durch den Papst nach dessen Unterrichtung durch Listen, die aus den Diözesen eingesandt werden, an die der Papst aber, von Ausnahmen – zum Beispiel in Bayern – abgesehen, nicht gebunden ist; Wahl durch ein Domkapitel, wobei, wie meist in Deutschland, die Wahl auf einen päpstlichen Dreiervorschlag beschränkt ist; Wahl durch die Bischöfe eines Patriarchats; Nominationsrecht durch eine politische Instanz auf Grund eines pästlichen Dreiervorschlags), sondern weil auch

heute wieder durchaus neue Formen einer solchen Bischofsfindung denkbar sind und da und dort von der Basis her gefordert werden, auch wenn die Tendenz in Rom selbst eher auf eine möglichst von weiteren rechtlichen Bindungen freie Ernennung durch den Papst selbst geht, wie sich bei einem jüngst entstandenen Konflikt zwischen einer unierten Ostkirche und der römischen Kurie zeigte.

In einer „Ecclesia semper reformanda", einer immer sich erneuernden Kirche, geht die Entwicklung des Kirchenrechts unvermeidlich auch heute noch weiter. Infolgedessen sind Bestrebungen, die eine neue Beteiligung der Christen von der Basis her, etwa durch Priesterräte, wünschen, nicht von vornherein abzulehnen. Nur ist fraglich, ob wirklich praktisch handhabbare Modelle für eine solche Neugestaltung einer Bischofsfindung schon vorliegen. Solche Modelle müßten sicher sehr verschieden ausfallen, je nach den konkreten Verhältnissen in den einzelnen Kulturen, Ländern und Bistümern. Dann aber stellt sich natürlich auch wieder die Frage nach einem sinnvollen Ausgleich zwischen der Tendenz, ein einheitliches Kirchenrecht der einen Kirche zu wahren, und der (durch das Zweite Vatikanum anerkannten) Pluralität in der Kirche. Rom selbst, das gerade im Begriff ist, ein neues Kirchenrecht für die westliche Kirche zu erlassen, wird wenig Neigung haben zu einer Differenzierung der Bischofsfindung zugunsten der Basis, und man sollte einen solchen Widerstand nicht gleich und allgemein als römisches Machtdenken verdächtigen, weil eine von Rom unabhängigere Bischofsfindung in nicht wenigen Ländern diese anderen, viel unerfreulicheren Machtgruppen ausliefern kann.

Für unsere Gegenden in Europa wäre es wohl empfehlenswert, darüber nachzudenken, in welcher Weise die Bischofsvorschlagslisten, die ja auf jeden Fall nach Rom geschickt werden müssen und dort nicht wirklich unberücksichtigt bleiben können, so gestaltet werden, daß sich in ihnen auch die „Stimme des Volkes" und vor allem des Klerus im ganzen geltend macht. Diesbezüglich wären die Lokalkirchen frei und könnten „demokratischere" Weisen der Erstellung solcher Listen finden, als dies bisher der Fall war. Wenn zudem der Hl. Stuhl wie im bayerischen Konkordat von 1924 (Art. 14, Abs. 1) sich an die Vorschlagslisten aus den Diözesen halten muß und diese sachgemäß und „demokratisch" erstellt werden, dann können auch heute sachlich berechtigte Wünsche der „Basis" sich durchsetzen.

Karl Rahner SJ

Johannes Beutler SJ

Friedenssehnsucht – Friedensengagement nach dem Neuen Testament

Die hinter uns liegenden Jahre und nicht zuletzt das vergangene Jahr 1981 sind von einem immer lauter werdenden, weltweiten Ruf nach dem Frieden geprägt.

Die Forderung nach wirksamerer Sicherung des Friedens und allgemeiner und kontrollierter Abrüstung wird im politischen Raum erhoben. Mit wachsender Ungeduld erhebt vor allem die junge Generation überall, wo sie dies tun kann, die Forderung, dem Wettrüsten der Machtblöcke ein Ende zu bereiten und das Waffenarsenal der Supermächte und ihrer Bündnispartner drastisch zu verringern, nicht zuletzt angesichts der schreienden Not in den Ländern der Dritten Welt. Für viele Bürger unseres Landes trägt dabei die sogenannte „Friedensbewegung" ein Janusgesicht: Es wird bemängelt, daß sie zu leichtfertig einseitige Abrüstungsmaßnahmen des Westens fordere, ohne sich in der gleichen Weise an den Osten zu richten. Ja, es wird sogar die Vermutung geäußert, die gesamte Friedensbewegung sei nur vom Osten ferngesteuert und solle der Zersetzung der Wehrkraft des westlichen Lagers dienen.

Mag an dieser Vermutung sein, was es will: Fest steht, daß auch die Kirchen in den vergangenen Monaten und Jahren in verstärktem Maß in den weltweiten Ruf nach Frieden eingestimmt haben, und zwar aus ihrem ureigensten Anliegen heraus, den ihnen von Christus übergebenen Dienst der Versöhnung und des Friedens zu verwirklichen. Bei uns zulande ist es vor allem die evangelische Kirche, die in den hinter uns liegenden Monaten eine schier unübersehbare Fülle von Podiumsdiskussionen, Foren und Akademieveranstaltungen zu diesem Thema durchgeführt hat. Das Thema des Friedens setzte denn auch den entscheidenden Akzent für den Evangelischen Kirchentag in Hamburg mit dem Thema: „Fürchtet euch nicht". Der weltweiten Angst nicht zuletzt vor einem für alle tödlichen globalen atomaren Konflikt wurde hier die Hoffnung auf die Kräfte des Glaubens entgegengesetzt, aber auch auf den Friedensdienst aller Menschen guten Willens. Nicht nur Vertrauen auf Gott wurde hier neu gefordert, sondern auch ein neues Vertrauen auf den Nachbarn, ein Vertrauensvorschuß und vertrauensbildende Maßnahmen, ohne die Friede nicht wachsen kann.

Doch wäre es ein Irrtum zu meinen, der Ruf nach Frieden und Abrüstung sei eine besondere Domäne der evangelischen Kirche. Das Jahr 1981 verzeichnete nicht nur eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, sondern auch eine solche der Deutschen Bischofskonferenz zu diesem Thema. Eindringli-

cher noch waren die Worte, mit denen der Papst auf der letzten Auslandsreise vor dem auf ihn verübten Attentat in Hiroshima an der Stätte des Abwurfs der ersten Atombombe die Welt zum Frieden und zu wirksamer und kontrollierter allgemeiner Abrüstung aufrief. Kaum genesen, sollte er sie in seinem Aufruf zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1982 dem Sinn nach wiederholen. Zwar gesteht der Papst den Völkern grundsätzlich das Recht der Selbstverteidigung zu. Doch fährt er fort:

„In Anbetracht des fast wesenhaften Unterschiedes, der zwischen den klassischen Formen des Krieges und einem nuklearen oder bakteriologischen Krieg besteht, wie auch des Skandals des Rüstungswettlaufs angesichts der ungeheuren Nöte der Dritten Welt unterstreicht jedoch dieses im Prinzip sehr reale Recht nur um so mehr für die gesamte Menschheit die Dringlichkeit, sich wirksame Verhandlungsmöglichkeiten zu schaffen. So kann der atomare Schrecken, der unsere Zeit bedrängt, die Menschen dazu bewegen, ihr gemeinsames Erbe noch um diese sehr einfache Entdeckung zu bereichern, die ihnen leicht zugänglich ist, nämlich die Erkenntnis, daß der Krieg das barbarischste und unwirksamste Mittel ist, um Konflikte zu lösen. Mehr als jemals zuvor ist die menschliche Gesellschaft heute also genötigt, sich die Mittel zur gegenseitigen Verständigung und zum Dialog zu schaffen, die sie zum Überleben braucht, sowie jene Institutionen, die unerläßlich sind, um Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen."[1]

Der Papst greift hier nur auf, was alle seine Vorgänger seit Pius XII. in immer neuen Formulierungen mahnend ausgesprochen hatten, nämlich dem Wettrüsten Einhalt zu gebieten und durch weltweiten Einsatz für Gerechtigkeit die Voraussetzungen für eine internationale Friedensordnung zu schaffen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich diese Forderung der Päpste seinerseits in der Konstitution „Gaudium et Spes" (1965) zu eigen gemacht.

Ein Kernsatz lautet hier: „Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist" (Nr. 80)[2]. Und weiter: „Der Rüstungswettlauf ist eine der schrecklichsten Wunden der Menschheit, er schädigt unerträglich die Armen. Wenn hier nicht Hilfe geschaffen wird, ist zu befürchten, daß er eines Tages all das tödliche Unheil bringt, wozu er schon jetzt die Mittel bereitstellt" (Nr. 81). „Da der Friede aus dem gegenseitigen Vertrauen der Völker erwachsen sollte, statt den Nationen durch den Schrecken der Waffen auferlegt zu werden, sollten alle sich bemühen, dem Wettrüsten ein Ende zu machen. Man soll wirklich mit der Abrüstung beginnen, nicht einseitig, sondern in vertraglich festgelegten gleichen Schritten und mit echten und wirksamen Sicherungen" (Nr. 82 in Anlehnung an die Enzyklika „Pacem in Terris" Johannes' XXIII.). Auch das Zweite Vatikanische Konzil fordert im übrigen die Beseitigung der „Ursachen der Zwietracht in der Welt, die zum Krieg führen, ... an erster Stelle (der) Ungerechtigkeiten" (Nr. 83). Im politischen Raum wird die Stärkung der Organisation der Vereinten Nationen gefordert, im kirchlichen die Einrichtung einer Organisation angeregt, die sich für die Förderung von Frieden und Gerechtigkeit einsetzt – ein konziliarer Auftrag, der von Papst Paul VI. zwei Jahre später aufgegriffen und in die Wirklichkeit umgesetzt wurde.

Diese Texte wie neuere päpstliche und kirchliche Verlautbarungen zum gleichen Thema zeigen, daß der weltweite Ruf nach dem Frieden nicht nur der ohnmächtige Ruf einer unwissenden oder vielleicht sogar irregeleiteten Jugend ist und auch nicht eine vorübergehende, vielleicht diskutable und politisch blinde Präferenz unserer

evangelischen Schwesterkirche, sondern ein gemeinchristliches, ja auch im strengen Sinn katholisches Anliegen – wenn ich hier voraussetzen darf, daß uns die Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls auf diesem Gebiet genauso wichtig sind wie die auf dem Gebiet abstrakterer Lehrfragen.

Friede als uralter Menschheitstraum

Die Sehnsucht nach dem Frieden ist nicht erst ein Ereignis unserer Tage. Friede ist ein uralter Menschheitstraum. Schon die Völker des *Alten Orients* kannten ihn als von den Göttern verliehenes, besonders hoch zu schätzendes Gut. „Friede" wird dabei in einem sehr umfassenden Sinn verstanden – er besagt nicht nur die Niederwerfung und „Befriedung" aller Feinde, sondern auch die Befreiung der Gefangenen, Nahrung und Kleidung für die Armen und sogar Fruchtbarkeit für das Land, er schließt also den Naturfrieden ein. Die alten Ägypter wie die Mesopotamier sahen ihn durch den König vermittelt und priesen ihn als Gabe der Götter anläßlich der Thronbesteigung des Herrschers, wobei man vor allem in Mesopotamien geradezu von einer „Königsideologie" sprechen kann[3]. Bei der Thronbesteigung des ägyptischen Pharaos Ramses IV. wird gesungen:

„Welch schöner Tag! Himmel und Erde freuen sich, (denn) du bist der große Herr von Ägypten. Die geflohen waren, sind wieder zu ihren Städten gekommen, und die verborgen waren, sind wieder hervorgekommen. Die da hungerten, sind gesättigt und fröhlich, und die da dürsteten, sind trunken. Die nackt waren, die sind in feines Leinen gekleidet, und die da schmutzig waren, haben weiße Kleider. Die im Gefängnis waren, die sind freigelassen, und wer gebunden war, der ist voll Freude. Die da stritten in diesem Land, die sind zu Friedlichen geworden. Große Nile sind aus ihren Höhlen gekommen, daß sie das Herz der andern erfrischen. Die Witwen, deren Häuser stehen offen und sie lassen die Reisenden eintreten..."[4]

Der hier besungene, zweifellos idealisierte Zustand ist die seherische Vorausnahme der friedensstiftenden Wirksamkeit des Königs als des Vertreters der Gottheit, hier Amon-Re. Er kann auch geschichtlich vermittelt erscheinen wie in einer Stele des Mer-en-ptah, die den Sieg des Pharaos über die Völker Libyens und Palästinas feiert. Der Text ist zugleich der älteste, der „Israel" als Volk erwähnt. Er stammt etwa aus dem Jahr 1230 v. Chr. In ihm heißt es nach einer ähnlichen Schilderung eines Friedenszustands im Land, in dem jeder in Ruhe seiner Wege gehen kann:

„Die Fürsten liegen ausgestreckt und sagen ‚Schalom' und kein einziger erhebt noch seinen Kopf unter den neun Bogen. Tehenu ward zerstört; das Chattiland ist friedlich; Kanaan ist mit (?) jedem Bösen gefangengenommen; Askalon ward fortgeführt; Gezer ward gepackt; Jenoam ist zu nichts gemacht; Israel ist verdorben und hat keinen Samen; Charu ist zur Witwe geworden für (?) Ägypten – alle Länder insgesamt sind in Frieden, und wer immer umherschweifte, der ist gebändigt von dem König von Ober- und Unterägypten ‚Ba-en-re, dem von Amon Geliebten', dem Sohne des Re ‚Mer-en-ptah, dem über die Wahrheit Zufriedenen', dem es gegeben ist zu leben wie Re, alle Tage."[5]

Hier zeigt sich das Doppelgesicht der altorientalischen Friedensvorstellung: Der Friede ist nicht denkbar ohne die Errichtung einer Gerechtigkeitsordnung, aber diese ist nur vorstellbar als „Befriedung" der sich dem Großkönig widersetzenden Vasallen- und Nachbarvölker. Die Reliefs in den altägyptischen und mesopotamischen Königspalästen, die wir z. T. heute in den Museen der europäischen Hauptstädte besichtigen können, geben uns denn auch eine Ahnung von der Grausamkeit, mit der jeweils die „pax aegyptiaca" oder „babylonica" bzw. „assyriaca" erkauft war. Gerade diese Reliefs sind der eindrucksvollste Beweis der zumindest latenten Friedenssehnsucht im Alten Orient, der die Künstler dieser Kulturen auf ihre Weise bleibend Ausdruck verliehen haben.

Ich belasse es bei einer Anspielung auf die „Pax Romana", jenes römische Friedensideal, das vor allem das augusteische Zeitalter geprägt hat und etwa in der „Ara pacis" des Augustus seinen bleibend gültigen Ausdruck gefunden hat, sowie die wachsende Hochschätzung des Friedens bei den Hellenen – vom eher kriegerischen Homer, dem Verherrlicher der Schlacht und des Zweikampfs von Göttern und Menschen, bis hin zu Pindar, der mit größtem Realismus die Schrecken des Krieges anprangert[6] –, und komme auf die Friedenssehnsucht *Israels* zu sprechen. Israel steht vom Beginn an unter dem Einfluß der altorientalischen Königsideologie und sieht seinerseits den Frieden durch den von Gott eingesetzten König vermittelt. Ein Psalmentext möge hier für viele stehen. Psalm 72 besingt den Frieden, den der König bringt, vielleicht anläßlich einer Thronbesteigung:

„Verleih dein Richteramt, o Gott, dem König,/dem Königssohn gib dein gerechtes Walten!
Er regiere dein Volk in Gerechtigkeit,/und deine Armen durch rechtes Urteil.
Dann tragen die Berge Frieden für das Volk/und die Höhen Gerechtigkeit.
Er wird Recht verschaffen den Gebeugten im Volk,/Hilfe bringen den Kindern der Armen,/er wird die Unterdrücker zermalmen.
Er soll leben, solange die Sonne bleibt und der Mond,/bis zu den fernsten Geschlechtern.
Er ströme wie Regen herab auf die Felder,/wie Regenschauer, die die Erde benetzen.
Die Gerechtigkeit blühe auf in seinen Tagen/und großer Friede, bis der Mond nicht mehr da ist"
(Ps 72, 1–7).

Im Verlauf seiner Geschichte mußte Israel erleben, daß sein Königtum, so sehr es auch von Gott stammen mochte, den irdischen Frieden nicht zu gewährleisten vermochte. Es zerbrach zuerst im Nordreich, dann, 135 Jahre später, im Südreich. Doch die Hoffnung auf einen umfassenden, von Zion ausgehenden Frieden erlosch nicht, nahm vielmehr an Intensität zu. Die exilischen und nachexilischen Propheten machen sich zum Sprecher dieser Hoffnung. Dabei gibt es Texte, die Jahwe selbst als unmittelbaren Bringer eines umfassenden Friedensreichs von Zion aus ankündigen, und andere, die dieses kommende Reich durch einen neuen, messianischen Sproß aus dem Hause Davids erwarten. Zur ersten Gruppe gehört ein Text wie Jes 2,1–5:

„Das Wort, das Jesaja, der Sohn des Amoz, in einer Vision über Juda und Jerusalem gehört hat. Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen alle Völker. Viele Nationen machen sich auf den Weg; sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung des Herrn, aus Jerusalem sein Wort. Er spricht Recht im Streit der Völker, er weist viele Nationen zurecht. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg. Ihr vom Haus Jakob, kommt, wir wollen unsere Wege gehen im Licht des Herrn."

In Jes 9,1–6 und 11,1–10 ist es der messianische König, der das neue, ewige Reich des Friedens und der Gerechtigkeit bringt. Dabei steht nach H. H. Schmid im Mittelpunkt der alttestamentlichen Erwartung des Friedens nicht einfach der Friede als Zustand, sondern Gott als derjenige, der ihn für Israel und durch Israel für die Völker gewährt[7].

Dimensionen des Friedens

Doch ist es nun an der Zeit, einen Augenblick innezuhalten und uns zu fragen, was es denn überhaupt ist, was die Völker seit Urzeiten ersehnen. In der Diskussion der letzten Jahre ist die Übereinstimmung darüber gewachsen, daß Friede nicht rein negativ beschrieben werden kann als die Abwesenheit von Krieg. Dies wird erst recht aus biblischer Sicht deutlich, wo Friede stets ein gefüllter, positiver Begriff ist, dem „Heil" verwandt. Doch auch in der politischen Diskussion der vergangenen anderthalb Jahrzehnte sind mit zunehmender Deutlichkeit „Dimensionen des Friedens" herausgearbeitet worden, die den Frieden entweder durch andere positive Begriffe ergänzen oder aber von Negativzuständen wie Unfreiheit, Gewalt oder Not abgrenzen. Dabei spielt ganz offensichtlich der politische und gesellschaftliche Standort dessen, der „Frieden" definiert, eine erhebliche Rolle. So bekannte jüngst der außenpolitische Sprecher der CDU im Rückblick auf seine Jugenderlebnisse in der NS-Ära: „Deshalb ist... mein politischer Einsatz bestimmt durch die Entschlossenheit, im Rahmen des Möglichen dazu beizutragen, daß die beiden Grundwerte Freiheit, dessen Verlust ich erlebt habe, Frieden, dessen Verlust ich erlebt habe, daß die Gefährdungen dieser beiden Grundwerte nicht mehr Platz greifen können."[8]

Eine Ausweitung gegenüber diesen beiden Grundwerten Frieden und Freiheit erfährt die Definition des Friedens in der Sicht von Studien der „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft". Eine neuere Monographie, von U. Luz herausgegeben, mit dem Titel „Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung"[9] unternimmt eine Abgrenzung des Friedens von drei Gefährdungen des Menschseins und sieht ihn als Prozeß der Minimierung dieser Negativerfahrungen: „Minimierung von Not, Gewalt und

Unfreiheit“[10]. Ergänzend zu der Beseitigung von Unfreiheit und Gewalt tritt hier also die schrittweise Beseitigung von Not durch eine umfassende Ordnung der Gerechtigkeit. Wir erinnern uns hier an die enge Verbindung von Frieden und Gerechtigkeit, die uns in den kirchlichen und päpstlichen Dokumenten der beiden letzten Jahrzehnte begegnet war. Sie hatte nicht zuletzt zur Gründung der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“ geführt, die heute in fast allen Ländern der Welt ihre nationalen Zweigstellen besitzt.

„Gerechtigkeit und Friede küssen sich“ – damit ist ein uraltes Thema der Psalmen angesprochen (Ps 85,11). Beseitigung von Not, von Ungerechtigkeit und von Unterdrückung gehört denn auch vom Alten Orient her zu den Heilsgütern, die der von Gott stammende und eingesetzte König bringt. Wir erinnern uns an den oben zitierten Text zur Inthronisation von Pharao Ramses IV. Er zeigt deutlich die dreifache Dimension des Friedens. Sie reicht bis in den Bereich der Natur hinein: Der Nil wird zu zahlreichen Flüssen, die Segen und Fruchtbarkeit bringen.

Die gleiche Perspektive enthalten die alttestamentlichen Texte, die uns die Dimensionen des von Gott geschenkten, letztlich endzeitlichen Friedens schildern. Vom messianischen König heißt es Jes 11,3 ff.:

„Er richtet nicht nach dem Augenschein, und nicht nur nach dem Hörensagen entscheidet er, sondern er richtet die Hilflosen gerecht, und entscheidet für die Armen des Landes, wie es recht ist. Er schlägt den Gewalttätigen mit dem Stock seines Wortes, und tötet den Schuldigen mit dem Hauch seines Mundes. Gerechtigkeit ist der Gürtel um seine Hüften, Treue der Gürtel um seinen Leib. Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten. Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander. Der Löwe frißt Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange. Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist.“

Die drei Dimensionen des Friedens – Gerechtigkeit, Wendung der Not vor allem der Unterdrückten und paradiesischer Friede – werden hier in plastischen Bildern verdeutlicht. Dabei symbolisiert der Tierfriede auch eine neue Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt, der Natur: Die Tiere stehen nicht nur bildhaft, wie in der Fabel, für eine neue Beziehung unter den Menschen, sondern gehören als seine „Welt“ auch wesentlich zu seiner „heilen Welt“ hinzu.

Auch dem *Neuen Testament* ist ein negativer Friedensbegriff, der nur in der Abwesenheit von Krieg bestünde, fremd. Von der ersten Ankündigung der kommenden „Herrschaft Gottes“ durch Jesus bis zu den spätesten Schichten und Büchern des Neuen Testaments zieht sich vielmehr ein positiver, gefüllter Friedensbegriff, der Frieden als umfassendes Heilsgut Gottes versteht. In unterschiedlicher Weise wird dabei die alttestamentliche (und z. T. schon altorientalische) Tradition vom Friedensreich, das der (endzeitliche) König bringt, aufgenommen und verarbeitet. Friede ist dabei nie ein isolierter Wert, sondern fast stets Teil eines semantischen oder Wortfelds, zu dem Grundwerte wie Gerechtigkeit, Freude,

Liebe oder die Teilnahme am Geist Gottes als Quelle dieser Güter gehören. Menschlicher Friedensdienst kann also nur immer Teilgabe aus der Teilhabe an der göttlichen Gabe des Friedens sein. Und diese Gabe ist ihrerseits ein umfassendes Gut, das in seiner doppelten Dimension sowohl die Einheit des Menschen mit seinem Schöpfer als auch die Einheit der Menschen untereinander meint. Wir können dies am besten entfalten, wenn wir uns nun den einzelnen Schichten und Schriften des Neuen Testaments zuwenden.

Jesus und die Friedenssehnsucht seiner Zeit

Am Anfang aller Verkündigung über Jesus steht die Botschaft Jesu von Nazareth selber. Wenden wir uns zunächst ihren Hörern und Empfängern zu. In einem kurzen Sammelbericht führt Matthäus sie uns vor (Mt 9, 35 f.): „Jesus zog durch alle Städte und Dörfer, lehrte in ihren Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte alle Krankheiten und Leiden. Als er die vielen Menschen sah, hatte er Mitleid mit ihnen; denn sie waren müde und erschöpft wie Schafe, die keinen Hirten haben." Die Menschen, denen Jesus sich hier in Wort und Werk zuwendet, sind also Menschen in Not: von vielerlei körperlichen und seelischen Leiden (sie sind „müde") geplagt. Sie sind auch politisch und gesellschaftlich verwahrlost; das bringt das aus dem Alten Testament übernommene Bild von den „Schafen ohne Hirten" zum Ausdruck (vgl. Num 27, 17; 1 Kön 22, 17; Ez 34, 5; Jer 23, 1–4). Seine wahren Hirten haben das Volk im Stich gelassen und es vielerlei Gewalt und Beraubung ausgesetzt. Unschwer hören wir hier die menschliche Grundsituation des „Unfriedens" heraus.

Wer diese „Hörer des Wortes" Jesu sind, kommt auch in den Seligpreisungen der Bergpredigt zum Ausdruck, von denen uns Lukas wohl im 6. Kapitel seines Evangeliums (V. 20–22) die ursprünglichere Fassung (gegenüber Mt 5, 3 ff.) bewahrt hat:

„Er richtete seine Augen auf seine Jünger und sagte: Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet satt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen. Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und aus ihrer Gemeinschaft ausschließen, wenn sie euch beschimpfen und euch in Verruf bringen um des Menschensohnes willen. Freut euch und jauchzt an jenem Tag; euer Lohn im Himmel wird groß sein."

Es sind also in erster Linie die Armen im Lande, die seine Botschaft hören: Menschen, die nichts zu verlieren und alles zu gewinnen haben, oft rechtlos den Mächtigen preisgegeben. Die Gleichnisse Jesu schildern uns diese Welt anschaulich. Auch in diesen Seligpreisungen Jesu findet sich so die dreifache Dimension von Unfrieden wieder: Not, Gewalt und Unfreiheit.

Was ist demgegenüber der Inhalt der Botschaft Jesu? Jesus umschreibt ihn mit einem Ausdruck, den er der Überlieferung seines Volkes entnimmt: „Herrschaft

Gottes". Das alte Israel hatte sie im Kult gefeiert, die Generationen des Exils und der nachexilischen Zeit hatten sie mehr und mehr als ein Werk Gottes in der Zukunft erwarten gelernt: daß Gott selbst die Herrschaft ergreifen und sein Volk von den Unterdrückern befreien wird; daß Friede, Gerechtigkeit, Freiheit und das Ende aller Not geschenkt werden wird; daß die Menschen sich als Gottes Volk verstehen und wissen und so neu zu Brüdern werden. Diese Herrschaft bzw. dieses „Reich" Gottes verheißt Jesus nun seinen Hörern, und zwar nicht für irgendeinen fernen Augenblick, sondern hier und jetzt. Ein Theologe hat es so ausgedrückt: Jesus hat nicht die Armen selig gepriesen, weil sie arm sind, sondern die Armen sind deswegen selig, weil Jesus sie selig preist. Indem sie Jesu gute Botschaft hören und gläubig aufnehmen, ereignet sich an ihnen, was diese Botschaft besagt. Und damit wird ihnen Freude und Friede zuteil, jener Friede, mit dem Jesus nach Lk 7,50 die Sünderin entläßt: „Dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden!" Mit diesem Frieden läßt Jesus denn auch die Städte und Ortschaften grüßen, in die er seine Jünger sendet und in die er selber später kommen will: „Wenn ihr in ein Haus kommt, so sagt als erstes: Friede diesem Haus! Und wenn dort ein Mann des Friedens wohnt, wird der Friede, den ihr ihm wünscht, auf ihm ruhen; andernfalls wird er zu euch zurückkehren" (Lk 10,5 f.). Die Ostertexte schildern diesen Frieden Jesu denn auch als seine österliche Gabe (Lk 24,36; Joh 20,19.21).

Wir haben also ein erstes Ergebnis: Wie „Herrschaft Gottes" in Kurzform angibt, was Jesus den Seinen als Heilsbotschaft mitteilt, so läßt sich dieser Grundbegriff auch in den Friedensgruß Jesu umformulieren. Friede ist endzeitliche Heilsgabe Jesu – ja, recht verstanden, *die* endzeitliche Heilsgabe Jesu.

So sehr freilich der Friede Gabe Gottes durch Jesus ist, so ist er schon nach der Verkündigung Jesu auch Aufgabe des Menschen. Besonders stark in der Diskussion stehen zur Zeit hier Jesu Worte über Gewaltverzicht und Feindesliebe, die wir gleichfalls, wie schon die Seligpreisungen, in der Bergpredigt finden. Zunächst fordert Jesus, auf Gewalt nicht mit Gegengewalt zu reagieren:

„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. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann laß ihm auch den Mantel. Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm. Wer dich bittet, dem gib, und wer von dir borgen will, den weise nicht ab" (Mt 5, 38–42).

Wie andere Radikale seiner Zeit fordert Jesus also nicht eine Auflösung, sondern eine Verschärfung des Gesetzes des Mose. Das gilt besonders vom Gebot der Liebe, das nun nicht nur auf den Volks- und Stammesgenossen, sondern sogar auf den Feind ausgedehnt werden soll. Der Sinn der Mahnung Jesu ist dabei nicht etwa – wie heute auch gelegentlich politisch argumentiert wird – der Verzicht auf Gegengewalt im Sinn eines passiven Erduldens von Gewalt, sondern ein aktives Gegenzeichen: Man soll, wie Paul Hoffmann in dem erwähnten Band „Eschatolo-

gie und Friedenshandeln"[11] gezeigt hat, nicht nur geduldig leisten, wozu man gezwungen wird, sondern ein verblüffendes Zeichen setzen, daß man bereit ist, sogar das Doppelte von dem zu erfüllen, was einem unrechtmäßig auf- oder abgezwungen wird. Gewalt zerbricht also nicht an Gewaltlosigkeit, sondern an positiven Zeichen des Zugehens auf den andern, an denen sein Widerstand menschlich zerschellen soll.

Im folgenden Abschnitt wird die hier vorausgesetzte und geübte Liebe zu den Feinden mit Berufung auf das Verhalten Gottes in der Schöpfung weisheitlich begründet:

„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 werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5, 43–45).

Zum Hinweis auf Gottes Handeln in der Natur kann der Hinweis auf das vergeltende Handeln Gottes in der Geschichte des einzelnen und menschlicher Gruppen treten: „Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?" (V. 46 f.).

Hier spätestens ist es an der Zeit, uns einige Fragen über die Hermeneutik der Worte Jesu zum Frieden vorzulegen. Nicht selten sind gerade die Worte Jesu aus der Bergpredigt über Gewaltverzicht und Feindesliebe als inhaltliche Anweisungen Jesu für ein Verhalten in einer ganz bestimmten historischen Situation aufgefaßt worden, die von derjenigen seiner eigenen Zeit abweichen kann. Dabei wird nicht selten auch die Praxis Jesu herangezogen, der sich unter den vielen radikalen jüdischen Gruppen nicht derjenigen der Zeloten anschloß, die das Reich Gottes in der bewaffneten Auflehnung gegen die Römer aufrichten, also mit Waffengewalt erzwingen wollten. Zweifellos stützen sich hier Wort und Verhalten Jesu.

Dennoch verbietet es sich heutige katholische theologische Ethik, aus Wort und Verhalten Jesu unmittelbare Folgerungen für die Bestimmung von Normen in konkreten geschichtlichen Situationen ableiten zu wollen. Dies legt sich aus exegetischen, systematisch-theologischen sowie allgemein hermeneutischen Prinzipien und Beobachtungen nahe.

Exegetisch gesehen ließen sich für als „normativ" angesehene Texte Jesu, auch zum Verhalten gegenüber dem Feind, leicht Gegentexte beibringen. Was soll man etwa zu der „Schwertrede" Jesu im Abendmahlssaal sagen, in der Jesus für die Stunde der eschatologischen Auseinandersetzung die Anweisung gibt: „Jetzt aber soll der, der einen Geldbeutel hat, ihn mitnehmen, und ebenso die Tasche. Wer aber kein Geld hat, soll seinen Mantel verkaufen und sich dafür ein Schwert kaufen" (Lk 22, 36)? Als die Jünger daraufhin zwei Schwerter vorweisen, wehrt Jesus dann wieder ab: „Genug davon!" (V. 38). Aus Einzelstellen lassen sich also schon aus exegetischen Gründen keine unmittelbaren Ableitungen für die ethische Normenfindung gewinnen.

Dies verbietet sich auch aus systematischen Überlegungen theologischer Art.

Wenn wir nicht in bestimmte theologische Auffassungen des 19. Jahrhunderts zurückfallen wollen, so dürfen wir nicht länger die Offenbarung Gottes in Christus als die Mitteilung einer Summe von geoffenbarten Sätzen, sei es theoretischer, sei es praktischer Natur auffassen. Nicht *etwas* hat Gott uns geoffenbart, sondern *„sich selbst* und die ewigen Ratschlüsse seines Willens", wie schon das Erste Vatikanische Konzil[12] mit Berufung auf den Beginn des Hebräerbriefs (1,1) formulieren konnte. Das Zweite Vatikanische Konzil blieb ganz auf dieser Linie und entfaltete sie weiter in der Konstitution „Die göttliche Offenbarung". So dürfen wir denn auch aus der Botschaft Jesu in den Evangelien letztlich nichts anderes heraushören als diesen Heilsratschluß Gottes, der den Menschen verwandelt und zu sich selbst befreit und damit zum Handeln aus Liebe in der menschlichen Gemeinschaft.

Wie dieses Handeln aus Liebe im einzelnen aussieht, dies hat der Christ aus den konkreten Umständen zu lernen, in die ihn der Wille Gottes hineingestellt hat. Hier ist also die Vernunft und Urteilsfähigkeit des Menschen aufgerufen entsprechend der jeweiligen geschichtlichen Situation.

Daß dabei geschichtliche Situationen nicht einfach vertauschbar sind und deswegen das Verhalten Jesu auch nicht direkt als Handlungsanweisung für das Verhalten des Christen anderer und späterer Zeitepochen verwendet werden kann, dies lehrt auch die allgemeine hermeneutische Regel, daß geschichtliche Situationen als solche einmalig sind und auch normative Texte aus den geschichtlichen Umständen heraus zu interpretieren (und damit in einem gewissen Sinn zu relativieren) sind, in denen sie entstanden sind.

So verbietet sich aus dieser dreifachen Erwägung heraus die direkte Verwendung von Wort und Verhalten Jesu, wie es uns aus den Evangelien entgegentritt, zur persönlichen Normenfindung auch in den so brennenden Friedensfragen. Eins freilich wird man festhalten können – und hier wird nun doch die Forderung der Bergpredigt wie der persönliche Gewaltverzicht Jesu für uns unmittelbar bedeutungsvoll: angesichts der menschlichen Neigung, Gewalt eher mit Gewalt zu beantworten, setzen Botschaft und Verhalten Jesu ein deutliches Zeichen, in welcher Richtung der sicherere Weg des Christen liegt. Gerade in Fällen, in denen die Vernunft mehrere Möglichkeiten offenläßt – gerechtfertigte Selbstverteidigung oder Hinnehmen des Unrechts um des Friedens willen –, ermutigt und motiviert das Verhalten Jesu, wie es in der Bergpredigt auch programmatisch formuliert wird, gemäß dem Grundsatz der Gewaltlosigkeit vorzugehen. Dies gilt vor allem für den Fall, daß dabei Rechte Dritter nicht betroffen sind. So kann derjenige für sich den Weg des Verzichts auf Gegengewalt wählen, der im Interesse anderer zu Maßnahmen des bewaffneten Widerstands greift, ja vielleicht greifen muß. In jedem Fall macht das Verhalten Jesu aufmerksam auf die dem Menschen immer lauernde Gefahr, blindwütig zurückzuschlagen, und offenbart eine Vorliebe Gottes für die Überwindung des Bösen durch das Gute, d. h. durch Güte.

So können wir zusammenfassend formulieren: *Das Beispiel Jesu kann nicht*

unmittelbar für die Normenfindung des Christen in seiner heutigen Situation relevant gemacht werden. Wohl aber kann der Blick auf den konkreten Weg Jesu den Blick des Christen für rechtes und dem Frieden gemäßes Verhalten schärfen.

Die Entfaltung der Friedensbotschaft Jesu im Neuen Testament

Versuchen wir nun, bevor wir uns der Frage christlichen Friedensdienstes in der Sicht des Neuen Testaments zuwenden, noch kurz zu sehen, wie die Friedensbotschaft Jesu im Neuen Testament entfaltet worden ist. Wir können hier unterschiedliche Stufen der Vergeschichtlichung der Ankündigung des messianischen Friedens durch Jesus sehen.

Vorstellungsmäßig eher am Anfang dürfte die Sicht von der Verheißung des endzeitlichen Friedens stehen, wie wir sie in der *Offenbarung des Johannes* finden. Sie wird schon von Egon Brandenburger in seiner immer noch lesenwerten Studie[13] entfaltet. Der Friede erscheint hier noch (oder wieder?) ganz an das Ende der Geschichte gerückt. Zwar fehlt in den hymnischen Liedern der Offenbarung, in denen die Herrschaft Jesu nach der Unterwerfung aller widergöttlichen Mächte besungen wird, der Ausdruck „Friede", doch beschreiben die Bilder dieser Lieder sinngemäß den Friedenszustand, den die Inthronisation des messianischen Königs mit sich bringt:

„Halleluja! Das Heil und die Herrlichkeit und die Macht ist bei unserm Gott. Seine Urteile sind wahr und gerecht. Er hat die große Hure gerichtet, die mit ihrer Unzucht die Erde verdorben hat. Er hat Rache genommen für das Blut seiner Knechte, das an ihren Händen klebte" (Offb 19, 1 f.).

Sachlich sind wir hier nicht weit von der altorientalischen und alttestamentlichen Königsideologie, nur daß die Inthronisation hier an das Ende der Geschichte gerückt erscheint. Stärker in die Geschichte hineingeholt wird die Friedensvorstellung nur in dem eher gemeinchristlichen Gruß, den der Verfasser an den Anfang seines Schreibens an die sieben Gemeinden Kleinasiens stellt: „Gnade sei mit euch und Friede von ihm, der ist und der war und der kommt, und von den sieben Geistern vor seinem Thron und von Jesus Christus" (Offb 1, 4 f.).

Sichtlich beeinflußt von der Königsideologie oder zumindest -theologie ist auch der Bericht von Jesu Einzug in Jerusalem, wie wir ihn im *Markusevangelium* (11, 1–11) und davon abhängig bei Matthäus und Lukas finden. Hier wird die Inbesitznahme der Königsstadt durch den messianischen König nun ein Ereignis der Geschichte. *Matthäus* hat hierbei den Zug der Friedfertigkeit des einziehenden messianischen Königs gegenüber Markus noch verstärkt. Er bringt in voller Länge das Zitat aus Sach 9, 9: „Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist friedfertig, und er reitet auf einer Eselin und auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers" (Mt 21,5).

Lukas stellt den hier anbrechenden endzeitlichen Frieden in noch größere geschichtliche und kosmische Zusammenhänge. Nach ihm ruft die Menge: „Gesegnet sei der König, der kommt im Namen des Herrn. Im Himmel Friede und Herrlichkeit in der Höhe!" (Lk 19, 38). Nach der von ihm verfaßten Weihnachtsgeschichte ist dies fast aufs Wort das Lied, das die Engel über den Feldern der Königsstadt Bethlehem bei der Verkündigung der Geburt Jesu an die Hirten sangen: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe, und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade" (Lk 2, 14).

Stärker noch als bei den anderen Evangelisten wird hier der Friede in die Geschichte hineingestellt: Die ausdrückliche Berufung auf den Zeitpunkt in der Regierung des Augustus (V. 1) macht zugleich das Gemeinsame wie auch das Trennende zwischen der Geburt Jesu und der Regierung der irdischen Herren deutlich. Nicht Rom, sondern das unscheinbare Bethlehem ist der Mittelpunkt der Welt und der Geschichte; nicht die irdischen Herren und Hirten, sondern die Hirten von Bethlehem und unter ihnen der Hirt schlechthin, der das Volk Israel weiden soll, bestimmen letztlich den Lauf der Welt und der Geschichte. Nur von hier geht denn auch der wahre und bleibende Friede aus. Aus der Pax Romana wird die Pax Hierosolymitana oder Bethlehemitica.

Auch der Evangelist *Johannes* kennt den Frieden als endzeitliche Gabe Jesu. Jesus kündigt ihn am Ende des ersten und zweiten Hauptteils seiner Abschiedsreden nach diesem Evangelium an. Er erscheint hier verbunden mit den anderen endzeitlichen Gaben Jesu: mit der Freude und der Gabe des Heiligen Geistes (vgl. Joh 14, 25–31; 16, 33). Am Ostertag entbietet und verleiht Jesus den Seinen diesen Frieden und erfüllt sie mit seiner Freude und seinem Geist (vgl. Joh 20, 19–23). Deutlicher als anderswo erscheint der Friede hier einer Gruppe von Menschen verliehen, die in Verbindung mit Jesus stehen. Er gehört der Gemeinde Jesu. Die Welt kann diesen Frieden nicht geben (vgl. 14, 27). Offen bleibt, ob sie ihn wenigstens empfangen kann.

Auch *Paulus* sieht auf seine Weise den Frieden als endzeitliche Gabe Jesu. Nur ist seine Sicht des Friedens stärker von der für ihn zentralen Frage des Heilswegs und des Gerechtwerdens des Menschen geprägt. So erscheint der Friede dann in den zentralen Kapiteln 5 und 8 des Römerbriefs vor allem als Geschenk Gottes, mit dem er uns aufgrund der Rechtfertigung im Glauben an Jesus Christus Frieden mit sich und Versöhnung schenkt: „Gerecht gemacht aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus unsern Herrn" (Röm 5, 1). Dieser Gottesfriede wirkt sich dann aus auch in einem neuen Miteinander der Menschen untereinander, indem sie so gesinnt sind wie Christus Jesus und für sich nicht den ersten, sondern den letzten Platz beanspruchen – ein Gedanke, den Paulus in seinen anderen Hauptbriefen entfaltet (Phil, 1 und 2 Kor, Gal). Auch hier wird der endzeitliche Friede also vor allem in der Gemeinschaft der Glaubenden geschichtlich vermittelt.

Dies ist auch die Perspektive des *Epheserbriefs*. Er sieht im Kommen Jesu das

entscheidende Ereignis, das die Trennung zwischen Juden und Heiden aufhob und so eine neue Einheit dieser zwei einander bisher unversöhnt gegenüberstehenden Menschengruppen brachte. So kann der Verfasser zu den Heiden sagen: „Jetzt aber seid ihr, die ihr einst in der Ferne wart, durch Christus Jesus, nämlich durch sein Blut, in die Nähe gekommen. Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder" (Eph 2, 13 f.). Auch hier ragt also der durch Christus gekommene endzeitliche Friede in die Geschichte hinein, und zwar durch das Ereignis der Kirche aus Juden und Heiden.

Das Friedensengagement des Christen nach dem Neuen Testament

In den bisherigen Darlegungen stand ganz deutlich der Friede als endzeitliche Gabe Gottes in Jesus Christus im Mittelpunkt. Nur gelegentlich haben wir uns schon die Frage vorgelegt, worin nun in neutestamentlicher Perspektive der aktive Beitrag der Christen zum Frieden besteht. Leider sind hier die Texte sehr viel weniger zahlreich, was für die neutestamentliche Sicht des Friedens bereits bedeutsam zu sein scheint.

Unter den synoptischen Evangelisten ist es vor allem Matthäus, der eine positive Mahnung Jesu zum Friedensdienst kennt. In seiner – wohl sekundär erweiterten – Fassung der Bergpredigt preist Jesus nicht nur diejenigen selig, die aufgrund ihres Lebens in Armut und Not alles von Gott und seinem Reich erwarten müssen, dann aber auch dürfen, sondern auch diejenigen, die sich von sich aus um die „neue Gerechtigkeit" bemühen. Zu ihnen zählen die „Friedensstifter". Von ihnen heißt es in der siebenten Seligpreisung: „Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden" (Mt 5, 9). Die Verheißung macht auch das Motiv deutlich, das hinter christlichem Friedensdienst steht. Es taucht in der bereits zitierten Mahnung zur Feindesliebe wieder auf: „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet, denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten" (Mt 5, 44 f.). Es begegnet vertieft in der fünften Vaterunser-Bitte: „Erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir sie unsern Schuldnern erlassen haben" (Mt 6, 12).

Die dritte Seligpreisung bei Matthäus preist diejenigen selig, „die keine Gewalt anwenden", und verheißt ihnen: „denn sie werden das Land erben" (Mt 5, 5). Es geht hier nicht nur um die innere Einstellung der Sanftmut, sondern um ein Verhalten der Milde, das an Gott selbst sein Maß nimmt. All diese Texte bleiben sehr offen in ihrer Anwendbarkeit. Sie betreffen den Kern christlicher Einstellung aus der Mitte christlicher Glaubenserfahrung heraus. So drängen sie dann aber auch nach außen und zur Verwirklichung nicht nur im Bereich der Gemeinde, sondern auch in vielfacher Begegnung mit der „Welt".

Ebendies meint Paulus, wenn er nach der breiten Entfaltung des Heils durch den Glauben an Jesus Christus in Röm 1–11 im 12. Kapitel des Römerbriefs die Einstellung und das Verhalten der Christen untereinander und gegenüber Dritten zum Gegenstand seiner mahnenden Zurede (Paraklese, Paränese) macht. Hier heißt es unter anderem: „Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden" (Röm 12, 18). Die Formulierung verrät Realismus. Sie weiß darum, daß es nicht allein an den Christen liegt, ob Gewalt oder Frieden unter den Menschen herrscht. Darum das vorsichtige „Soweit es an euch liegt..." Mit Recht sieht man in dieser Einschränkung einen Ansatzpunkt für die Auffassung vom Frieden als Prozeß, in dem nur schrittweise eine Minimierung von Not, Gewalt und Unfreiheit gelingen, ja versucht werden kann. Zur Begründung gibt Paulus das Vorrecht Gottes an, Vergeltung zu üben.

Ähnlich wie Matthäus in seinem Wort zur Begegnung der Gewalt mit Güte fordert auch Paulus: „Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen, wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken; tust du das, dann sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt" (Röm 12, 20 – Zitat aus Spr 25, 21 f.). Es gilt also, den Feind durch entgegenkommende Schritte der Liebe aus seiner Bahn der Gewalt zu werfen und so zur Besserung zu führen. Dahinter steht für Paulus das allgemeine Prinzip, das gleichfalls in seiner Erfahrung der vergebenden Güte Gottes wurzelt: „Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute" (12, 21).

Mahnungen zu christlichem Weltdienst, zu christlichem Einsatz für Gerechtigkeit und Freiheit sind im Neuen Testament äußerst selten. Doch lebt in unterschiedlicher Gestalt auch in der Briefliteratur des Neuen Testaments Jesu Ankündigung des kommenden „Reiches Gottes" weiter auch als Appell an den Gläubigen, zu diesem Reich beizutragen. Eine solche Erinnerung finden wir etwa bei Paulus zwei Kapitel weiter im Römerbrief (14, 17), wo der Apostel im Zusammenhang mit Fragen der gegenseitigen Rücksicht im Genuß von Speisen formulieren kann: „denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist" – ein äußerst bedeutsamer Satz, von Paulus sicher aus der Überlieferung geschöpft, der zeigt, daß Jesu Botschaft vom Reich auch bei ihm noch lebendig ist und zur Grundlage christlicher Verhaltensregeln gemacht werden kann.

Im übrigen wirken nach Paulus wie nach anderen Schichten und Schriften des Neuen Testaments die christlichen Gemeinden eher indirekt am Aufbau einer Welt in Gerechtigkeit und Frieden mit. Die ideale, wohl idealisierte Schilderung der Jerusalemer Urgemeinde durch Lukas in der Apostelgeschichte führt zur Beliebtheit der Christen beim ganzen Volk und zur täglichen Vermehrung der Zahl der Christen (Apg 2, 47). Ein besonders anziehendes Element dieser christlichen Gemeinschaft ist dabei ihre Solidarität in der Gütergemeinschaft.

Auch nach den Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium soll die in der Gemeinde geübte Liebe Erkennungszeichen der Christen und Motiv zum Glauben

sein (vgl. Joh 13, 35; 17, 21). So kann man von einem „werbenden Modellcharakter" der johanneischen Gemeinden für die Welt sprechen und damit auch von einem, wenn auch indirekten, Beitrag zu den Anliegen von Frieden und Gerechtigkeit. Der Erste Johannesbrief legt dabei Wert darauf, daß die Liebe „in Tat und Wahrheit" gegenüber dem Bruder in Not geübt wird, nicht nur „mit Wort und Zunge" (1 Joh 3, 17 f.).

Zum heutigen Friedensengagement von Christen in neutestamentlicher Sicht

Das Wichtigste scheint mir zu sein, daß Friede in erster Linie Gabe Gottes und erst dadurch ermöglicht Aufgabe des Menschen ist. Friede muß also in erster Linie erbetet werden, wo er noch nicht verwirklicht ist. Er ist und bleibt letztlich Werk Gottes, auch wo dieser Menschen dazu in seinen Dienst nimmt. Anders gewendet: Auch für die Gabe des Friedens wurzelt nach dem Neuen Testament der Imperativ im Indikativ, das „Gesetz" im „Evangelium" und in der „Verheißung". Erst so und gerade so können die kleinen Schritte in Richtung auf einen größeren Frieden in der noch nicht von den Kräften Gottes umgestalteten Welt möglich werden. Ohne die Verheißung der göttlichen Gabe des Friedens wäre jeder Friedensdienst letztlich eine Überforderung – er wäre ständig in Gefahr, an den Mißerfolgen und Rückschlägen zu scheitern.

Christliche Bereitschaft, zu vergeben und zu verzeihen, wurzelt also in der Glaubenserfahrung von Vergebung und Verzeihung durch Gott. Das „Vergib uns unsere Schuld" und das „Wie auch wir vergeben unseren Schuldigern" gehören zusammen. Hier wäre denn auch der Ansatz jedes christlichen Friedensdienstes. Er besteht in der stets neu angebotenen und verwirklichten Versöhnung, im siebenmal siebzigmal geübten Verzeihen, wie auch uns verziehen worden ist. Dies ist nicht nur keine Kleinigkeit, sondern sogar menschlich unmöglich. Eine Inschrift, die ich an einem im Ersten Weltkrieg von den Deutschen zerstörten Haus in Belgien fand, forderte: „Vergessen wir niemals!" Ihr ist nur dann recht zu geben, wenn doch Bereitschaft besteht, zu verzeihen. Und diese Bereitschaft kann letztlich nur Werk Gottes sein.

Ein Zweites, was uns der Blick auf die biblischen Friedensvorstellungen gezeigt hat: Friede gehört in der Sicht des Alten wie des Neuen Testaments (ja sogar schon vorbiblisch) unlösbar zusammen mit anderen Grundwerten wie Freiheit und Gerechtigkeit. Wenn die Verkündigung der Kirche gerade in den letzten Jahrzehnten diese enge Zusammengehörigkeit so betont hat, steht sie hier auf sicherem biblischen Boden. Der Friede ist in neutestamentlicher Sicht endzeitliche Gabe Jesu, zusammen mit einem Neuwerden anderer sozialer Beziehungen von Menschen: der gerechten Verteilung der Güter und der Achtung der Person und damit des Endes von Unterdrückung. „Endzeitliche Gabe" heißt aber nicht dasselbe wie

„jenseitige Gabe". Es soll „Ehre Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden" werden, ja dieser Friede hat in neutestamentlicher Perspektive schon begonnen. Es gibt also keinen Gegensatz, keine unauflösbare Spannung zwischen „Eschatologie und Friedenshandeln", sondern die Eschatologie ermutigt gerade zum Friedensdienst aus dem Bewußtsein heraus, daß Friede und Gerechtigkeit von Christus her grundsätzlich möglich sind. In den konkreten Formen der schrittweisen Verwirklichung ist dabei auch der Christ auf den vollen Einsatz seiner kreativen Vernunft verwiesen, zusammen mit allen Menschen guten Willens, wie auch Konzil und Päpste betonen. Er wird dabei der qualitativen Andersartigkeit heute möglicher atomarer und globaler Konflikte Rechnung tragen müssen und nicht mit den Antworten von gestern für die Fragen von heute zufrieden sein.

Schließlich lehrt uns das Neue Testament, daß für den Frieden christliche Modellgemeinschaft von entscheidender Bedeutung ist. Der Ort, in dem sich zuerst und zunächst Friede in Gerechtigkeit und gegenseitiger Achtung und Dienstbereitschaft verwirklichen soll, ist die Gemeinde der Jünger Jesu. Auch hier und gerade hier gehören Gabe und Aufgabe engstens zusammen: In seinem Abschiedsgebet nach dem Johannesevangelium setzt Jesus die Einheit der Seinen nicht einfach voraus, sondern macht sie zum Gegenstand seiner Bitte. Die Kirchen beider Konfessionen in Deutschland wiederholen sie in ihrer Gebetsoktav: „Alle sollen eins sein: wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast" (Joh 17, 21).

ANMERKUNGEN

[1] L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 1. 1. 1982, S. 5.

[2] Auszugsweise in: Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, Nr. 23, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981) 63 ff.

[3] Vgl. die in Anm. 7 und 13 genannten Autoren.

[4] A. Erman, Die Literatur der Aegypter (Leipzig 1923) 347.

[5] Ebd. 346. „Schalom" ist das kananäische Wort für Heil, Frieden. „Charu" steht für das hier erstmals erwähnte Israel (ebd.).

[6] Vgl. I. Broer, Der Friedensgedanke in Antike, Urchristentum und Alter Kirche, in: Siegener Hochschulblätter 4 (1981) 50–61, hier 52.

[7] H. H. Schmid, šalom. Frieden im Alten Orient und im Alten Testament (Stuttgart 1971) 90.

[8] A. Mertes, Die Friedensbewegung – Bemerkungen dazu, in: Hirschberg. Monatsschrift des Bundes Neudeutschland 34 (1981) 419–425, hier 419.

[9] Mit Beiträgen von U. Luz, J. Kegler, P. Lampe, P. Hoffmann (Stuttgart 1981).

[10] U. Luz in der genannten Studie, 9, in der Übernahme einer Formulierung der Forschungsstätte der Evangelischen Studienstiftung, Heidelberg.

[11] Vgl. Anm. 9; dort 132–134.

[12] Dogmatische Konstitution „Dei Filius", Kap. 2 (DS 3004).

[13] E. Brandenburger, Frieden im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses (Gütersloh 1973), bes. 22–25.

Otto Kimminich

Das Asylrecht in der Bundesrepublik Deutschland

Man braucht kein Experte des Asylrechts zu sein, um die Tragik der gegenwärtigen Situation zu erfassen: im faktischen Bereich auf der einen Seite eine weltweite Zunahme der Intoleranz und der politischen Verfolgung, auf der anderen eine zunehmend schwieriger werdende Situation in der Bundesrepublik Deutschland; im juristischen Bereich auf internationaler Ebene noch immer kein subjektives Recht des politisch Verfolgten auf Asylgewährung, in der Bundesrepublik Deutschland aber eine Grundrechtsverbürgung, die der Praxis von Anfang an Schwierigkeiten bereitete und von der Wissenschaft seit etwa einem Vierteljahrhundert von einem kleinen, aber wachsenden Kreis von Experten analysiert wird. Mehr als zwanzig Jahre lang blieb diese Arbeit so gut wie unbemerkt. Deshalb erscheint es heute vielen so, als wache die Bundesrepublik Deutschland erst jetzt aus einem asylrechtlichen Dornröschenschlaf auf und müsse feststellen, daß ihre Verfassung eine utopische Grundrechtsverbürgung enthält, die den sogenannten harten Realitäten nicht standhalten kann.

Dabei wird übersehen, daß die Bundesrepublik Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs im Mittelpunkt des Weltflüchtlingsproblems steht. Zunächst hing dies unmittelbar mit dem Krieg und dessen Nachwirkungen zusammen. Ein weiterer Faktor ist die geographische Lage: einerseits in der Mitte Europas, andererseits an der Grenze zwischen den beiden Machtblöcken, deren Polarität die Weltpolitik der Nachkriegszeit beherrscht hat. Im Lauf der Zeit trat ein weiterer Faktor hinzu: der wachsende Wohlstand der Bundesrepublik Deutschland, der dieses Land zu einem attraktiven Erstzufluchtsland auch für Flüchtlinge aus entfernten Regionen machte. Die Realisierung dieser Möglichkeit hatte ihrerseits technische Voraussetzungen, nämlich den weltweiten Luftverkehr, der auch räumlich weit entfernte Länder zu Nachbarn im rechtstechnischen Sinn macht; denn die Grenze verläuft im rechtstechnisch-praktischen Sinn dort, wo die Paßkontrolle stattfindet, d. h. auf dem Einreiseflughafen.

Zur Illustration der Größenordnung sollen einige Zahlen genannt werden. Etwa ein Jahrzehnt lang blieb die Zahl der Asylbewerber knapp unter 3000 oder lag nur wenig darüber. In dem Jahrzehnt von 1963 bis 1973 bewegte sie sich in der Regel zwischen 4000 und 5000. (Eine Ausnahmesituation entstand im Jahre 1956.) Dann aber gingen die Zahlen ständig in die Höhe und kletterten zwischen 1973 und 1979 von 5595 auf 51493. (Gemeint sind hier die von den Asylanträgen erfaßten Personen.) Im Frühjahr 1980 spitzte sich dann die Lage dramatisch zu. Zwanzig

Jahre lang, selbst zwischen 1973 und 1977, hatte der Monatsdurchschnitt der Zahl der Asylbewerber noch immer bei 700 gelegen. 1978 war er auf 2761 hinaufgeschnellt, aber im Januar 1980 baten 11612 Personen um Asyl. Im März waren es bereits über 13000. Auf der Grundlage dieser Zahlen wurde eine „Asylantenflut" von 150000 bis 200000 Asylbewerbern für das Jahr 1980 prognostiziert. Daß es dann bei weniger als 108000 blieb, ist eine Tatsache, über die noch zu sprechen sein wird.

Als die Schöpfer des Grundgesetzes die Asylrechtsverheißung des Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG in den Verfassungstext aufnahmen, gingen sie offenbar davon aus, daß Menschen in anderen Ländern – ganz gleich, ob in unmittelbarer Nachbarschaft der Bundesrepublik Deutschland oder weit davon entfernt –, die dort politischer Verfolgung ausgesetzt sind, von der rettenden Möglichkeit des Grundgesetzes Kenntnis erhalten. Daß die Schöpfer des Grundgesetzes dabei nicht an die großen Asylbewerberzahlen dachten, die seit 1973 zu verzeichnen waren, ist ebenfalls eine Tatsache. Aber sie kann den Verfassungstext nicht außer Kraft setzen. So spitzt sich die Reformdiskussion immer wieder auf die Frage zu, ob die Bundesrepublik Deutschland unter gewandelten Verhältnissen in der Lage ist, die Asylrechtsverheißung des Grundgesetzes in der Zukunft aufrechtzuerhalten. Die Antwort auf diese Frage muß schwerfallen, ganz gleich, mit welcher Grundhaltung man an sie herangeht. Deswegen ist es zu begrüßen, daß in der bisherigen Reformdiskussion noch nicht versucht worden ist, diese Antwort bereits jetzt definitiv zu finden. Aber sie kann auf die Dauer nicht umgangen werden, auch wenn sich die rückläufige Tendenz der Asylbewerberzahlen noch einige Zeit fortsetzen sollte.

Die Besonderheit der deutschen Verfassungsrechtslage im Vergleich zum Völkerrecht und zur Verfassungslage der meisten anderen Staaten besteht darin, daß das Grundgesetz den politisch Verfolgten ein echtes Grundrecht, ein subjektives Recht auf Asylgewährung einräumt[1]. Hierüber gibt es – nach einer kurzfristigen anfänglichen Unsicherheit – längst keinen Streit mehr. Die große Kontroverse ging und geht vielmehr um die möglichen Begrenzungen dieses Grundrechts.

Obwohl feststeht, daß der Parlamentarische Rat den Wortlaut von Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG nach gründlicher Erörterung mit voller Absicht so formuliert hat, daß das Asylrecht allen politisch Verfolgten ohne Rücksicht auf die konkrete politische Einstellung, die Charaktereigenschaften oder sonstige Qualifikationsmerkmale zusteht[2], ist doch zu keiner Zeit die Auffassung verstummt, das grundgesetzliche Asylrecht sei zwangsläufig bestimmten Grenzen unterworfen.

Innerhalb dieser Argumentation lassen sich vier Phasen unterscheiden: Zuerst wurde argumentiert, das allgemeine Völkerrecht begrenze und modifiziere die verfassungsrechtliche Normierung; dann wurde behauptet, die Flüchtlingskonvention vom 28. Juli 1951 beschränke das Grundrecht auf Asyl[3]; in der nächsten Phase beherrschte der Gedanke der immanenten Schranken die Diskussion des

Asylrechts[4], und schließlich wandte man sich dem Prinzip der Einheit der Verfassung zu[5]. Selten hat eine Idee, deren positivrechtliche Verankerung unmöglich ist, einen so ausgedehnten Streifzug durch die verschiedenen Bereiche des Staatsrechts und des Völkerrechts unternommen, um irgendwo Unterstützung zu finden.

Schon die Tatsache, daß der Kampf um die Beschränkung des Asylrechts in mehreren aufeinanderfolgenden Phasen stattgefunden hat, ist ein Anzeichen dafür, daß es der Rechtslehre jedesmal gelungen ist, die Argumente der Verfechter der verschiedenen Schrankentheorien zu widerlegen. Auf Einzelheiten muß hier verzichtet werden.

Das Asylrecht und die Einheit der Verfassung

Mit dem aufsehenerregenden Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 7. Oktober 1975[6] ist die dritte Phase – die der immanenten Schranken – abgeschlossen, zugleich aber eine vierte Phase eröffnet worden, in der die Schranken des Asylrechts mit einer neuen Argumentation begründet werden, nämlich mit der „Rücksicht auf die Einheit der Verfassung und die von ihr geschützte gesamte Wertordnung".

In bezug auf die grundlegende Formel selbst kann sich das Bundesverwaltungsgericht auf eine gefestigte Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts stützen. Es ist durchaus unbestritten, daß die Verfassung ein auf innere Widerspruchsfreiheit angelegtes Sinnganzes ist. Jedoch betont das Bundesverfassungsgericht: „Nur kollidierende Grundrechte Dritter und andere mit Verfassungsrang ausgestattete Rechtswerte sind mit Rücksicht auf die Einheit der Verfassung und die von ihr geschützte gesamte Wertordnung ausnahmsweise imstande, auch uneinschränkbare Grundrechte in einzelnen Beziehungen zu begrenzen."[7]

Bei einer Wertekollision, die in der Tat nur mit Hilfe der vom Bundesverfassungsgericht geforderten Gesamtschau der Verfassung gelöst werden kann, geht es darum, daß die Ausübung eines bestimmten Grundrechts mit der Ausübung anderer Grundrechte bzw. der Beachtung von grundlegenden Prinzipien und Wertentscheidungen der Verfassung nicht zu vereinbaren ist. Beim Asylrecht ist das jedoch nicht der Fall. Asylrecht bedeutet keinen Freibrief für die Gefährdung oder Verletzung anderer Grundrechte oder Grundwerte der Verfassung. Verstößt ein Asylberechtigter gegen die verfassungsmäßige Ordnung, so sind gegen ihn die gesetzlichen Ahndungs- und Repressionsmittel anzuwenden. Da der Asylberechtigte trotz seines auf Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG beruhenden Sonderstatus Ausländer bleibt, sind gegen ihn sogar noch schärfere Maßnahmen zulässig als gegenüber Inländern. Nur das Grundrecht des Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG muß davon unberührt bleiben. Infolge dieser strikten Bindung auch des Asylberechtigten an die verfassungsmäßige Ordnung der Bundesrepublik Deutschland ist es daher

ausgeschlossen, daß die bloße Ausübung des Asylrechts zu einer Wertekollision führt. Was diejenigen, die auf die Gefährdung der Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland durch kriminelle Asylberechtigte hinweisen, in Wirklichkeit meinen, ist die Befürchtung, daß es den zuständigen Behörden nicht mehr gelingt, die kriminellen und die Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland bedrohenden Elemente unter den Asylberechtigten zu kontrollieren. Sie meinen, daß die Bundesrepublik Deutschland auf Grund der inzwischen eingetretenen Entwicklung faktisch nicht mehr in der Lage sei, mit den Konsequenzen des unbeschränkt gewährleisteten Asylrechts fertig zu werden.

Unter dem Eindruck der großen Zahl von Asylbewerbern hat dieses Argument an Gewicht gewonnen. Dadurch können jedoch die verfassungsrechtlichen Bedenken nicht entkräftet werden. Allenfalls sprechen solche Überlegungen dafür, die Grundrechtsverbürgung des Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG im Verfassungstext zu ändern.

Es ist durchaus verständlich, daß die Verfassungsänderung erst als letztes Mittel in Erwägung gezogen wird, wenn die verfassungsrechtlich zulässigen Möglichkeiten der Regelung durch einfaches Gesetz ausgeschöpft sind. Bei Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG gibt es solche Möglichkeiten von vornherein nicht. Die Versuche, dem Grundrecht des Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG nachträglich Begrenzungen hinzuzufügen, sind bisher durchweg rechtsdogmatisch ohne Überzeugung geblieben. Darüber hinaus gilt die Warnung Otto Kirchheimers, die nun ebenfalls schon fast zwanzig Jahre zurückliegt: „Es liegt eine ernste Gefahr darin, daß Augenblicksinteressen und vergängliche Zweckmäßigkeitserwägungen, die das Asylrecht beschneiden, für innere, zur Institution des Asyls unzertrennlich gehörende und ihre Unvollkommenheiten wesenhaft bedingende Schranken gehalten werden: das sind sie nur, wenn man sie dazu macht."[8]

Das starke Ansteigen der Asylbewerberzahlen im Jahr 1980 hat nun aber nicht nur Maßnahmen zur Beschleunigung des Anerkennungsverfahrens in Gang gesetzt, sondern auch zu der Frage Anlaß gegeben, ob die verfassungsrechtliche Garantie des Asylrechts aufrechterhalten werden kann. Die Hektik der politischen Szene und der journalistischen Berichterstattung drang bis in die wissenschaftliche Themenbehandlung. Einer der besten Kenner der Materie kam zu dem Ergebnis: „Die Asylrechtsgarantie ist in ihrer bestehenden Form nicht aufrechtzuerhalten und führt zunehmend zum Versagen der Rechtsordnung in diesem Bereich."[9] Doch sowohl in der wissenschaftlichen Literatur als auch in der Politik setzte sich, wie schon erwähnt, zunächst die Auffassung durch, daß von einer Abschaffung oder Änderung des Asylrechts nach Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG vorerst abgesehen werden sollte.

Wer ist ein politisch Verfolgter?

Immer wieder ist in der politischen Diskussion über die Reform des Asylrechts ebenso wie in der wissenschaftlichen Literatur darauf hingewiesen worden, daß die eigentliche Grundproblematik des deutschen Asylrechts darin liegt, daß Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG den Begriff des politisch Verfolgten nicht definiert. Aber dieser Satz ist nicht die einzige Textstelle, an der das Grundgesetz einen unbestimmten Rechtsbegriff verwendet. Selbst so fundamentale Begriffe wie Demokratie und Rechtsstaat sind im Grundgesetz nicht definiert worden, so daß es eine permanente Aufgabe von Rechtsprechung und Rechtslehre bleibt, ihren Wesensgehalt zu erkennen und in den zur Entscheidung anstehenden Fällen so zu konkretisieren, daß die Entscheidung mit dem Grundgesetz vereinbar ist[10].

Zur Bewältigung dieser Aufgabe haben Literatur und Rechtsprechung stereotype Formeln entwickelt, die einerseits eine gewisse Rechtssicherheit gewährleisten, andererseits aber auch dem Vorwurf der Starrheit, Lebensfremdheit und bürokratischen Schematisierung ausgesetzt sind. Das gilt vor allem für die von der Rechtsprechung geforderten Nachweise für die „begründete Furcht vor politischer Verfolgung", die letztlich an die Stelle des Begriffs „politische Verfolgung" in Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG getreten ist, weil sonst nur derjenige als Asylberechtigter anerkannt werden könnte, der aus einem Gefängnis oder Gefangenentransport entflohen ist.

Aber angesichts der zahlreichen Fehlentwicklungen, die sich in den ersten Jahren nach Inkrafttreten des Ausländergesetzes ergeben hatten, muß es als bedeutsamer Fortschritt gewertet werden, daß § 28 AuslG nicht mehr als eine Art Hilfsdefinition des politisch Verfolgten angesehen wird. Die Vorschrift ist insofern irreführend, als sie den Eindruck erweckt, Asyl werde auch auf Grund der Flüchtlingskonvention von 1951 gewährt[11]. Das bezweckt § 28 AuslG keineswegs. Er gibt nur zu erkennen, daß diejenigen Personen, die unter die Definition der Flüchtlingskonvention fallen – begründete Furcht vor Verfolgung wegen Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe, politischer Überzeugung –, als politisch Verfolgte im Sinn von Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG anzusehen sind. Er läßt aber keinen Zweifel daran, daß darüber hinaus auch andere Personen, die nicht unter die Definition der Flüchtlingskonvention fallen, politisch Verfolgte im Sinn von Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG sein können.

Eine bedeutsame Entwicklung ist bezüglich einer anderen Grundfrage zu verzeichnen. Sie betrifft die Zurechenbarkeit der Verfolgungsmaßnahmen zum Staat. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Erkenntnis, daß der Begriff des politisch Verfolgten weiter geht als derjenige des politischen Straftäters. Bei der politischen Verfolgung steht nicht der Täter oder seine Tat im Vordergrund, sondern die Reaktion des Staates auf das Verhalten des einzelnen. Die ältere Literatur war in diesem Punkt besonders strikt: „Verfolgung bedeutet, daß von

einem staatlichen Organ ein Verfahren gegen den Flüchtling eingeleitet worden sein muß. Die Verfolgung durch Privatpersonen genügt nicht, um eine Verfolgung im Sinne des Grundgesetzes bejahen zu können."[12]

In der neueren Rechtsprechung und Rechtslehre hat sich dagegen die Erkenntnis durchgesetzt, daß die politische Verfolgung nicht nur durch die Anwendung von Strafgesetzen betrieben werden kann, sondern daß sie unter bestimmten Voraussetzungen auch von nichtstaatlichen Organen, wie z. B. die in einem Einparteienstaat herrschende Partei, ausgehen kann[13]. Der Umfang dessen, was dem Staat mittelbar zuzuordnen ist, mag je nach der Verfassungswirklichkeit variieren, läßt sich aber im Einzelfall verhältnismäßig einfach bestimmen. Will man vorsichtig formulieren, so könnte man sagen, daß es sich bei der Verfolgung stets um eine solche durch Staatsorgane oder mit dem Staat identifizierbare Gruppen handeln muß.

Die starre Haltung, die nur staatliche Maßnahmen als politische Verfolgung gelten ließ, ist aufgegeben worden. Zunächst wurde anerkannt, daß dann, wenn die staatlichen Organe nicht bereit sind, den einzelnen vor den Verfolgungen Privater zu schützen, eine echte politische Verfolgung im Sinn von Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG anzunehmen ist. Damit wird praktisch der Tatbestand einer „Verfolgung durch Unterlassung" gebildet. Später erklärte dann das Bundesverwaltungsgericht noch zusätzlich: „Es sind Fälle der Verfolgung denkbar, die zwar nicht vom Staate selbst ausgehen, auch von diesem bewußt nicht geduldet werden, aber in denen aus anderen Gründen der Staat nicht den notwendigen Schutz gewähren kann."[14]

In der Rechtslehre ist von „mittelbar staatlicher Verfolgung" gesprochen worden[15]. So besteht Einmütigkeit darüber, daß eine asylrechtlich relevante Verfolgung auch dann vorliegt, wenn der Staat entweder nicht willens oder nicht in der Lage ist, den Betroffenen ausreichenden Schutz gegen Übergriffe privater Organisationen, Personengruppen oder Einzelpersonen zu gewähren.

Fehlende Schutzbereitschaft wird rechtlich nicht anders behandelt als fehlende Schutzfähigkeit des Herkunftslandes. Dabei kann die fehlende staatliche Schutzbereitschaft ihren Ausdruck sowohl im positiven Tun als auch im Unterlassen finden. Den Hauptfall hierfür stellen die aus Libanon geflüchteten Palästinenser dar, die dort von einzelnen Organisationen terrorisiert werden, ohne vom Staat Hilfe zu erhalten.

Subjektive Betroffenheit

Aus der Formulierung von Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG hat die Rechtsprechung ferner gefolgert, daß der Asylbewerber begründete Furcht vor Maßnahmen haben muß, die sich gegen ihn richten. Diese Überlegung ist in der Rechtslehre unter dem Schlagwort „Problem der subjektiven Betroffenheit"[16] erörtert worden. Die

allgemeine Unzufriedenheit mit einem politischen Regime genügt nicht, um die begründete Furcht vor Maßnahmen glaubhaft zu machen, wie dies im Anerkennungsverfahren gefordert wird.

Andererseits sind nicht weniger als vier der in der Flüchtlingskonvention genannten fünf Verfolgungsgründe, die nach der Rechtsprechung auch für die Asylberechtigung gemäß Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG maßgebend sind, echte Gruppenverfolgungsgründe: Rasse, Religion, Nationalität, bestimmte soziale Gruppe. Es wäre lebensfremd, hier neben dem Nachweis der Zugehörigkeit zu einer verfolgten Gruppe noch den Nachweis der individuellen Betroffenheit zu fordern.

In der Bundesrepublik Deutschland ist dieses Problem wiederholt aufgetaucht, in besonders spektakulärer Weise Ende der siebziger Jahre bei den Anhängern der Ahmadyya-Glaubensgemeinschaft, die aus Pakistan geflüchtet sind. Die Grundzüge der einschlägigen Rechtsprechung sind wie folgt zusammengefaßt worden:

„Richten sich die staatlichen Verfolgungsmaßnahmen unmittelbar gegen die Rasse, Religionszugehörigkeit, Nationalität oder soziale Gruppe des Asylsuchenden, so sind sie ohne weiteres politischer Natur. Eine besondere Affinität oder ein besonderes Engagement des verfolgten Gruppenmitgliedes für seine Gruppe – ein besonderes Betroffensein – ist nicht erforderlich. Richtet sich die staatliche Maßnahme nicht unmittelbar gegen die Rasse, Religion, Nationalität oder soziale Gruppenzugehörigkeit, sondern dient vorrangig anderen legitimen Zwecken, so vermag nur die individuelle Auswirkung der Maßnahme auf den Asylsuchenden politische Verfolgung zu begründen. Praktische Relevanz entfaltet diese Fallkonstellation vor allem bei der Bestrafung wegen Wehrdienstverweigerung. Die entsprechende Strafnorm und die verhängte Strafe dienen hier dem für sich gesehen rechtsstaatlich unbedenklichen Zweck, die Beachtung der jedem souveränen Staat zustehenden allgemeinen Wehrpflicht zu sichern."[17]

In den Umkreis der subjektiven Betroffenheit gehört auch die Frage, ob bei der Nachprüfung der „guten Gründe" für die Furcht vor politischer Verfolgung auch die zeitliche Dimension eine Rolle spielt. In der Rechtsprechung hatte sich die Auffassung durchgesetzt, dem Asylsuchenden müsse noch im Zeitpunkt der letzten gerichtlichen Tatsachenentscheidung eine politische Verfolgung drohen. Diese Auffassung ist zwar, wie das Bundesverfassungsgericht erklärt hat, verfassungsrechtlich grundsätzlich nicht zu beanstanden. Sie läßt aber außer acht, daß „einem Asylbewerber, der bereits einmal politisch verfolgt war, die Rückkehr nur zugemutet werden kann, wenn eine Wiederholung der Verfolgungsmaßnahme mit hinreichender Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen ist."[18]

In dieselbe Richtung geht die Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts vom 31. März 1981[19]. Zwar wurde auch dort der Grundsatz bestätigt, daß der maßgebliche Zeitpunkt für die Beurteilung der Frage, ob dem Asylsuchenden asylerhebliche politische Maßnahmen drohen, entsprechend den allgemeinen Regeln für verwaltungsgerichtliche Verpflichtungsklagen der Zeitpunkt der letzten gerichtlichen Tatsachenentscheidung ist. Jedoch dürfe sich die Prüfung nicht darauf beschränken, die Lage im maßgeblichen Zeitpunkt wie in einer Momentauf-

nahme festzuhalten und allein auf das abzustellen, was gegenwärtig geschieht oder als unmittelbar bevorstehend erkennbar ist. Denn eines asylrechtlichen Schutzes bedürfe auch, „wer auf Grund der in diesem Zeitpunkt im Heimatstaat herrschenden politischen Verhältnisse mit gegen ihn gerichteten asylerheblichen Maßnahmen *in absehbarer Zeit* ernsthaft rechnen" müsse.

Die Vielzahl der Situationen, in denen eine begründete Furcht vor politischer Verfolgung entstehen kann, läßt es nicht zu, eine einfache Formel zu finden, mit deren Hilfe die Erfüllung des Tatbestandsmerkmals „politische Verfolgung" in Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG nachgeprüft werden kann. Auch bei Anwendung der Vollidentitäts-These des Bundesverwaltungsgerichts müssen die Voraussetzungen für die Asylgewährung in jedem Einzelfall gesondert nachgeprüft werden. Die einzige Verallgemeinerung ist die Rechtsfigur des „besonnenen Bewohners", den die Rechtsprechung seit Jahrzehnten verwendet hat, um zu vermeiden, daß die Asylberechtigung schon dann ausgesprochen wird, wenn sich beim normalen Gesetzesvollzug Härten ergeben, wie sie auch im Rechtsstaat unvermeidbar sind, der Betroffene aber aus rein subjektiven Gründen darin eine politische Verfolgung sieht.

In gewissem Sinn wird damit das Rechtsstaatsprinzip, wie es im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland verankert ist, als Beurteilungsmaßstab verwendet. Jedoch ist es keineswegs so, daß das Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge oder die Verwaltungsgerichte einfach die Länder der Welt nach diesem Maßstab in zwei Kategorien einteilen und Asylbewerber aus den Staaten der einen Kategorie, die als Rechtsstaaten eingestuft worden sind, von vornherein ablehnen. Vielmehr wird jeder Einzelfall, ganz gleich aus welchem Land der Asylbewerber kommt, individuell überprüft.

Für die Rechtswissenschaft bedeutet das, daß sie unermüdlich auf die Grundprinzipien hinweisen muß, die bei der Handhabung der grundgesetzlichen Asylrechtsverbürgung beachtet werden müssen. Für die Praxis scheint das auf den ersten Blick lästig und wenig hilfreich; denn die Umsetzung der allgemein und abstrakt formulierten Prinzipien in konkrete Einzelentscheidungen ist auf dem Gebiet des Asylrechts noch schwieriger als in allen anderen Bereichen, setzt sie doch das Wissen über komplizierte Vorgänge und Zusammenhänge in entfernten Ländern und oft auch über größere historische Zeiträume hinweg voraus.

Beschleunigung des Asylverfahrens?

An dieser Komplexität scheiterten bisher alle Bemühungen um die Verkürzung des Asylverfahrens, und es ist deshalb verständlich, daß die Experten skeptisch sind, wenn etwa verkündet wird, die durch das Asylverfahrensgesetz erstrebten Reformen hätten zum Ziel, die trotz mehrerer Beschleunigungsversuche noch

immer bei durchschnittlich fünf Jahren liegende Verfahrensdauer auf 18 Monate zu verkürzen[20].

Die Verkürzung der Verfahrensdauer war bereits das Ziel des Ersten Beschleunigungsgesetzes[21], dem wenig mehr als zwei Jahre später das Zweite folgte[22], das in der Hektik des Frühsommers 1980 entstanden war. Eine drastische Beschleunigung des Asylverfahrens versprach sich der Gesetzgeber insbesondere davon, daß nicht mehr ein Anerkennungsausschuß entscheidet, sondern ein Bediensteter des Bundesamtes für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge, der allerdings nicht an Weisungen gebunden ist.

Jede ablehnende Entscheidung wird der zuständigen Ausländerbehörde zugeleitet, die ihrerseits die Zustellung an den Antragsteller durchführt. Dadurch soll die Ausländerbehörde in die Lage versetzt werden, alsbald aufenthaltsbeendende Maßnahmen zu treffen. Die Rechtsgrundlage hierfür schafft § 5 des Zweiten Beschleunigungsgesetzes, der jedoch eine Ausreisefrist von mindestens einem Monat nach der Zustellung der Entscheidung vorschreibt. Die gesamte Bestimmung des § 5 ist vom Bayerischen VGH mit Beschluß vom 20. August 1981[23] ausdrücklich für verfassungsmäßig erklärt worden, nachdem vorher das VG Schleswig Zweifel an der Verfassungsmäßigkeit geäußert hatte.

Das Bundesverfassungsgericht hatte bereits vor dem Bayerischen VGH entschieden, daß die Ausweisung eines Asylbewerbers vor der rechtskräftigen Ablehnung verfassungswidrig wäre; denn andernfalls „hätte das spätere Urteil unabhängig von seinem Inhalt nur noch die Bedeutung des prozessualen Abschlusses des anhängigen Verfahrens. Die darin liegende Verkürzung des gesetzlich vorgesehenen Rechtsschutzes gegen ablehnende Entscheidungen des Bundesamtes stellt eine Verletzung von Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG dar."[24]

Demgemäß kann § 5 des Zweiten Beschleunigungsgesetzes nur dahin ausgelegt werden, daß er die Ausländerbehörde ermächtigt, aufenthaltsbeendende Maßnahmen vorzubereiten, die dann wirksam werden, wenn der ablehnende Bescheid des Bundesamtes für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge rechtskräftig geworden ist. Die vor diesem Zeitpunkt auf § 5 des Zweiten Beschleunigungsgesetzes gestützten Maßnahmen gelten als „aufschiebend bedingt" durch die Unanfechtbarkeit einer negativen Asylentscheidung sowie der Abschiebungsandrohung selbst[25].

In der Literatur ist bezweifelt worden, ob das Zweite Beschleunigungsgesetz dazu beigetragen hat, den Zustrom von Asylbewerbern zu mindern. Darüber hinaus sind die einzelnen Regelungen auch in rechtlicher Hinsicht als „nicht bedenkenfrei" bezeichnet worden[26]. Aus dem Kreis der Verwaltungsrichter waren auch Bedenken gegen die Zweckmäßigkeit des Gesetzes zu hören. In der Tagespresse wurde berichtet, ein Verwaltungsrichter habe geäußert, wenn der Bundestag noch ein derartiges Beschleunigungsgesetz beschlösse, käme die gesamte Verwaltungsgerichtsbarkeit zum Stillstand.

Aber die Verfahrensbeschleunigung bleibt weiterhin das Hauptziel der Reform-

bestrebungen. Den Stellungnahmen zu den beiden konkreten Reformvorhaben, dem Gesetzentwurf des Bundesrats zur Änderung des Zweiten Beschleunigungsgesetzes vom 10. März 1981 und dem Entwurf eines Asylverfahrensgesetzes, der am 7. Oktober 1981 eingebracht worden ist[27], soll hier nicht vorgegriffen werden. In der Literatur sind gegen diese Reformvorschläge bereits erhebliche Bedenken angemeldet worden. Ein Mitglied des Rechtsausschusses des Deutschen Bundestags erklärte, die Rechtsschutzmöglichkeiten des Asylbewerbers würden durch den Entwurf des Bundesrats „auf ein kaum noch zu unterschreitendes Mindestmaß herabgesetzt"[28].

Ein erfahrener Praktiker meinte, zwar sei der Ausgangspunkt des Reformvorhabens, nämlich „die Erfolglosigkeit der bisherigen gesetzgeberischen Maßnahmen, die zwar zu geringer Entlastung des Bundesamts, jedoch trotz Dezentralisierung zu kaum zu bewältigender Überlastung der Verwaltungsgerichte geführt haben", richtig, doch müsse festgestellt werden: „Die in Rede stehenden Verfahrensregelungen sind erfolglose Änderungsversuche an Symptomen." Der Dritten Änderungsnovelle werde kein anderes Schicksal beschieden sein als dasjenige der beiden ersten, nämlich die absolute Erfolglosigkeit. „Weit schlimmer aber ist, daß mit diesen gesetzgeberischen Maßnahmen das geltende Verfassungsrecht des Asyls in bedenklicher Weise manipuliert, nahezu ausgehöhlt wird."[29]

Andere Kritiker sprechen zwar den Einzelregelungen die Praktikabilität nicht ab, betonen aber dennoch, daß damit die Grundprobleme des Asylrechts nicht gelöst werden können, da diese „über das Verfahrensrecht hinausgehende Maßnahmen" verlangten[30]. Auf solchen Erwägungen beruht der Entwurf des Asylverfahrensgesetzes, der die gesamte Materie aus dem Ausländergesetz herausnehmen und in 41 Paragraphen gesondert regeln will. Bei der ersten Lesung dieses Gesetzentwurfs am 22. Oktober 1981 sind immerhin Gemeinsamkeiten in der Beurteilung der gesamten Problemlage seitens der verschiedenen Meinungsgruppen herausgearbeitet worden. Dabei ist das Asylrecht als „Ausdruck der politischen Kultur unseres Volkes" bezeichnet worden (Abg. Schöfberger). Bundesjustizminister Schmude erklärte während der Debatte: „Die Möglichkeiten, das Asylverfahren durch Änderungen des Prozeßrechts zu beschleunigen, sind beschränkt."[31]

In ersten Stellungnahmen haben führende Experten den Entwurf begrüßt. Dabei wurde besonders hervorgehoben, daß der Entwurf auf eine Dezentralisierung des Anerkennungsverfahrens ebenso verzichtet wie auf die Vorschaltung eines Vorverfahrens mit Filterwirkung. Ferner wurde begrüßt, daß das Bundesamt wieder eindeutig zur Anhörung des Antragstellers verpflichtet werden soll und daß die aufenthaltsrechtliche Stellung des Asylsuchenden klarer geregelt ist[32]. In bezug auf die Maßnahmen zur Straffung des Verfahrens ist jedoch auch Skepsis geäußert worden[33].

Asylrechtsmißbrauch

Vor allem wird eingewendet, daß die lange Verfahrensdauer in der Regel nicht von den Gerichten und den wahrhaft politisch Verfolgten verursacht wird, sondern in erster Linie in denjenigen Fällen zu beobachten ist, in denen sich Ausländer völlig unbegründet auf Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG berufen, um auf diese Weise einen möglichst langen Aufenthalt in der Bundesrepublik Deutschland zu erreichen. In Rechtsprechung und Literatur ist dieses Problem unter der Bezeichnung „Asylrechtsmißbrauch" erörtert worden. In Wirklichkeit handelt es sich um unbegründete Asylanträge.

Die Verwendung des Ausdrucks „Asylrechtsmißbrauch" ist gerade vom verfassungsrechtlichen Standpunkt aus gesehen nicht unbedenklich. Der Mißbrauch eines Grundrechts hat im Verfassungsrecht eine spezifische Bedeutung. Die Folgen eines Grundrechtsmißbrauchs regelt ausschließlich Art. 18 GG. Wenn die in diesem Artikel aufgezählten Grundrechte zum Kampf gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung mißbraucht werden, so können sie verwirkt werden. Das Grundrecht auf Asyl zählt hierzu. Dazu erklärt Art. 18 GG in seinem letzten Satz: „Die Verwirkung und ihr Ausmaß werden durch das Bundesverfassungsgericht ausgesprochen." Dieses Verfahren ist aber nicht gemeint, wenn vom Asylrechtsmißbrauch gesprochen wird. Vielmehr geht es in diesem Zusammenhang nur um die unbegründeten Asylanträge. Bei ihnen wird nicht das Asyl mißbraucht, sondern allenfalls das rechtsstaatliche Verfahren in der Bundesrepublik Deutschland.

Das alles könnte in der wissenschaftlichen Erörterung als Streit um Worte unbeachtet bleiben, wenn nicht der Mißbrauchstatbestand als Grundlage für tiefgreifende Reformen des Anerkennungsverfahrens verwendet würde. Immer wieder ist versucht worden, die rechtsmißbräuchlichen oder zumindest die „offensichtlich rechtsmißbräuchlichen" Asylanträge der Entscheidung durch das Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge zu entziehen und in einem vereinfachten Verfahren entweder schon an der Grenze oder durch die Ausländerbehörde, bei der sich der Asylbewerber gemeldet hat, zurückweisen zu lassen[34]. Hiergegen hat die Rechtslehre beharrlich protestiert, und schließlich hat sich diese Haltung auch in der Rechtsprechung durchgesetzt. Ausgehend von der allgemeinen Erkenntnis, daß „die verfassungsrechtliche Gewährleistung der Grundrechte auch im jeweiligen Verfahrensrecht Geltung verlangt", erklärte das Bundesverfassungsgericht in seinem Beschluß vom 14. November 1979: „Diesem Grundsatz gemäß muß auch das Grundrecht des Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG dort auf die Verfahrensgestaltung Einfluß haben, wo es um das grundgesetzlich garantierte Recht des Betroffenen auf politisches Asyl geht."[35]

In einem späteren Urteil prägte es den Leitsatz: „Der Gesetzgeber ist seiner Aufgabe, eine dem Grundrecht auf Asyl angemessene Verfahrensregelung zu

treffen, durch Einführung eines Anerkennungsverfahrens nachgekommen. Angesichts dieser Rechtslage läßt es sich mit Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG in Verbindung mit dem Rechtsstaatsprinzip nicht vereinbaren, daß die Ausländerbehörden vor Durchführung des Anerkennungsverfahrens aufenthaltsbeendende Maßnahmen gegen Asylsuchende ergreifen und dabei Asylbegehren als offensichtlich rechtsmißbräuchlich außer acht lassen."[36] Ausdrücklich wies es in diesem Zusammenhang eine entgegenstehende ständige Rechtsprechung des Hessischen VGH zurück.

Der Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 25. Februar 1981 entspricht dem, was in der Rechtslehre längst gefordert worden ist. Aber in bezug auf eine Sonderproblematik, nämlich diejenige der nach rechtskräftigem Abschluß eines Asylverfahrens erneut gestellten Asylanträge, der sogenannten Wiederholungsanträge, sind in der Rechtslehre Bedenken erhoben worden, weil auf diesem Wege der Asylbewerber einen zeitlich unbegrenzten Aufenthalt im Bundesgebiet bei „lebensbegleitender Gerichtskontrolle" erlangen könne[37].

Das Bundesverfassungsgericht korrigierte diesen Eindruck ein wenig in dem Dreierausschuß-Beschluß vom 30. Juni 1981, in dem erklärt wird, das Bundesverfassungsgericht habe mit seiner Entscheidung vom 25. Februar 1981 „nur über Ausgangsverfahren zu befinden gehabt, in denen die Beschwerdeführer erstmals um Asyl nachgesucht hatten"[38].

Zwar wird in diesem Beschluß nicht eindeutig gesagt, daß die Ausländerbehörden über einen Wiederholungsantrag entscheiden können, doch ist in der Literatur geschlossen worden, daß hier das Bundesverfassungsgericht jedenfalls Grenzen für das Bleiberecht nach Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG aufgezeigt habe. Man wird dem soeben zitierten Autor[39] darin zustimmen müssen, daß das Ergebnis zwar vom praktischen Standpunkt überzeugt, aber nach der gegenwärtigen Verfassungs- und Rechtslage nicht zweifelsfrei begründet ist.

Das Unbehagen an der Tatsache, daß die Flut der unbegründeten Asylanträge mit den gegenwärtig geltenden Rechtsnormen offenbar nicht bewältigt werden kann, wird in allen rechtswissenschaftlichen Analysen der gegenwärtigen Situation deutlich. Aber auch die zur Zeit erörterten Reformvorhaben begegnen einer in dieselbe Richtung zielenden Skepsis. Es wird gefordert, „nochmals zu prüfen, ob es nicht möglich ist, bei eindeutig aussichtslosen Asylanträgen zu einem zügigeren Verfahrensabschluß zu gelangen. Der Gesetzgeber sollte jedenfalls die Entlastung des Asylverfahrens nicht weiterhin fast ausschließlich den flankierenden Maßnahmen der Exekutive überlassen."[40] Im Klartext heißt das, daß die Probleme, die durch die große Zahl von unbegründeten Asylanträgen entstehen, auch nicht durch die Verwendung des Begriffs des Asylrechtsmißbrauchs gelöst werden können.

So scheint es, als stünden im Augenblick Rechtslehre und Rechtsprechung in gleicher Weise ratlos vor einem Problem, das die deutsche Öffentlichkeit in zunehmendem Maße beunruhigt. Das Problem selbst soll nicht verharmlost

werden, obwohl auch zu bedenken ist, daß selbst die bisher größte Zahl von Asylanträgen in einem Jahr, nämlich etwa 107000 im Jahr 1980, nur knapp 2,4 Prozent der gesamten Ausländerbevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland ausmacht.

Es ist eine Tatsache, daß die Verwaltungsgerichtsbarkeit bis hinauf zum Bundesverwaltungsgericht durch die Bearbeitung von Asylsachen aufs höchste belastet worden ist, so daß die Frage berechtigt erscheint, ob sie dadurch nicht in ihrer Gesamtheit Schaden leidet. Vor allem aber hat das starke Ansteigen der Asylbewerberzahlen im Jahr 1980, dem 1981 nur ein relativ geringfügiger Rückgang folgte, starke Befürchtungen über künftige Entwicklungen ausgelöst. Wenn in einem Jahr 100000 kommen, so können es in einem anderen Jahr 500000 oder sogar eine Million sein.

Niemand kann diese Angst widerlegen. Mit dem allgemeinen Sprichwort, die Angst sei ein schlechter Ratgeber bei politischen Entscheidungen, ist nicht viel gewonnen. Der Gesetzgeber muß Vorsorge für die Zukunft treffen. Bezüglich der Erfolgsaussichten von Maßnahmen, durch die weltweite Flüchtlingsbewegungen gesteuert oder gedrosselt werden sollen, herrscht große Unklarheit. Sicher ist nur, daß alle einschlägigen Maßnahmen, wie z. B. die Verweigerung der Arbeitserlaubnis im ersten Aufenthaltsjahr, die wahren Asylberechtigten viel härter trifft als die sogenannten Scheinasylanten, die ja stets aus einer Situation kommen, die noch wesentlich schlechter ist als diejenige eines Fürsorgeempfängers in der Bundesrepublik Deuschland.

So erscheint der wiederholt von maßgeblicher politischer Seite geäußerte Vorschlag, das Flüchtlingsproblem in Zusammenhang mit der Bekämpfung der Armut in der ganzen Welt zu sehen, durchaus plausibel. Aber abgesehen davon, daß die Realisierung auch dieses Vorschlags zweifelhaft ist und jedenfalls viel Zeit in Anspruch nehmen würde, werden dadurch die Rechtsprobleme nicht gelöst. Allenfalls könnte die Zahl der unbegründeten Asylanträge reduziert werden. Ob das durch flankierende Maßnahmen so rasch geschehen kann, daß die gegenwärtige Überlastung der Verwaltungsgerichtsbarkeit in absehbarer Zeit abgebaut werden kann, erscheint fraglich.

Auf der anderen Seite steht die Überlegung, daß Probleme des Verwaltungsverfahrens und der Verwaltungsgerichtsbarkeit nicht leichthin durch die Preisgabe eines Grundrechts gelöst werden sollten. Einigkeit besteht darin, daß die Aushöhlung des Grundrechts des Art. 16 Abs. 2 GG durch einfache Gesetze, Verordnungen oder gar Verwaltungsrichtlinien ohne Änderung des Grundgesetztextes nicht in Frage kommt. Andererseits besteht gegenwärtig bei allen politischen Kräften in der Bundesrepublik Deutschland noch wenig Neigung, das Grundgesetz zu ändern, zumal klar ist, daß eine Änderung in der Form, daß der Begriff des politisch Verfolgten klarer umrissen wird, so gut wie sinnlos ist.

Übrig bliebe daher nur die Streichung des gesamten Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG.

Aber auf das Asylrecht, eines der ältesten Rechte der Menschheit, will niemand ganz verzichten. Niemand weiß, ob er nicht selbst einmal in die Lage kommt, es von anderen zu erbitten. Die Verankerung des Asylrechts in einem einfachen Gesetz, die Schaffung eines „kleinen Asylrechts", erscheint daher durchaus verlockend. Solange aber die Bundesrepublik Deutschland eine weltweite Anziehungskraft ausübt, wird das Problem der unbegründeten Asylanträge auch bei einfacher gesetzlicher Regelung des Asylrechts bestehen bleiben. Die Rechtsweggarantie des Art. 19 Abs. 4 GG gilt nach durchaus herrschender Lehre nicht nur für Grundrechte, sondern auch für Rechte, die nur in einfachen Gesetzen verankert sind. Deshalb ist zu fragen, ob die verfahrensrechtlichen Vorteile, die durch eine Streichung des Art. 16 Abs. 2 Satz 2 GG erreicht werden könnten, den hohen Preis des Verlustes eines Grundrechts wert sind.

Alle diese Fragen werden gegenwärtig nicht nur in Fachkreisen erörtert. Daß die Rechtswissenschaft an der Diskussion beteiligt bleiben muß, obwohl die jetzt anstehenden Entscheidungen politischer Natur sind, steht außer Zweifel. Die Rechtswissenschaft kann für sich in Anspruch nehmen, daß sie nicht unvorbereitet in die neue Diskussionsrunde eintritt. Seit Inkrafttreten des Grundgesetzes sind die Probleme, unabhängig von der Zahl der Asylanträge, erörtert worden. Auch die Aufnahme von Vorschriften über das Anerkennungsverfahren in das Ausländergesetz von 1965 ist einer Anregung aus Kreisen der Wissenschaft zu verdanken. Allerdings war auch damals die Mobilisierung politischer Kräfte erforderlich. Insofern bietet die Entwicklung des Asylrechts in den letzten zwanzig Jahren ein gutes Beispiel für das Zusammenwirken von Wissenschaft, Praxis und Politik. Das mag zu einem gewissen Optimismus berechtigen. Aber noch kann niemand behaupten, eine dauerhafte Lösung des Problems der unbegründeten Asylanträge gefunden zu haben.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Chr. Gusy, Asylrecht und Asylverfahren in der Bundesrepublik Deutschland (Königstein 1980) 51ff.; O. Kimminich, Asylrecht (Berlin 1968) 71ff.; H.-I. v. Pollern, Das moderne Asylrecht (Berlin 1980) 267ff; ders., Asylrecht im deutschen Recht, in: Hb. d. Asylrechts, hrsg. v. W. G. Beitz u. M. Wollenschläger (Baden-Baden 1980) 191.

[2] O. Kimminich, Der internationale Rechtsstatus des Flüchtlings (Köln 1962) 374ff.

[3] Ders., Völkerrecht und Verfassung in der deutschen Asylpraxis, in: JIR 1970, 296ff.

[4] Ders., Zur Theorie der immanenten Schranken des Asylrechts, in: JZ 1965, 739ff.

[5] Ders., Neue Erkenntnisse im Asylrecht, in: DÖV 1976, 87ff.

[6] BVerwGE 49, 202. [7] Beschluß vom 26. 5. 1970, BVerfGE 28, 261.

[8] O. Kirchheimer, Politische Justiz (Neuwied 1965) 564.

[9] W. Kanein, Die Asylrechtsgarantie, in: NJW 1980, 1988.

[10] Vgl. O. Kimminich, Der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat der Bundesrepublik Deutschland, in: Politische Systeme in Deutschland, hrsg. v. Göttinger Arbeitskreis (Berlin 1980) 7ff.

[11] Deutscher Text in BGBl. 1953 II, 560.
[12] H. Grützner, Auslieferungsverbot und Asylrecht, in: Neumann-Nipperdey-Scheuner, Die Grundrechte, Bd. 2 (Berlin [2]1968) 601.
[13] Vgl. K. Schaeffer, Asylberechtigung (Köln 1980) 77ff.
[14] Urteil des BVerwG v. 1. 6. 1965, I C 118.62.
[15] O. Kimminich, Asylrecht, 82. [16] Schaeffer, a. a. O. 29. [17] Ebd. 29f.
[18] Beschluß des BVerfG v. 2. 7. 1980, BVerfGE 54, 361.
[19] Urteil des BVerwG v. 31. 3. 1981, DVBl. 1981, 1096.
[20] Vgl. die Debatten im Dt. Bundestag, 9. Wahlperiode, 31. Sitzung v. 9. 4. 1981, S. 1606f.; 59. Sitzung v. 22. 10. 1981, S. 3413f.
[21] Vom 25. 7. 1978, BGBl. 1978 I, 1108. [22] Vom 16. 8. 1980, BGBl. 1980 I, 1437.
[23] BayVBl. 1981, 722f. [24] Beschluß des BVerfG v. 25. 2. 1981, BVerfGE 56, 244.
[25] Beschluß des Bayerischen VGH vom 20. 8. 1981, BayVBl. 1981, 723.
[26] So F. E. Schnapp, Lösung der Asylproblematik durch Verfahrensbeschleunigung?, in: NJW 1980, 2610.
[27] BT-Drucksache 9/221, 875. [28] G. Fischer, in: Sozialdem. Pressed., 36. Jg., Nr. 28, 1.
[29] W. Kanein, Gedanken zur Asylrechtsreform, in: ZAR 1981, 38.
[30] M. Pagenkopf, Asylrecht und Asylbewerberflut, in: DÖV 1981, 906.
[31] Dt. Bundestag, 9. Wahlperiode, 59. Sitzung v. 22. 10. 1981, 3413f.
[32] J. Henkel, Zum Entwurf eines Gesetzes über das Asylverfahren, in: ZAR 1981, 85ff.
[33] K. Hailbronner, Zur Reform des Asylverfahrensrechts, in: ZAR 1981, 96.
[34] Vgl. J. Schilling, Grenzrichter gegen Asylmißbrauch, in: DÖV 1980, 39ff.
[35] BVerfGE 52, 407. [36] Beschluß des BVerfG v. 25. 2. 1981, BVerfGE 56, 216.
[37] Pagenkopf, a. a. O. 905. [38] DÖV 1981, 711. [39] Pagenkopf, a. a. O. 905. [40] J. Henkel, a. a. O. 95.

Herman de Bruin – Hermann-Josef Heinz

Laßt die Kirche im Dorf

Zur Situation des kirchlichen Lebens im ländlichen Raum

Wer sich mit der Situation des kirchlichen Lebens im ländlichen Milieu befaßt, braucht nicht weit in die Entwicklungsgeschichte des ländlichen Raums zurückzugehen, um zu entdecken, wie eng kirchliches und dörfliches Leben in der Vergangenheit aufeinander bezogen waren und welche zentrale Rolle die Kirche im Dorf einnahm.

Heute spricht vieles dafür, daß die Lebensbedingungen und Lebensformen auf dem Land sich stark geändert haben. Schon im Jahr 1951 sagte ein Landpfarrer auf der Limburger Diözesansynode: „Die rasche Verstädterung des Landes ist wie ein lawinenhafter Wettersturz gekommen. Presse, Kino, Radio, Auto, Mode, Amüsement, Sport, Tanz usw. tragen in immer neuen Wellen städtische Denkart und Lebensart auf das Land und zerstören den dörflichen Geist." Diese gesellschaftliche Entwicklung hat dem äußeren Anschein nach keinen großen Einfluß auf das wahrnehmbare kirchliche Leben ausgeübt: Die Kinder werden noch getauft, sie gehen noch zur Erstkommunion und zur Firmung, die meisten Ehen werden kirchlich geschlossen und auch der sonntägliche Kirchgang gehört noch zur Selbstverständlichkeit vieler Dorfbewohner.

Dieser Eindruck ist bei einer näheren Überprüfung nicht aufrechtzuerhalten: Im Raum Westerwald gingen im Jahr 1969 die Katholiken sonntags noch zu 67 % zur Kirche; im Jahr 1979 betrug die Kirchbesuchsquote nur noch 38 %. Die sonntägliche Kirchbesuchsfrequenz hat also innerhalb von zehn Jahren um 43 % abgenommen.

Nicht nur der Rückgang des Kirchbesuchs, sondern auch sonstige Veränderungen in der kirchlich-religiösen Praxis, wie die Abnahme der Häufigkeit der Taufen und Trauungen, waren für das Bistum Limburg ein Anlaß, diesen Symptomen auf den Grund zu gehen. So wurden in vier Dörfern des Westerwalds, die in etwa repräsentativ für das bisher traditionell katholische Milieu sind, eine Meinungsbefragung durchgeführt[1]. Das Ziel dieser Befragung war einerseits die Gewinnung von Erkenntnissen über die Gründe des veränderten kirchlichen Verhaltens auf dem Land und andererseits zugleich eine Aktivierung der Rolle der Kirche im ländlichen Raum. Es ging also bei dieser Untersuchung nicht nur um die Erarbeitung wissenschaftlicher Theorien, sondern vor allem um den Versuch, bestimmte Erkenntnisse vor Ort pastoral umzusetzen.

Die Untersuchung beschränkt sich aufgrund des gesteckten Ziels nicht nur auf die Gewinnung von Erkenntnissen über das äußere kirchliche Verhalten; denn eine solche Kenntnis hätte noch keine Einsicht in die Begründung dieses Verhaltens ermöglicht. Die Grundfrage der gesamten Untersuchung ist vielmehr: Wie ist die Beziehung der betroffenen Personen zur Religion insgesamt? Damit ist die Fragestellung viel extensiver angelegt als lediglich nach dem Verhältnis zur Kirche. Auswertung und Darstellung der Untersuchungsergebnisse erfolgen nach vier Aspekten von Religion: Transzendenzerfahrung, sittliches Ordnungsgefüge, Gemeinschaft und Kult.

Untersuchungsergebnisse im Kontext von vier Aspekten von Religion

1. *Religion als Erfahrung von Transzendenz*

Die Frage nach Religion wird aktuell, wenn der Mensch Grenzerfahrungen macht, die nicht auf subjektiver Unfähigkeit, sondern auf objektiven Grenzen menschlichen Seins beruhen. Die wohl entscheidendste Grenzerfahrung ist der Tod. Hier stellt sich sehr konkret die Frage, ob es über diese Grenze hinaus etwas gibt, an das ein Mensch sich wenden kann, um diese Erfahrung zu bewältigen. Gibt es eine Dimension menschlicher Existenz, die es Menschen ermöglicht, die eigene schmerzhaft erfahrene Begrenztheit zu transzendieren?

Eine Antwort auf diese Frage gibt die Religion, indem sie von Transzendenz spricht, die in der Chiffre Gott gefaßt wird. Gott ist das absolute Sein ohne Begrenzung, von dem Grenzerfahrungen einen letzten Sinn erhalten.

Wie sind nun Einstellung und Verhältnis der in der Untersuchung befragten Personen zur Transzendenz bzw. zu Gott? Die Aussagen zum Gottesverständnis wecken den Eindruck, daß bei jüngeren Personen unter 40 Jahren eine Art Deismus an die Stelle des Theismus getreten ist: Für sie gibt es zwar einen Gott, der die Welt erschaffen, diese aber sich selbst überlassen hat. Dagegen sind die Befragten über 40 Jahre überwiegend der Meinung, daß Gott diese Welt nicht nur geschaffen hat, sondern sie auch erhält.

Es scheint zunächst widersprüchlich, wenn die Angehörigen aller Altersgruppen behaupten, daß der Mensch in irgendeiner Form Religion braucht. Hier besteht ein Konsens zwischen alt und jung. Auch junge Menschen haben schon die Erfahrung gemacht, daß die Menschen Situationen wie Hochzeit, Geburt, Krankheit, Tod, Einsamkeit usw. kaum allein bewältigen können. Darum sind sie genau wie ältere Menschen der Meinung, daß es die wichtigste Aufgabe der Kirche bzw. der Pfarrgemeinde ist, bei Hochzeit, Geburt und Tod anwesend zu sein. Dieser scheinbare Widerspruch zwischen dem deistischen Gottesverständnis und der Aussage, daß der Mensch Religion braucht, kann vielleicht dadurch aufgehoben werden, daß die Vorstellung der jungen Menschen über Religion diffus ist.

Welche Bedeutung hat Gott für das alltägliche Leben derer, die ein solches Gottesverständnis haben? Mit Hilfe mehrerer Fragen wurde versucht, eine Antwort auf diese grundlegende Frage zu erhalten.

Zunächst wurde die Frage gestellt, wovon das Leben letztlich abhängt. 70 % der jungen Menschen (unter 25 Jahren) antworten, daß das Leben von eigenen Entscheidungen abhängt; nur 28 % akzeptieren eine göttliche Fügung. Bei älteren Menschen sind diese Zahlen genau umgekehrt: Sie sind zu mehr als 60 % der Meinung, daß das Leben von einer göttlichen Fügung gelenkt wird. In diesem Zusammenhang ist es verständlich, daß 50 % der jungen Menschen bis 25 Jahren nie oder selten beten. Ähnlich sieht es aus bei den Befragten zwischen 26 und 40 Jahren, also bei den jüngeren Eltern. 90 % der Befragten über 55 Jahre geben dagegen an, daß sie öfters oder täglich beten. Bei jüngeren Menschen unter 40 Jahren spielt die Transzendenz also im alltäglichen Leben nur eine geringe Rolle.

Die Frage nach den Kernwahrheiten des Glaubens betreffen das inhaltliche Verständnis von Transzendenz. Die zentralen Aussagen des christlichen Glaubens wie die Gottheit und Auferstehung Jesu Christi, die Erlösung durch Christus sowie das Leben nach dem Tod werden ebenfalls von jüngeren Menschen in bedeutend geringerem Maß angenommen als von älteren Menschen. Der Verlust an Glaubenssubstanz ist vor allem wahrzunehmen bei Befragten unter 40 Jahren.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Transzendenz sowie die Inhalte der christlichen Religion zunehmend an Bedeutung verlieren. Auch ein noch relativ hoher Kirchbesuch am Sonntag kann darüber nicht hinwegtäuschen. Religion wird vor allem verstanden als eine Hilfe, Kontingenzen wie Tod, Krankheit, Einsamkeit, Katastrophen usw. zu bewältigen. Damit ist Religion „an der Grenze" des Lebens und des Alltags angesiedelt.

2. *Der sittliche Aspekt von Religion*

Wenn Menschen an ein höchstes Sein glauben, dann drängt sich die Frage auf, welche Konsequenzen sich daraus für das Leben ergeben. Ein konkreter Katalog von sittlichen Forderungen, die auf einem theonomen Gottesverständnis basieren, ist in Form der Zehn Gebote überliefert. Sie stellen ein Orientierungsgefüge dar, innerhalb dessen die Menschen in Verantwortung vor Gott ihr Leben individuell und sozial gestalten sollen. Inwiefern hat das deistische Verständnis von Transzendenz – vor allem bei den jüngeren Befragten – Konsequenzen für das Verständnis von der ordnenden Funktion der Religion?

Fast die Hälfte der jüngeren Befragten sagen, daß es keinen Zusammenhang gibt zwischen den Übeln unserer Zeit und der Tatsache, daß die Menschen immer weniger religiös leben. Diese Aussage impliziert indirekt eine Verneinung der ordnenden Kraft der Religion für den einzelnen Menschen und für die Gesellschaft. Von den Befragten über 40 Jahre sind dagegen 70 % der Meinung, daß es einen solchen Zusammenhang gibt.

Gestützt wird dieses Ergebnis auch durch die Tatsache, daß der überwiegende Teil der jüngeren Befragten die Meinung vertritt, daß die christliche Lehre keine Verpflichtung zum gesellschaftlichen Engagement und zur gesellschaftlichen Orientierung impliziert. Ältere Menschen dagegen bejahen eine höhere Verbindlichkeit der christlichen Religion für das individuelle und gesellschaftliche Leben.

In diesem Zusammenhang wurde den Befragten ein Katalog mit 23 Werten vorgelegt, mit der Bitte, diese Werte nach ihrer Bedeutung für das persönliche und soziale Leben zu gewichten. Dieser Katalog enthielt auch eine Reihe von kirchlich-religiösen Werten wie eine gute Beziehung zu Gott, eine gute Beziehung zur Kirche und der Kontakt zur Pfarrgemeinde. Für Menschen über 40 Jahre haben diese kirchlich-religiösen Werte eine sehr hohe Bedeutung. Von den jüngeren Befragten werden diese Werte überwiegend am Ende des Katalogs eingestuft. Konsequenterweise wurde auf eine entsprechende Frage von dieser Personengruppe geantwortet, daß wichtige Entscheidungen im Leben getroffen werden, ohne zu überlegen, ob Gott sie billigt.

Dem diffusen Religions- und Gottesverständnis entspricht eine ebenso große Unklarheit darüber, ob man einmal vor Gott das Leben auf Erden zu verantworten hat.

3. *Der Gemeinschaftsaspekt von Religion*

Obwohl die Notwendigkeit der Transzendenz in Grenzsituationen des Lebens erfahren werden kann, ist Religion nicht nur ein Produkt subjektiv-individuellen Bemühens. Religion stellt ein System von Erfahrungen und Erkenntnissen dar, die dem einzelnen Menschen durch Tradition innerhalb einer Institution vermittelt werden müssen. Ebenso können die Werte und die sie schützenden Normen, die sich aus der sittlichen Dimension der Religion ergeben, nicht im luftleeren Raum schweben. Werte und Normen bedürfen der Gemeinschaft bzw. der Institution, die dem einzelnen Menschen und den einzelnen Gruppen sagt, was sinnvoll oder sinnlos ist. Außerdem sanktioniert sie die Einhaltung dieser Normen. Ohne Gemeinschaft würden Werte als Sinninhalte der Willkür des einzelnen ausgeliefert und als solche aufhören zu existieren.

Wie erleben die befragten Personen diesen Gemeinschaftsaspekt der Religion in der Kirche und wie nehmen sie an dieser Gemeinschaft teil? Auf die Frage, ob Kirche in dieser Gesellschaft überhaupt Aufgaben hat, antworten ca. 90 % aller Befragten zustimmend. Bei dieser noch unverbindlichen Aussage besteht ein Konsens zwischen alten und jungen Menschen.

Wie ist aber die Einstellung der verschiedenen Altersgruppen gegenüber der konkret verfaßten Kirche? Der verwendete Fragebogen enthielt eine größere Anzahl von Fragen, mit denen die Einstellung zur konkret verfaßten Kirche gemessen wurde. Aus der Kombination dieser Fragen wurde ein Einstellungs-Index für die jeweiligen Altersgruppen erarbeitet.

Bei ca. 70 % der Befragten über 40 Jahre ist eine sehr positive Einstellung zur Kirche festzustellen. Die 26- bis 40jährigen sind nur noch zu etwa 40 % positiv eingestellt. Lediglich ca. 20 % der jungen Menschen bis 25 Jahre haben eine ausgesprochen positive Einstellung zur Kirche geäußert. Von dieser Altersgruppe stehen etwa 40 % der konkret verfaßten Kirche als Religionsgemeinschaft negativ gegenüber.

Aufgrund der Antworten auf einige andere Fragen wird die negative Einstellung zur Kirche vor allem bei jüngeren Menschen bestätigt. So ist z. B. ein Drittel dieser Altersgruppe der Meinung, daß es für sie keinen Schaden bedeuten würde, wenn es überhaupt keine Kirche gäbe. Ganz anderer Meinung sind hier die älteren Menschen. Für ca. 70 % von ihnen ist die Kirche immer noch die nützlichste Einrichtung in unserer Gesellschaft. Dies meinen aber nur noch 6 % der jüngeren Altersgruppe.

Auf die provokative Vorgabe, daß die Kirche hoffnungslos veraltet ist, reagieren von den Befragten bis 25 Jahre nur 20 % ablehnend, während wiederum ca. 70 % der älteren Menschen eine solche Aussage über die Kirche nicht akzeptieren. Die noch härtere Provokation in der Behauptung, daß die Kirche nur Oberflächlichkeit, Heuchelei, Vorurteil und Intoleranz darstellt, wird von den jüngeren Jahrgängen immerhin zu 40 % ganz oder teilweise bejaht.

Aus der Untersuchung geht hervor, daß ca. 70 % der Menschen über 55 Jahre sagen, daß sie sich stets an die Lehren der Kirche gebunden fühlen; bei den Befragten der mittleren Generation sind es noch 23 % und bei den jüngeren Jahrgängen unter 25 Jahren sind es nur 7 %. So wird es verständlich, daß auch nur die Hälfte der Befragten unter 40 Jahren die Kernwahrheiten des christlichen Glaubens wie Gottheit und Auferstehung Jesu Christi akzeptieren.

Weitere Fragen wollten die Bereitschaft zur Beteiligung am Leben der kirchlichen Gemeinschaft ermitteln. Von fast 50 % der jungen Menschen unter 25 Jahren wird eine solche Beteiligung abgelehnt, und zwar mit der Begründung, daß sie wenig Interesse an der Gemeinschaft haben. Mit zunehmendem Alter nimmt das Interesse zu. Bei einer abschließenden Frage nach der jeweils persönlichen Bindung an die Pfarrgemeinde antworten fast 50 % der jüngsten Altersgruppe, daß sie nur noch eine ganz lose oder überhaupt keine Bindung mehr zu ihr haben; bei Personen zwischen 25 und 40 Jahren sind es 30 %, bei den 41- bis 55jährigen 13 % und bei den über 55jährigen 11 %, die aussagen, nur eine ganz lose oder gar keine Beziehung zur Pfarrgemeinde zu haben.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Bindung an Kirche und Pfarrgemeinde bei jüngeren Menschen in zunehmendem Maß abgelehnt wird und abnimmt. Die kirchlich-religiöse Sozialisation wird dadurch immer stärker in Frage gestellt.

4. *Die Teilnahme an der Kultgemeinschaft*

Wenn Menschen in einer Beziehung zu Gott stehen, dann müssen sie auch Formen entwickeln, die es ihnen ermöglichen, einen Zugang zu diesem Gott zu finden. Dieser Zugang wird im Kult, d. h. im Gottesdienst eröffnet. Der Kult ist die Aktualisierung der Beziehung der Menschen zu Gott in bestimmten Formen und Riten. Ohne diese Praxis verliert der einzelne auf die Dauer seine Verbindung mit Gott. Sein Bild von Gott verdünnt sich, bis dieses Bild in die Subjektivität des einzelnen aufgelöst wird. Darum nimmt der Kult in allen Religionen einen sehr zentralen Platz ein. Wichtig ist es deshalb, der Frage nachzugehen, inwiefern die Befragten die Kultgemeinschaft innerlich mitvollziehen oder der Kultgemeinschaft fernbleiben.

Im traditionell katholischen ländlichen Raum kann man feststellen, daß auch junge Menschen noch in der überwiegenden Mehrheit am Gottesdienst teilnehmen. Von ihnen sagen 47%, daß sie alle paar Wochen zum Gottesdienst gehen. Auf die Frage nach ihrer früheren Praxis antworten sie, daß sie früher zu 85% wöchentlich zur Kirche gingen. Hier ist deutlich ein Abnahmeprozeß festzustellen. Bei der Altersgruppe von 26 bis 40 Jahren sind die Zahlen ähnlich. Daraus ergibt sich wiederum die Frage nach der kirchlich-religiösen Sozialisation der Kinder.

Diejenigen, die nur unregelmäßig oder gar nicht mehr am Gottesdienst teilnehmen, begründen ihr Verhalten damit, daß man auch ohne Kirche christlich leben könne. Die großen Feste der Kirche haben für sie weitgehend eine emotionale Bedeutung, insofern sie Anlaß sind für ein schönes Familienfest oder Zeit für Erholung bieten. Für die über 40jährigen sind die kirchlichen Feste vor allem eine Feier der Heilstaten Gottes inmitten der Gemeinde.

Zusammenfassend gilt, daß Kult als Beziehungsform der Gemeinschaft zum Göttlichen vor allem jungen Menschen zunehmend fremd wird. Daraus ergibt sich die Frage, inwiefern die religiöse Praxis, vor allem der jüngeren Menschen, sich immer mehr reduziert auf rein emotionale und nur subjektiv bedingte Äußerungen, die – privatisiert und losgelöst von der Religionsgemeinschaft – lediglich eine kurze Zeit tragen können.

Ursachen der veränderten religiös-kirchlichen Situation auf dem Land

Die Ergebnisse der Umfrage deuten darauf hin, daß die Funktion von Religion und Kirche im ländlichen Raum einen tiefgreifenden Wandel erfahren hat. Bei der Erforschung dieses Wandels wurde von der Überlegung ausgegangen, daß sich Veränderungen im gesellschaftlichen Leben auch auf das religiös-kirchliche Verhalten auswirken. Um diesem komplexen Zusammenhang auf die Spur zu kommen, wurden zusätzlich zur ersten Untersuchung 22 Pfarrer im ländlichen Gebiet

des Westerwalds anhand eines Fragenkataloges interviewt. Die Pfarrgemeinderatsvorsitzenden dieses Gebiets erhielten auf postalischem Weg ebenfalls den gleichen Fragebogen[2].

Drei Themenkomplexe standen im Mittelpunkt dieser Befragung: 1. Die Einschätzung und Interpretation der Strukturveränderungen im ländlichen Raum und die damit zusammenhängenden Verhaltensänderungen, 2. die Darstellung der Gesellungsformen im dörflichen Leben, 3. die Einschätzung und Interpretation der gegenwärtigen religiös-kirchlichen Situation auf dem Land.

1. *Veränderung von Kontakten und Bindungen im ländlichen Bereich*

Unter dem Stichwort der Modernisierung des ländlichen Lebens wurden in den letzten zwei Jahrzehnten eingreifende Strukturveränderungen im ländlichen Raum vorgenommen, die sich vorwiegend mit dem Begriff „Zentralisierung" charakterisieren lassen[3]. Viele kleine Schulen, kommunale Verwaltungen, Standesämter, Poststellen und Versorgungseinrichtungen, die ehemals die Infrastruktur der Dorfgemeinden bildeten, wurden zugunsten leistungsfähiger Einrichtungen in sogenannte zentrale Orte verlagert. Neben den zweifellos nicht zu unterschätzenden Vorteilen dieser Entwicklung ergaben sich eine Reihe von negativen Konsequenzen für den dörflichen Lebensraum[4].

Durch den Kompetenzverlust des Dorfes ist ein gewisser Identitätsschwund festzustellen, der sich etwa darin ausdrückt, daß Kinder, die in zentralen Schulsystemen unterrichtet werden, zunehmend den inneren Bezug zur Dorfgemeinschaft verlieren. Auch die Tatsache, daß viele Ortsbürgermeister im Zug der Zentralisierung ihre Funktion verloren, hatte zur Folge, daß die politische Identifikation des Bürgers mit seinem Dorf abnahm. Da immer mehr kleine „Tante-Emma-Läden" aufgrund eines hohen Konkurrenzdrucks schließen mußten, verlor das Dorf wichtige Kontaktzentren. Diese Strukturveränderungen hatten eine Verdünnung innerdörflicher Kontakte zur Folge. Durch die Verlagerung von Einrichtungen des öffentlichen Lebens aus den Dörfern in zentralere Orte hat sich auch die affektive Beziehung der Bewohner zu ihrem Dorf verändert. Schule, Bürgermeisteramt, das Lebensmittelgeschäft waren Orte der Begegnung. Hier machten die Menschen immer wiederkehrende Erfahrungen, die ihren Lebensraum wesentlich mitkonstituierten.

Neben diesen mehr strukturell bedingten Veränderungen im dörflichen Lebenskontext wurden in den Interviews zwei weitere Stichworte genannt, die vor allen Dingen die Bewußtseinsveränderung der Menschen im ländlichen Bereich betreffen: materieller Wohlstand und der Medienkonsum.

So wurde berichtet, daß durch den gestiegenen materiellen Wohlstand Formen der sozialen Abgrenzung sich entwickelten, in denen die Unabhängigkeit des einzelnen demonstriert wird. Die Unmittelbarkeit der Kontakte früherer Zeiten, die sich aufgrund von wirtschaftlichen Zwangslagen ergaben, wurde abgelöst

durch gefilterte formalisierte Kontakte. An die Stelle von sozialen Zwangskontakten traten Bindungen nach Wahl, die den eigenen privaten Interessen entsprachen. Diese Entwicklung wurde von den Befragten anhand konkreter Einzelphänomene mehrfach bestätigt. So wurde beispielsweise gesagt: „Als es an den Türen noch keine Schellen gab, war alles noch gut; man kannte sich." Die Tatsache, daß an vielen Häusern in den Dörfern in den letzten Jahrzehnten Klingeln angebracht wurden, ist ein technisches Indiz für die Veränderung von Kontaktstrukturen. Durch die Installierung einer Schelle bzw. einer Sprechanlage wird dokumentiert, wo das Privatleben beginnt.

Nach Auffassung der Befragten hat auch der Medienkonsum das Zusammenleben der Bewohner im Dorf einschneidend verändert. Die Zeit, die früher zu abendlichen Gesprächen im Kreis von Verwandten und Nachbarn oder Freunden genutzt wurde, wird heute häufig durch das Fernsehschauen ausgefüllt.

Diesen Formen der Kontaktminderung stehen auf der anderen Seite Bemühungen gegenüber, Kontakt- und Kommunikationsebenen zu entwickeln, die den privaten Interessen und Bedürfnissen entsprechen. Viele Befragte berichteten, daß in den letzten Jahrzehnten das Vereinsleben in den Dörfern stark zugenommen hat. Eine besondere Rolle spielen in dieser Entwicklung offensichtlich die Sportvereine, die oft neben Gesangs- und Feuerwehrvereinen am mitgliedsstärksten sind. Die Vereine eröffnen ihren Mitgliedern soziale Kontakte, die auf der Basis von Interesse und Neigung freiwillig eingegangen werden können und damit den differenzierten Kontaktwünschen vieler Dorfbewohner heute entsprechen. Die Vielfalt der Vereine in vielen Dörfern ist ein Indiz dafür, daß sich der Sozialraum Dorf in den letzten Jahrzehnten stark differenziert und damit seinen früheren integrativen Charakter verloren hat.

2. *Vorherrschende Werteinstellungen im ländlichen Bereich*

Das Leben der ländlichen Bevölkerung in größeren Lebenskontexten, vorwiegend verursacht durch die höhere Mobilität, und auch die bereits beschriebene Zentralisierung hatten eine Konfrontierung mit städtischen Bewußtseinskategorien und Verhaltensweisen zur Folge, die die eigenen Lebensformen relativierten. Fast alle Befragten bestätigten, daß die Menschen auf dem Land versuchen, städtisches Leben zu imitieren. Im Konsum- und Freizeitverhalten ist dies am deutlichsten abzulesen.

Der Prozeß der Übernahme von städtischen Verhaltensstandards wurde gefördert durch ein schwach ausgeprägtes ländliches Selbstbewußtsein. Menschen mit einem geschwächten Selbstbewußtsein orientieren sich im Denken und Handeln stark an ihrer Außenwelt. Sie neigen dazu, sich außengelenkt zu verhalten. Diese Außenlenkung geschieht vor allem durch die Stereotypen der Mode, der Gewohnheit und der Werbung, die die Landbevölkerung durch die Medien und durch die Kontakte mit dem städtischen Leben erreichen.

Fast alle Befragten waren sich darin einig, daß für die ländliche Bevölkerung von heute die materiellen Werte im Leben an der ersten Stelle des Wertkatalogs stehen. Die Ausgestaltung des „privaten Lebensraums", das eigene Haus, die komfortable Wohnungseinrichtung und das Auto als Voraussetzung für Mobilität sind Ausdruck der Tendenz, sich im privaten Bereich zu verwirklichen. Um diesem Ziel näherzukommen, nehmen die Menschen auf dem Land große Anstrengungen auf sich. Durch Nebentätigkeiten versuchen sie, finanzielle Mittel zu erschließen, um ihre materiellen Ziele möglichst schnell zu erreichen.

An zweiter Stelle der Lebenswerte wurde von den Befragten die Familie genannt. Die Familie ist der primäre Lebensraum der Menschen und bedarf deshalb einer besonderen Sorge. Darin drückt sich eine gewisse Zentrierung des Lebens der ländlichen Bevölkerung um den privaten Bereich aus, was im übrigen durch die Redewendung unterstrichen wird, daß gerade junge Familien „für sich" sein möchten.

Inwieweit hier eine Verschiebung der Werteinstellungen gegenüber früheren Zeiten vorliegt, läßt sich nicht exakt bestimmen, da hierfür eine vergleichende Analyse notwendig wäre. Wahrscheinlich sind soziale Werteinstellungen, die in früheren Zeiten mehr oder weniger zwangsläufig durch die Umstände Vorrang hatten, zugunsten von Werten zurückgetreten, die eher im privaten Bereich angesiedelt sind.

3. *Zur Einschätzung der kirchlichen Praxis*

Der sonntägliche Besuch des Gottesdienstes als Ausdruck einer religiös-kirchlichen Einstellung resultiert nicht nur aus einer persönlich individuellen Entscheidung, sondern ist auch als ein bestimmtes Sozialverhalten zu begreifen, in dem bestimmte allgemein gesellschaftliche Voraussetzungen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen. Der soziale Ort des Gottesdienstbesuchs in früheren dörflichen Zusammenhängen war eingebettet in einen sehr stark strukturierten Lebensrhythmus, in dem der Sonntag als Tag des Herrn eine beherrschende Stellung einnahm. Die Abnahme des Kirchenbesuchs im katholisch-ländlichen Gebiet des Westerwalds ist deshalb im Kontext der bisherigen Überlegungen zu betrachten.

Die meisten Befragten interpretierten den Rückgang des Kirchenbesuchs als einen „Reifungsprozeß zur freien Entscheidung", konstatierten in diesem Zusammenhang aber auch eine „geistige Orientierungslosigkeit" bzw. eine „geistige Nivellierung". Stellt man diese Erklärungsversuche in einen Zusammenhang, so wird deutlich, daß der Kirchenbesuch nicht mehr der Kontrolle des sozialen Verhaltens im Dorf, sondern der freien Disponibilität unterliegt.

Das Stichwort „Nivellierung" deutet darauf hin, daß der Kirchenbesuch mit anderen Aktivitäten auf eine gleiche Stufe gestellt wird. Er hat keine Priorität mehr vor anderen Veranstaltungen, die zur gleichen Zeit angeboten werden. Insofern kann man Nivellierung deuten als eine Gleichgültigkeit, indem der Gottesdienst-

besuch eine gleiche Gültigkeit wie die Veranstaltungen im Freizeitbereich erhält. Der Gottesdienstbesuch ist eine Form der Freizeitgestaltung unter vielen anderen. Der Sonntagmorgen ist nicht mehr primär die Zeit, die man für die „Kirche" reserviert, sondern innerhalb der Woche ein Freiraum, in dem man sich den eigenen Interessen und Bedürfnissen widmen kann. Der Gang zum Gottesdienst setzt deshalb heute mehr oder weniger eine bewußte Entscheidung unter Abwägung sonstiger Möglichkeiten der Ausgestaltung dieser freien Zeit voraus.

Während früher die öffentliche Meinung im dörflichen Kontext dem Gottesdienstbesuch „förderlich war", ist heute eher eine gegenläufige Tendenz wahrzunehmen. In den prägenden Milieus von Schule und Arbeitsplatz wird Kirche oftmals als ein Hort des Konservativen und Rückständigen dargestellt, von dem man sich als fortschrittsbewußter und aufgeklärter Mensch emanzipieren sollte. Zu dieser Emanzipation gehört es dann auch, daß man nicht mehr an den „Versammlungen" der Kirche teilnimmt.

Diese Gründe können sicherlich den Rückgang des Kirchenbesuchs nicht allein erklären. Auch innerkirchliche Faktoren können im Einzelfall Menschen davon abhalten, am Gottesdienst teilzunehmen.

Nicht alles, was im Bereich des kirchlich-religiösen Lebens in den Dörfern sich in den letzten Jahrzehnten geändert hat, ist durch die genannten sozio-kulturellen Veränderungen im Zusammenleben der Menschen zu erklären. Dies wäre sicherlich ein zu kurzschlüssiges Interpretationsergebnis der dargelegten Untersuchungen. Glaube ist nicht nur Überbau der materiellen und sozialen Lebensbedingungen. Andererseits wäre eine rein theologisch-abstrakte Betrachtungsweise des Wandels der religiös-kirchlichen Situation auch für die Überlegungen, wie eine Landpastoral aussehen könnte, wenig hilfreich. Beide Aspekte müßten miteinander vermittelt werden. Andeutungsweise wird dies in den folgenden Überlegungen zu einer Landpastoral versucht.

Fragmente einer Landpastoral

Pastoral muß alle Lebenssituationen, von denen das Selbstverständnis der Menschen geprägt wird, aufgreifen und zu deuten versuchen. Heil und Erlösung sollen den Menschen in ihrer konkreten Existenz vermittelt werden. Von diesem Verständnis von Pastoral ausgehend muß nun gezeigt werden, in welche Richtung eine ländliche Pastoral[5] für die Zukunft entwickelt werden könnte. Drei Aspekte der pastoralen Arbeit, die in einem engen Zusammenhang stehen, bedürfen einer besonderen Beachtung: die Entwicklung eines ländlichen Lebensstils, die Verlebendigung alter Werte, Hilfe beim Aufbau und der Festigung neuer Kontaktstrukturen auf dem Land. Im Rahmen dieses Aufsatzes können dazu nur einige Stichworte genannt werden.

1. *Zur Entwicklung eines neuen ländlichen Lebensstils beitragen*

In den bisherigen Untersuchungen und Überlegungen ist deutlich geworden, daß die überkommene dörfliche Lebensweise oft nicht mehr trägt. Wie soll aber eine neue dörfliche Lebensweise aussehen?

Sicherlich kann nicht einfach ein städtischer Lebensstil in die ländlichen Gebiete importiert werden und an die Stelle des alten dörflichen Lebens treten. Es wäre aber auch unvertretbar, das Leben im ländlichen Raum von allen urbanen Einflüssen abzuschirmen. Die Menschen, die in ländlichen Gebieten wohnen, brauchen einen genuinen Lebensstil, der den äußeren strukturellen Bedingungen entspricht. Es ist eine Aufgabe der Pastoral, dazu Impulse zu geben und konkrete Hilfen zu bieten; denn Lebensstil und Lebenssinn lassen sich nicht trennen. Beide lassen sich entwickeln auf der Basis spezifischer Merkmale des ländlichen Raums, wie Überschaubarkeit, Ruhe und Naturverbundenheit.

Das Leben in einem überschaubaren Lebensraum bietet den Menschen die Chance, nicht nur konstante Sozialbeziehungen aufzubauen, sondern sich auch aktiv an der Gestaltung dieses Lebensraums zu beteiligen. Man kann versuchen, diesen Lebensraum zu ändern, ihn neu zu gestalten oder umzugestalten. Das Gewicht, das der einzelne Mensch in einem überschaubaren Sozialgebilde hat, ist wesentlich größer als in einer großen Masse, die letztlich „von außen" gesteuert werden muß, damit kein Chaos entsteht. Überschaubarkeit ermöglicht den Menschen, sich zu orientieren und zurechtzufinden.

Der ländliche Raum bietet den Menschen auch die Möglichkeit der Ruhe, zunächst in dem Sinne, daß sie nicht Tag und Nacht den vielfältigen Formen von Lärm ausgesetzt sind. Ruhe ist eine Voraussetzung dafür, die Umwelt, in der man lebt, intensiv wahrzunehmen.

Die Beschäftigung mit der Natur und die Beobachtung der Lebensrhythmen in den natürlichen Abläufen hat nicht nur eine ungeheure pädagogische Bedeutung, sondern macht den Menschen auch die Grenze und Möglichkeiten ihres eigenen Lebens sehr bewußt.

Es scheint notwendig, diese spezifischen Möglichkeiten des ländlichen Raums den Menschen, die hier leben, wieder bewußtzumachen. In dieser Weise ist die Entwicklung eines neuen Selbstbewußtseins zu fördern; denn zu sehr ist in den letzten Jahrzehnten die Identität der Bevölkerung auf dem Land durch die Überflutung mit städtischen Lebensformen und Verhaltensweisen geschwächt worden.

2. *Alte Werte neu betonen*

Wenn die Kirche im dörflichen Leben in Zukunft ihrem kirchlichen und gesellschaftlichen Auftrag gerecht werden will, muß sie wissen, welche Werte für das Leben des einzelnen und für das Leben der dörflichen Gemeinschaft unverzichtbar sind. Zur Entwicklung eines neuen Lebensstils auf dem Land gehören

neben mehr strukturellen Voraussetzungen wie die Überschaubarkeit, Naturverbundenheit und Ruhe auch Werte wie Toleranz und Freiheit. Gerade in Sozialgebilden, die sich über Jahrhunderte hin kaum geändert haben, können menschliche Beziehungen aufgrund eines Mangels an Flexibilität erstarren.

In der Vergangenheit war allzuoft spürbar, daß durch Zwang und übertriebene soziale Kontrolle individuelle Verhaltensweisen, die von der allgemeinen gesellschaftlichen Norm abgewichen sind, diskriminiert wurden. Das Wort „Dorfterror" bezeichnete solche Reaktionen. Freiheit und Toleranz sind aber auch deshalb heute besonders wichtig, weil in unseren Dörfern durch Zuzug und Neuansiedlung viele Menschen leben, die ganz andere Traditionen einbringen als die Altbürger. Wenn diese Menschen einander verstehen sollen, kann dies nur gelingen, wenn man sich tolerant begegnet. Gesellschaftliches Leben im Dorf kann deshalb in Zukunft nicht mehr uniform sein, sondern muß eine Vielfalt von Überzeugungen und Verhaltensweisen zulassen, ohne daß dadurch eine allgemeine Verunsicherung entsteht.

Das Leben in einem überschaubaren Raum wird immer wieder gestört durch Konflikte und Mißtrauen der Menschen untereinander. Viele Menschen erwarten von der Kirche, daß sie sich für einen brüderlichen Umgang der Menschen untereinander einsetzt und den Dienst der Versöhnung in Konfliktsituationen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Sippenverbänden, zwischen Einheimischen und Neubürgern wie auch zwischen Vereinen leistet.

Eine wesentliche Aufgabe einer Landpastoral ist es ferner, übertriebenen Privatisierungstendenzen entgegenzuwirken und die Notwendigkeit der gemeinsamen Verantwortung aller am Ort für das Leben der Dorfgemeinschaft zu betonen und zu fördern. Zu sehr hat die Zentralisierung im Schulwesen sowie im Bereich der Wirtschaft und Kommunalverwaltung dazu geführt, daß das Bewußtsein der Verantwortung für das Gemeinwohl am Ort geschwächt wurde.

Durch die Pflege bestehender Traditionen kann das Gemeinschaftsbewußtsein im Dorf gestärkt werden. Hierbei geht es sicherlich nicht darum, Traditionen um ihrer selbst willen zu erhalten, sondern ein Bewußtsein dafür zu wecken, daß das Leben in gemeinsamen geschichtlichen Zusammenhängen steht. Es ist wichtig, jungen Menschen erfahrbar zu machen, was die Generationen vor ihnen für wertvoll gehalten haben. Dies ist möglich, wenn man sich mit Traditionen, in denen geschichtliche Erfahrungen nachwirken, ernsthaft auseinandersetzt und die darin liegenden Werte erkennt. Sinnvolle Traditionen schaffen Verbindungen unter den Menschen und fördern das Gemeinschaftsbewußtsein.

Nicht zuletzt ist es Aufgabe einer Landpastoral, die Kernwahrheiten des christlichen Glaubens in der Verkündigung in die Mitte zu stellen. Ein gemeinsamer Glaube stärkt die Gemeinschaft der Menschen, weckt Zuversicht und Vertrauen und ermöglicht eine in Christus begründete Freude.

3. *Alte Kontakte pflegen und neue ermöglichen*

Durch die Verlagerung von Lebensbereichen und Lebensfunktionen aus den Dörfern sind bisherige Kontaktstrukturen geschwächt worden, vor allem dort, wo es keinen Ortsbürgermeister, keinen Lehrer, keinen Pfarrer, aber auch kein Wirtshaus, keine Einkaufsmöglichkeiten usw. mehr gibt. Es ist deshalb eine Aufgabe der Landpastoral, Ansätze neuer Kontaktstrukturen zu unterstützen und zu fördern. Hier sind vor allem die Kontakte zu Vereinen und Gruppen zu nennen.

Es genügt nicht, die Interessen zwischen Vereinen und Kirchengemeinde abzugrenzen, um Konkurrenzsituationen zu vermeiden. Die Pfarrgemeinden müssen sich aktiv am Vereinsleben beteiligen. Es wird dankbar angenommen, wenn anläßlich von Vereinsjubiläen ein gut gestalteter Festgottesdienst gehalten wird. Zu kirchlichen Festtagen können örtliche Vereine und Gruppen eingeladen werden, Gottesdienste mitzugestalten und bei Pfarrfesten mitzuwirken. Dieses Zusammenwirken setzt gute Kontakte voraus, die in Form eines Vereinsrings institutionalisiert werden können. In einer heutigen Landpastoral wird das Bemühen im Vordergrund stehen müssen, Leben und Glaube wieder enger miteinander zu verzahnen. Nur dann kann Glaube wirklich lebendig bleiben.

Eingangs wurde festgestellt, daß die Untersuchungsergebnisse Impulse und Anregungen für die kirchliche Arbeit im ländlichen Raum geben sollten. In einem erstaunlichen Ausmaß haben sich Pfarrgemeinderäte und synodale Gremien auf Regionsebene in den letzten zwei Jahren mit den Themenkomplexen beschäftigt. Der Wille der Betroffenen, engagiert auf die weitere Entwicklung des ländlichen Raumes Einfluß zu nehmen, war dabei unverkennbar. Vielleicht gehört das „ferngesteuerte Dorf" bald der Vergangenheit an.

ANMERKUNGEN

[1] Die Meinungsumfrage wurde in den sogenannten „Lasterbach-Gemeinden" des Westerwaldkreises durchgeführt. Insgesamt wurden Fragebogen an ca. 1400 Katholiken über 15 Jahre ausgeteilt. Die Rücklaufquote betrug insgesamt 801 Fragebogen. Die befragten Personen sind sowohl nach Alter und Geschlecht als auch nach kirchlicher Praxis für die Gesamtsumme nach Katholiken repräsentativ. Der Fragebogen enthielt 128 Fragen. Sie bezogen sich auf die Einstellung der Katholiken zur Religion und zur Kirche, auf das religiöse Verhalten einzelner Bevölkerungskategorien, auf die kirchliche Praxis, auf die Bindung an Gemeinde und Kirche, auf das Wertgefüge sowie auf die Erwartungen einzelner Bevölkerungsschichten an Gemeinde und Kirche. Veröffentlichung der Ergebnisse: Laßt die Kirche im Dorf! Überlegungen zur Landseelsorge aufgrund einer Meinungsumfrage, hrsg. v. Dezernat Grundseelsorge des Bischöflichen Ordinariats in Limburg [2]1980.

[2] Die Ergebnisse dieser Untersuchung wurden veröffentlicht unter dem Titel: Laßt Land und Leute leben! Gesellschaftliche und kirchliche Aspekte des Lebens im ländlichen Raum, hrsg. v. Dezernat Grundseelsorge des Bischöflichen Ordinariats in Limburg 1981.

[3] Vgl. dazu B. Schäfers u. a., Das Ende des alten Dorfes (Stuttgart 1980).

[4] Auf wichtige Einzelfragen dörflichen Lebens in der Vergangenheit und der heutigen Entwicklung der Dörfer geht der Sammelband ein: Dorfpolitik hrsg. v. H.-G. Wehling (Opladen 1978).

[5] Vgl. dazu Landpastoral. Dienst an den Menschen in Land und Stadt, hrsg. v. J. Wiener u. E. Erharter (Wien 1980).

Alois Müller

Was verspricht der Progressismus?

Ich habe mich anheischig gemacht[1], eine bestimmte Geisteshaltung, die man progressiv nennen kann, gesamthaft als Chance, als verheißungsvoll sowohl für das gesellschaftliche wie für das kirchliche Leben darzustellen. Ich trete also nicht als Richter, sondern als Anwalt auf, aber so, wie ich in diesem Fall die Rolle des Anwalts verstehe: nicht um meine Mandatspartei mit allen Mitteln herauszuschwatzen, sondern um die Parteinahme, die ich selber getroffen habe, möglichst klar verständlich zu machen, in ihrem Gehalt darzustellen, gegen Mißverständnisse zu schützen, aber doch für eine Diskussion greifbar und damit auch angreifbar zu machen. Wenn mir einer sagt: Ich weiß nicht, ob ich konservativ oder progressiv bin, das läßt mich auch kalt, dann antworte ich ihm: Dann sind Sie konservativ; denn in den heutigen Auseinandersetzungen, zumal in der Kirche, weiß ein Vertreter der progressiven Geisteshaltung, daß er dies ist und was das konkret im wesentlichen beinhaltet. Allerdings ist das ein persönliches Selbstverständnis, und nicht jeder, der sich der einen der beiden Geistesfamilien zuzählt, wird darum schon von allen anderen, die dasselbe tun, auch als einer der ihren anerkannt.

Zu dem Selbstverständnis der Parteinahme gehört aber nicht die Behaftung für alle Fehler, die auf der eigenen Seite gemacht werden. Hier ist zunächst eine Unterscheidung nützlich. Es gibt einerseits die Fehler, die progressive bzw. konservative Menschen machen. Ihre Gründe liegen in der Eigenart der jeweiligen Menschen, nicht der jeweiligen Geistesrichtung. Nur schlechte politische Manieren führen dazu, daß man solche persönlichen Fehler eines Menschen aufs Konto der Geisteshaltung schreibt, die er vertritt – etwa: Alle Konservativen sind Grobiane, alle Progressiven sind Primadonnen.

Es gibt aber andererseits „progressive Fehler" und „konservative Fehler", insofern die beiden Geisteshaltungen zu je spezifischen Fehlern eher geneigt machen als zu irgendwelchen anderen oder zu den spezifischen der Gegenpartei. Mit diesen spezifischen Fehlern umzugehen ist bedeutend schwieriger. Einerseits verlangt die Redlichkeit, daß man eine Geisteshaltung wie jedes menschliche Unternehmen nach dem beurteilt, was sie wirklich denkt, will und bewußt tut, nicht nach dem, was auch sie selber als Versagen oder Entartung anerkennen würde. Andererseits sind solche quasi eingebauten oder vorprogrammierten Fehler doch auch zu verantworten, da sie etwas mit dem „Voluntarium in causa" zu tun haben, damit, daß man etwas wenigstens in seiner Ursache gewollt hat. Ja es kann sogar dazu kommen, daß ein Richtungsvertreter gar keinen großen Wert mehr

darauf legt, die spezifischen Fehlformen seiner Einstellung zu vermeiden. Damit schadet er am meisten seiner Geistesfamilie. Trotzdem müssen wir uns in der geistigen Auseinandersetzung darum bemühen, eine Richtung qualitativ nach ihren positiv gewollten Elementen zu beurteilen und das Vorhandensein von Fehlern mehr als quantitatives Problem zu nehmen.

Was bedeutet „Progressismus" und „Konservatismus"?

Die Hauptschwierigkeit bei unserem Thema scheint darin zu bestehen, daß die fraglichen Begriffe nicht genau definierbar sind, bzw. vielfältig verwendet werden. Man könnte daraus den Schluß ziehen, daß man sie überhaupt nicht mehr verwenden sollte, daß sie nur Scheinprobleme schaffen und Scheinlösungen anbieten. Ich kann aber nicht glauben, daß Begriffe, die so sehr die Diskussion beherrschen, reiner Schall und Rauch sind. Sondern man muß einfach ihren Gebrauch genauer analysieren. Dabei muß man sich verschiedener Momente bewußt sein. Ein erstes ist, daß man die Begriffe oft korrelativ versteht: Konservatismus als Gegensatz zu Progressismus und Progressismus als Gegensatz zu Konservatismus; das bringt die Gefahr des Zirkelschlusses mit sich, ja kann die Begriffe entleeren. Zweitens können die Begriffe nicht außerhalb ihres historischen Kontextes verstanden werden, und je nach historischem Kontext mögen sie durchaus verschiedene Bedeutung haben, ohne daß man ihre Anwendung deshalb verwehren dürfte. Dazu kommt drittens, daß die Begriffe bald mehr einen formalen, bald mehr einen materialen Inhalt haben, was ihnen eine je verschiedene Qualität gibt. Endlich ist nicht zu übersehen, daß die Begriffe einem politischen Begriffsfeld zugeordnet sind, das wiederum auf sie zurückwirkt und die Deutung oft verunklärt. Gehen wir gerade von dieser Abgrenzung von anderen Begriffen aus.

Es ist die erste Versuchung, daß man konservativ mit rechts, progressiv mit links gleichsetzt und sich dann wegen dieser Gleichsetzung gegen das eine oder gegen das andere verwahrt. Das Schema *rechts-links* ist eindeutig historisch bedingt und meinte global vor allem: für rechts die Verteidigung bestehender politischer Macht und materieller Privilegien, und für links die Forderung nach politischer und materieller Besserstellung der breiten Volksmassen, der ärmeren Schichten, die an Macht und Besitz in der Gesellschaft keinen Anteil hatten. Diese gesellschafts- und sozialpolitische Prägung des Rechts-Links-Schemas hat sich aber historisch nicht ebenso bewahrheitet für das Schema konservativ-progressiv. Zum Beweis verweise ich bloß auf die Situation etlicher Schweizer Kantone im 19. Jahrhundert, wo die konservativen Vertreter des Landvolkes die demokratischen Volksrechte verfochten und durchsetzten gegen die progressive Eliteminderheit in den Städten. Für dasselbe Phänomen gäbe es noch illustrere Beispiele. Das beweist einfach, daß man

mit dem Adjektiv „konservativ" auch anderes bezeichnen kann als die historische Situation, da sich ein politischer Konservatismus für die Besitz- und Machtprivilegien des Adels, des Patriziats oder des Großbürgertums einsetzte. Das Umgekehrte gilt auch: daß oft und oft der Konservatismus eindeutig rechts im obengenannten Sinn stand.

Auf derselben Linie liegt es, daß das Ideal und Ziel der *Freiheit* historisch nicht in jedem Fall vom Progressismus verwaltet wurde. Es kann ebenso eine konservative Begründung der Freiheit (einzelner oder kleinerer Einheiten) gegenüber der Staatsgewalt geben wie eine progressive Rechtfertigung zentraler Macht gegenüber untergeordneten Einheiten und Individuen. Auch da bietet die Geschichte verschiedenste Belege, so gut wie für das Gegenteil: konservative Rechtfertigung der Macht, progressiver Kampf um Freiheiten und für die Freiheit. Da wir schon bei Begriffsunterscheidungen sind, sollten noch zwei weitere Termini erwähnt werden, welche zur Verwirrung beitragen können: *Revolution* und *Reaktion.* Auch sie verteilen sich nicht parallel auf Progressismus und Konservatismus. Auf sie ist allerdings bei der positiven Begriffsbestimmung zurückzukommen.

Es gelten also nicht von vornherein und immer die Reihen konservativ=rechts =machtorientiert=reaktionär und progressiv=links=freiheitsorientiert=revolutionär. Worauf soll man dann aber das Begriffspaar beziehen, damit es einen verwendbaren und verständlichen Sinn hat? Soll man es streng etymologisch nehmen und jeden konservativ nennen, wenn und soweit er etwas bewahren will, und jeden progressiv, wenn und soweit er einen Fortschritt erstrebt? Auch ein solcher eher schulmeisterlicher Formalismus entspricht nicht dem faktischen Gebrauch der Begriffe. Der Sprachgebrauch zielt aber doch auf etwas Bestimmtes ab, wenn er sich in verschiedensten, durchaus nicht nur politischen Zusammenhängen dieser Ausdrücke bedient. Die Definition, die ich (zunächst) vorschlage, ist gewiß gemacht in der Absicht der Verdeutlichung und Vereinheitlichung des Sprachgebrauchs, also einer Sprachregelung; ich glaube aber damit auch den bestehenden Sprachgebrauch aufzunehmen, im letzten zu respektieren.

Ich möchte mit unserem Begriffspaar eine Einstellung zur Wirklichkeit bezeichnen, die einerseits klar definierbar ist, anderseits je nach Situation sich verschieden auswirken kann. Das mag die gute Folge haben, daß sich zwar mit unseren Adjektiven eine sinnvolle Aussage machen läßt, daß aber nicht jede beliebige materielle Stellungnahme oder formale Haltung mit dem Etikett eines dieser Wörter versehen werden kann, nur weil gelegentlich und aus bestimmten Gründen die konservative bzw. die progressive Einstellung ein entsprechendes Verhalten hervorgebracht hat. Ich füge noch hinzu: Jede der beiden Einstellungen gründet in einem Aspekt der menschlichen Wirklichkeit.

Die konservative Grundeinstellung

Ich meine, die konservative Grundeinstellung gründet in der Konstanz der Wirklichkeit in ihren verschiedensten Faktoren. Es gibt die Konstanz des *Ursprungs* und der *historischen Vergangenheit* im weitesten Sinn. Die Vergangenheit bleibt die Vergangenheit, der Ursprung bleibt der Ursprung, beides sind in sich Konstanten, die sich auf die in Frage stehende Wirklichkeit (etwa ein Staatswesen, eine Kirche, eine Kultur) auswirken. Man kann auch von einer Konstanz sprechen in den *Daseinsstrukturen* der Dinge und des Menschen. Ob man ontologisch von einem unveränderlichen Wesen ausgeht oder nicht, empirisch lassen sich viele Konstanten ausmachen. Analog gibt es die Dauer und Konstanz in den menschlichen *Sozialstrukturen*, angefangen bei den Paar- und Familienbeziehungen bis zu Vorgängen zwischenstaatlicher Politik.

Die konservative Grundeinstellung läßt sich nun definieren als *Wirklichkeitsverhältnis auf der Grundlage der Konstanz*. Denken vom Ursprung her, Denken von der Geschichte her, Denken vom tiefsten Wesen her dürfte man mit Recht als konservative Grundzüge bezeichnen. Das schließt dann ein: Rechtfertigung des bezüglichen Handelns mit dem Hinweis auf die Geschichte, auf das tiefste Wesen, auf die bleibende Seinswahrheit einer Sache. Aber auch neues Handeln oder Auseinandersetzung mit neuen Herausforderungen werden entwickelt nach der Richtschnur der Konstanten in den Dingen. Es kann keine Rede davon sein, daß der Konservatismus keine Veränderungen zuläßt, und gemeint ist nicht nur Abstellung von Mißständen. Aber der Konservatismus bezieht den Maßstab für eine Veränderung von einem Leitbild oder Idealbild, das ein bleibendes Wesensbild oder ein Urbild sein will. Veränderung ja, geschichtliche Entwicklung ja, vor allem natürlich: Erneuerung ja, aber am Schluß ist der Mensch der Mensch, der Staat der Staat, die Familie die Familie, das Eigentum das Eigentum, das Papsttum das Papsttum.

Hier kommen wir in das Grenzgebiet, wo die vorerwähnten „konservativen Fehler" beginnen, die ich nicht der Grundeinstellung an sich zum Vorwurf machen will. Da ist grundlegend die Orientierung an der *Vergangenheit*, welche geneigt macht, der Gegenwart zu mißtrauen, sobald sie Neues hervorbringt. Dann blühen typische Begriffsbildungen wie „moderne Irrtümer" oder „Zeitgeist" mit ihrer negativen Gefühlsladung. Die extreme Ausbildung ist die *reaktionäre* Einstellung, die ich charakterisieren möchte als *Ablehnung einer legitimen Entwicklung*, Verkennung des Guten im Neuen und Appell zur *reinen Rückkehr* zu Verhältnissen, wie sie *vor Beginn eines Prozesses* bestanden hatten.

Mit der Orientierung an der Vergangenheit oder ihrer Glorifizierung kann einhergehen ein Mangel an Gespür für das, was in der Vergangenheit nicht recht war, ein entschuldigendes Einverständnis mit Zuständen, die schon dem eigenen Wesensmaßstab nicht standhalten dürften. Dann kann recht eigentlich der Wesens-

maßstab selber verlorengehen zugunsten des Gefühls: Wie es lange Zeit war, so war es schon richtig.

Schließlich kann das Pathos für hohe, ewige Ordnungen zu einer typischen Art von metaphysischer Unempfindlichkeit führen, die z. B. der Kirche einen so schlechten Ruf eingetragen hat. Ich meine damit, daß die Prinzipien, die ewigen Gesetze den konkreten Menschen mit seiner unteilbaren Personwürde vergessen lassen, daß man den Menschen der Wahrheit opfert, daß man die Freiheit der Wahrheit opfert, daß man anfällig wird für das Bündnis mit der Macht zugunsten der Idee auch dort, wo Freiheit und Personwürde unantastbar sein müßten. In der höchst ambivalenten Sache der Macht scheint die Neigung des Konservativen zu sein: Im Zweifelsfall für die Macht. Das sei hier nur angedeutet. Das Thema Sein und Macht, Recht und Macht wäre eigener Überlegungen wert.

Fassen wir das Entscheidende kurz zusammen. Konservatismus ist jene Grundeinstellung zur Wirklichkeit, die sich an den Konstanten des Ursprungs, der Geschichte, der Dauer, des Wesens orientiert und auch für Veränderung, Entwicklung, Erneuerung von diesen Konstanten den Maßstab nimmt, sie nur in deren Rahmen akzeptiert. Es handelt sich nicht grundsätzlich um eine inhaltliche Bestimmung politischer Ziele noch um eine formale Bestimmung politischen Handelns. Beide Dimensionen können bei Konservativen je nach geschichtlicher Voraussetzung in sehr verschiedener Mischung vorhanden sein. Sekundär, durch Orientierung an Konstanz und Vergangenheit, können die inhaltlichen und die formalen Neigungen allerdings in spezifische Richtungen gehen. Grundeinstellung besagt darum eine Wahl, eine Vor-Entscheidung persönlicher Art, die durchaus nicht auf politischem oder auf kirchlichem Gebiet fallen muß, sondern die entweder einer persönlichen Prägung entspringt oder in einem *Sicherheitsstreben* begründet sein kann.

Einen solchen Begriff zu bilden und zu gebrauchen ist darum und insoweit sinnvoll, als er das Handeln und die Einstellung eines Menschen, aber auch Unterschiede zu anderen Menschen verstehen läßt und erklären kann auch dort, wo sachliche Begründungen zwar herangezogen, ins Feld geführt werden, aber nicht letztlich stichhaltig und entscheidend sind. Das gilt natürlich genauso von dem Gegenstück.

Die progressive Grundeinstellung

Auch die progressive Grundeinstellung ist eine persönliche Wahl und Vor-Entscheidung, und sie baut auf einer anderen Seinseigenschaft auf: Auf der *Veränderung als Evolution,* als Werden von etwas Neuem.

Wenn es den Ursprung der Dinge gibt, der nicht zu verändern ist, dann gibt es anderseits ihr Ziel, das unter Umständen noch definiert werden kann. Gibt es die

feststehende Geschichte, Vergangenheit, dann gibt es ebenso die offene Zukunft. Neben der Konstanz menschlicher Dinge, das lehrt sogar die Geschichte, gibt es ihre Veränderung, das Entstehen von anderem, von neuem: den neuen Brauch, die neue Institution, das neue Bewußtsein.

All das sieht und weiß auch der Konservative, und er sucht das Offene, Ungewisse der Dinge gerade dadurch zu bewältigen, daß er in den Konstanten ihr festes Gesetz sucht. Nicht so der Progressive. Er ist diesem Offenen zugetan, er sucht die Definition im noch Ausstehenden, im Neuen, vielleicht im zu Machenden. Er will die Dinge meist nicht auf ihre Wahrheit *zurückführen*, sondern zu ihrer neuen Wahrheit *hinführen*. Er beharrt auch nicht darauf, die Dinge innerhalb einer bestehenden Institution und Ordnung zu verbessern, zu erneuern, sondern durch Herbeiführung einer neuen Institution und Ordnung.

Führt so etwas aber nicht zu einer totalen Seinsvergessenheit? Das hängt davon ab, wie das Sein beschaffen ist. Wenn das Sein evolutiv beschaffen sein sollte, wenn es ihm eigen wäre, daß es tatsächlich in Entwicklung, in Fortentwicklung und Höherentwicklung begriffen ist, daß es nicht steter Nachvollzug seines Plans, sondern *steter Entwurf seiner Wirklichkeit* wäre – dann wäre ein Verhalten seinsgerecht, das für Neues radikal offen ist.

Auch der Progressive weiß um die Festigkeit des Seins vom Ursprung, von der Vergangenheit her. Aber dies ist für ihn eher Ausgangspunkt, Materie für die künftige Gestaltung. Wird die Familie bleiben, was sie gewesen ist? Wird der Staat bleiben, was er gewesen ist? Wird das Papsttum bleiben, was es gewesen ist?

Das ist nun die Gefahrenzone des Progressiven. Sie ist teils spiegelbildlich, teils parallel zu jener des Konservativen. Wenn der Progressive das Zurückliegende nicht zur Norm macht, so kann er aber bis zur Mißachtung des „Gewordenen" kommen, während er doch gerade im Namen des Werdenden wissen müßte, daß er vom Gewordenen nicht absehen kann. Auch das Neue ist nicht beziehungslos zum Bestehenden.

Identifizierung des Neuen mit dem Guten ist nicht sosehr ein „progressives Abgleiten", sondern ein Denkfehler. Daß Neues genau wie Bestehendes in guter oder in schlechter Gestalt auftreten kann, daß es beim Schaffen des Neuen darauf ankommt, das Gute zu wählen, ist eine jener formalen Grundstrukturen, die der Progressist zwar mit immer neuen Inhalten zu füllen hat, aber als Grundstruktur auch nie abschaffen kann.

Und wo der Konservative in Gefahr ist, den ewigen Prinzipien den konkreten Menschen zu opfern, da ist der Progressive in Gefahr, dasselbe zu tun um seiner abstrakten Konzepte und Zukunftsentwürfe willen. Er kann auch zum Intellektualisten und Rationalisten werden, wo der Konservative allenfalls noch „Quellen der Seele" heilig hält. Aber auch das ist ein Abgleiten, nämlich ein Übersehen wesentlicher Gegebenheiten. Die Zukunfts- und Veränderungsrichtung fördert auch das Abgleiten ins Machertum, die Meinung, alles gehe um so besser, je

vollständiger es von der menschlichen Ratio und Technik aktiv in Griff genommen werde, wobei übersehen wird, daß spontane Tendenzen auch im höheren Sein oft gerade die richtige Evolution herbeiführen. Aber die Fronten können sich hierin bekanntlich jeden Augenblick umkehren, wenn der Progressive für die Utopie schwärmt und der Konservative nicht von den nackten Zahlen seiner Bücher läßt.

Progressismus als Wirklichkeitsverständnis

1. Evolution als Weltverständnis. Mit dem Stichwort und der Kategorie der Evolution, stark gemacht durch Darwin und universalisiert durch Teilhard de Chardin, ist ein eigentliches Weltverständnis in die Diskussion und ins Gegenwartsbewußtsein eingeführt worden. Es geht nicht etwa darum, Darwinist oder Teilhardist zu werden. Doch soweit dürfte die Erkenntnis gesichert sein, daß wir das Universum und die Erde am besten verstehen als Universum in Evolution, wo das Nächste wirklich neu ist und doch aus dem Früheren hervorgeht, wo das Neue wirklich auch etwas Höheres sein kann, das man allerdings gründlich mißverstehen würde mit der reduktionistischen „Nichts-anderes-als"-Formel, die nur scheinbar durch den Evolutionismus gerechtfertigt ist. Der scheinbar unumstößliche Grundsatz „aus nichts wird nichts" müßte mindestens dahin interpretiert werden: In der uns vorliegenden Welt kann die größere Komplexität zum qualitativen Sprung, also in größere Seinshöhe führen. Darum kann tendenziell der Grundsatz gelten: Das Sein liegt vor uns, das Vollkommene liegt vor uns. Irgendwelche Rückschläge sprechen nicht gegen diese Erkenntnis, da sie ja eben als Rückschläge, nicht als eingeschriebene Entwicklung erkennbar sind. Was nun das Menschenwesen und den Menschengeist betrifft, so könnte kritisch darauf hingewiesen werden, daß höchste Geistesleistungen seit zwei- bis viertausend Jahren eigentlich nicht mehr überboten wurden, ja daß heute eher von einem allgemeinen Niedergang gesprochen werden müsse. Ich halte dem kurz folgendes entgegen:

1. Der Maßstab für Aufstieg und Niedergang ist selber zu reflektieren. 2. Das Böse ist vielleicht nur moralische Fehlleistung trotz seinsmäßigem Fortschritt. 3. Wir verfügen nicht über den zeitlichen Vergleichsmaßstab, den wir etwa haben, um den biologischen Fortschritt von den Insekten zu den Wirbeltieren zu ermessen. 4. Trotzdem haben wir gerade im menschlichen Geist das dauernde Indiz für die Möglichkeit des Seinszuwachses. 5. Viele Einzelindizien zeugen für eine grundsätzliche Höherentwicklung auch des menschlichen Bewußtseins. Ich erwähne die Entwicklung von der bloßen Familien- und Stammessolidarität zum Postulat der universalen Solidarität, die Entwicklung vom Prahlen mit getöteten Feinden über das Verheimlichen von getöteten Feinden zur Proskribierung des Tötens der Feinde, und die zunehmende Sensibilisierung gegen Verletzungen der Menschenwürde durch Machtstrukturen. In allen diesen Bereichen wird heute

zwar vielleicht quantitativ noch mehr gesündigt als früher; aber das Bewußtsein, daß solches Handeln falsch ist, ist weltweit im Wachsen, war noch nie so stark. Ich halte also fest, daß auch für den Menschen die Perspektive der Evolution Gültigkeit hat.

Auf diese Perspektive ist der Progressist ausgerichtet bis in kleine Entscheidungen hinein. Er erwartet etwas von der Zukunft, was die Vergangenheit nicht geben konnte; und wenn er „an die Zukunft glaubt", dann sieht er gerade das als Realismus an.

2. *Aktiver Geist in Freiheit.* Auch der Progressist ist ein Lernender, vor allem aber ein Gestaltender. Er will einen aufnehmenden, vor allem aber einen aktiven, kreativen Geist haben. Das „Angehen" der Dinge liegt ihm mehr als das „die Dinge auf sich zukommen lassen", um dann zu reagieren. So etwas ist dann begründet, wenn man daran glaubt, daß das Entscheidende noch aussteht. Dieser aktive Geist ist naturgemäß ein kritischer, das heißt unterscheidender Geist, der nicht von außen an etwas gebunden ist, sondern nur dadurch, daß er reflektierterweise und begründeterweise etwas jetzt als gut erkennt. Darum ist dieser Geist auch ein umsichtiger, besonnener Geist. Der Blick auf die Zukunft verhindert nicht das Gespür für die Möglichkeiten und Gesetzmäßigkeiten des Gegenwärtigen. So ist er auch ein freier Geist, der nicht etwas schon darum ablehnt, weil es alt ist. Heutige Postulate etwa im Zusammenhang mit Lebensqualität und Umweltschutz sind nicht darum *reaktionär,* weil sie auf frühere Lebens- und Wirtschaftsformen zurückgreifen, sondern sie sind darum *progressiv,* weil sie etwas Zukunftsfähiges fordern, das nicht in der Fortsetzung des Gegenwärtigen besteht. So ist heute etwa biologischer Anbau oder Selbstversorgung auch qualitativ etwas anderes als deren Vorgänger im 18. Jahrhundert.

3. *Das Sich-nicht-treiben-Lassen.* Der Progressive ist nicht der, der alles mitmacht, und nicht der, der den letzten Schrei der Technik für den wahren Fortschritt hält. Aber wenn er nein sagt und rebelliert, dann bedeutet das nicht den Ruf nach etwas Vergangenem, sondern die Verweigerung der Loyalität mit etwas schlechtem Gegenwärtigen zugunsten von etwas besserem Zukünftigen. Der Progressist kommt sich nicht up to date vor, indem er die Dinge treiben läßt und sagt: Das ist nun einmal heute so. Er protestiert aber auch nicht nur dagegen, weil heilige Grundsätze von einst verletzt werden. Sondern er prüft und kommt zum Urteil: Das hat keine Zukunft, und er rebelliert gegen alte Rezepte und gegen neue Erfindungen darum und für den Fall, daß und weil sie keine wünschenswerte Zukunft haben. Dieses Urteil schließt bei ihm ein, daß die Zukunft anders sein darf als die Vergangenheit und die Gegenwart. Eben darum behält er sich ein Urteil über die Zukunft vor und will nicht irgendeine, sondern die wünschbare Zukunft herbeiführen.

4. Die Angstfreiheit. Eine ganz entscheidende Verheißung des Progressismus scheint mir die Angstfreiheit zu sein. Nicht von jeder Angst oder Furcht befreit er, aber von der spezifischen Angst, die entsteht, wenn eine bestehende Sicherheit schwindet und eine neue noch nicht in Sicht ist.

Hier ist nun schon zu bedenken: Wer nur auf die Konstanten des Seins abstellt, *muß* bei jeder Mutation, bei jeder tiefgreifenden Änderung in Angst geraten. Ihm werden die Kräfte des Himmels erschüttert. Wer aber davon ausgeht, daß das Sein selber in Entwicklung begriffen ist, hat Vertrauen hinsichtlich der Zukunft. Es muß etwas anderes kommen, die Faktoren stehen so, wir wissen noch nicht, wie das sein wird, aber wir werden in neuer Form wieder das Gute erstreben. Der Progressist geht davon aus, daß es sozusagen keine Situation gibt, in der sich nicht wieder die bleibenden Ziele des Guten in neuer Gestalt verwirklichen lassen. Er ist darum einer, der weder etwas um absolut jeden Preis verhindern noch etwas um absolut jeden Preis erzwingen will. Im Arsenal des Progressismus lagern keine Atombomben.

Das ist auch mit der Grund, warum der Progressismus zur Macht, auch zu eigener Macht, ein reserviertes Verhältnis hat. Macht, wie sie hier gemeint ist, physisch-psychische Erzwingung von Einfluß entgegen Einsicht und Freiheit ist an sich ein Atavismus, der auf Abbau hin in unserem humanen Erbgut mitschwimmt. Sie kann nicht erst nach der Aggressivität, ihrem Gegenstück, auch nicht vor der Aggressivität, sondern nur mit der Aggressivität darin abgebaut werden.

Es ist klar, daß das heute alles erst Ansätze, Zielrichtungen sein können. Aber ohne solche Ansätze schaffen wir nicht an der anderen Zukunft, sondern eskalieren immer nur die Gegenwart. Darum setzt der Progressist auf diese Ansätze, zur Rettung der Zukunft, an die er glaubt.

Progressismus in der Kirche

Wenn ich schon finde, daß der Progressismus etwas Verheißungsvolles für unsere Zeit ist, dann muß ich auch sprechen über Progressimus in der Kirche. Die ganze Frage ist ja in der Kirche erst so richtig aufgekommen, als auch hier eine progressive Bewegung entstand und ihr einen epochalen Stempel aufdrückte. Und die Frage: Kommt ein neuer Konservatismus? ist von ihrem Urheber, Karl Rahner, sicher sehr sorgenvoll auf die Kirche bezogen gewesen.

1. Die Ansätze zum Konservatismus in der Kirche

Ein spontanes Urteil würde wohl der Kirche eine besondere Affinität zum Konservatismus attestieren, und das nicht ganz ohne Grund.

Erstens ist die Kirche wie kaum eine andere Institution auf ihren historischen Ursprung gestellt. Zwar hat auch jeder Staat einen historischen Ursprung, aber

meistens keine Ideologie, welche ihn geistig absolut an diesen bindet. Bei der Kirche aber ist gerade das der Fall. Ihre historische Verwurzelung ist unüberholbar. Sie muß die Gemeinde Jesu Christi sein und muß Jesus Christus verkündigen, wiewohl der Abstand zu seiner historischen Person unbarmherzig weiterwächst. Also ist Leben aus der Konstante des Ursprungs für die Kirche nicht nur Schicksal, sondern Programm.

Sodann hat doch die Kirche eine Glaubenslehre, die schon sehr früh sich zutraute, eine Art universale Metaphysik zu sein, den Schlüssel des Seins zu liefern, und in ihren stolzesten Zeiten waren die Theologen überzeugt, tatsächlich für jede denkbare Frage die richtige Antwort schon bereit zu haben – Orientierung an den Konstanten der ewigen Gesetze. Im Gegensatz zum ersten Punkt ist dieser Faktor nicht unüberholbar.

Etwas weniger erhaben ist der dritte Grund. Die Kirche hat tatsächlich, mit wechselndem Geltungsradius, ein System geschaffen, das, auf ihrer Lehre aufbauend, die Gesellschaft weitgehend prägte und bestimmte und zugleich der Kirche in ihren leitenden Gliedern eine starke Stellung verlieh. Von dieser „bewährten Ordnung" abzuweichen kostet die Kirche allenthalben nicht weniger Mühe als irgendeine andere Institution in denselben Bedingungen – Konstanz der erworbenen Vorzugsposition. Es ist also nicht nur begreiflich (aus dem dritten Grund), sondern begründet (aus den ersten zwei Gründen), wenn in der Kirche dauernd eine starke konservative Kraft wirkt.

2. Die Ansätze zum Progressismus in der Kirche

Man kann aber umgekehrt im Wesen der Kirche auch Ansätze finden, die den Progressismus begünstigen.

Da ist zunächst die Tatsache, daß der Glaube alle irdischen Wirklichkeiten relativiert. Gott allein ist heilig, Gottes Gesetz allein ist absolut. Der rechte Christ hat vor keiner geschaffenen Wirklichkeit ein letztes metaphysisches Erschauern, schon gar nicht vor dem Gebilde von Menschenhand. Das hat ja der Kirche immer wieder erlaubt, auf neue Wagen aufzuspringen, alte Formen hinter sich zu lassen, sich also progressiv zu verhalten.

Noch stärker beeindruckt aber heute die Erkenntnis, daß die biblische Offenbarung gar nicht so sehr als Metaphysik der Seinsgründe gemeint ist, sondern als Zukunftsverheißung, als Trompete zum Aufbruch, und daß sich diese ihre Eigenschaft nicht nur am „alten Judentum" und am „alten Heidentum" bewähren mußte zum Aufbruch ins Christentum, sondern daß sie sich fortgesetzt bewähren muß an der alten Menschheit und der alten Christenheit zum Aufbruch in die stets noch ausständige „neue Welt Gottes". Man kann so geradezu sagen: Die Kirche trägt ihr Salz der Erde und ihren Sauerteig herum wie ein mutmaßlicher Attentäter seinen Sprengstoff und schaut, wo sie den sündigen Konservatismus hochgehen lassen kann.

3. Was versprechen heutige progressive Postulate?

Es trifft also nicht zu, daß sich die Kirche rechtens nur konservativ verstehen kann. Darum soll jetzt noch verdeutlicht werden, wie progressive Postulate für die heutige Kirche aussehen. Ich lege sechs solcher Anliegen dar, die mir heute entscheidend erscheinen.

Neuverständnis der Glaubensrede. Die Entwicklung der Theologie scheint an ein Ende gekommen zu sein. Eine philosophische Ausdifferenzierung bringt nichts mehr. Auch eine rein rhetorische Veränderung, ein neues Sprachgewand hilft nichts Entscheidendes mehr, um den heutigen Menschen ins Gespräch mit der Theologie zu bringen. Es droht die endgültige Isolation, wenn es nur im bisher offiziell proklamierten Stil weitergeht.

Darum muß Glaubensrede etwas anderes werden. Sie muß sich nicht bemühen, übernatürliche Sachverhalte wie chemische Formeln festzulegen und als Glaube nur zu verlangen, solche Aussagen als Sachverhalte anzunehmen. Sie muß erkennen, daß sie eigentlich schon immer eine Rede war, welche dem jeweils hörenden Menschen den richtigen Gottesbezug ermöglicht, vermittelt, aber in der ganzen Vielfalt der Erkenntnis- und Sprechvorgänge, welche die neue Sprachphilosophie zutage gefördert hat. Die Wahrheit der Glaubensrede liegt in ihrem Vermögen, den rechten Transzendenz- oder Gottesbezug zu vermitteln, und dieser Bezug ist korrelativ zum jeweiligen Dasein und Denken der Hörer. So müssen sich völlig neue Kanones ergeben für das, was rechte Glaubensrede ist. Augustinus kann helfen, Thomas kann helfen, das Tridentinum kann helfen; aber die Lösung der heutigen Aufgabe ist nicht einfach bei ihnen zu finden. Ich erhebe das Postulat der Mutation und nicht der Fesselung der Glaubensrede, *damit* sie heute Glaubensrede bleibt und ihre Funktion der realen Transzendenzvermittlung erfüllt.

Ein mehr reaktionärer als konservativer Einwand könnte hier nämlich lauten: Mit allem klugen Daherreden der modernen Theologie läßt sich der heutige Mensch nicht vom Christentum überzeugen, sondern nur mit der granitharten, unverstellten Forderung der reinen Lehre. Ich gebe zur Antwort: Es ist erstens schon ein Mißverständnis, zu meinen, progressive Theologie bestehe im Abbau, in der Aufweichung des wahren Skandalons des Evangeliums. Und zweitens muß erst bewiesen werden, ob Menschen das Evangelium wirklich um seines Skandalons willen ablehnen, indem man sie überhaupt erst richtig verstehen läßt – durch heutige Glaubensrede –, worin dieses Skandalon besteht.

Neuverständnis der ethischen Verantwortung. Das Pathos des Volkes Israel ist die Thora: Die Weisung Gottes, Gottes Gesetz und Gebot. Gottes Wille oder Anruf an den Menschen, Gottes Maßstab für das Handeln und Leben des Menschen wurde seither wesentlich nach diesem Gesetzesmodell gedacht. Dieses ist vorgeschrieben oder erlaubt, jenes ist verboten; im konkreten Handeln

beobachtet der Mensch Gottes Gebot oder übertritt es, genauso wie es sich mit einem menschlichen Gesetzeskodex verhält. Aber Gottes Gebot bleibt ewig. Aus diesem Modell wurde unter dem Einfluß der griechischen Seinsphilosophie die Naturrechtsethik: Die ewigen Gesetze sind durch Gottes Schöpfertat in die Natur des Menschen und der Dinge eingeschrieben. Gottes Gebot ist nicht Herrscherwillkür, sondern ewiges Wesensgesetz. Gerade deshalb aber sollte es sich als begründbar, aus dem Sein ableitbar erweisen.

Und eben diese Gegebenheit, dieser Denkansatz führte das traditionelle Ethikverständnis in die Krise. Was nun, wenn eine allgemeine ethische Norm in Spannung zum erfahrenen Sein des Menschen in seiner geschichtlichen Vielfalt geriet, oder wenn sich die Annahme irgendeiner Unveränderlichkeit nicht mehr durchhalten ließ? Die Ethik aus dem Glauben ist noch voll damit beschäftigt, ihre eigene Begründung („die Beweisbarkeit ethischer Normen") neu zu überdenken, auf den Begriff zu bringen.

Progressives gläubiges Denken wird mit Umsicht den Evolutionsgedanken auch auf den Sinn und die ethische Relevanz menschlicher Gegebenheiten und Handlungen anwenden. Man beginnt zu verstehen, daß Gott für veränderliche Geschöpfe nicht unveränderliche Normen gesetzt haben kann (es sei denn in formalen, wirklich unveränderlichen Aspekten). Einer solchen evolutiven Seinssicht folgend wird der progressive Moraltheologe die inhaltlichen ethischen Normen auch nicht als Paragraphen eines Gesetzeswerks verstehen, die man durch eine einzelne Tat jeweils erfüllt oder übertritt, sondern vielmehr als ein inneres Lebensgesetz, als einen Weg, den der Mensch in vielen Schritten zu gehen hat. Die einzelne Tat liegt dann in der Richtung des Weges oder ist mit ihr weniger oder nicht vereinbar, ist aber als Moment in einem langen dynamischen Prozeß zu sehen, nicht als isolierte Guttat oder Straftat.

Ein solches ethisches Verständnis vermeidet viele Klippen und Aporien, die bisher nur fadenscheinig verdeckt wurden. Der Vorwurf der billigen Entschuldigungs- und Kompromißethik trifft nicht; denn er nährt sich gerade von einem legalistischen Ethikverständnis, wo es darum geht, sich eine günstige „Verteidigungsposition" zu konstruieren. Die Ethik der humanen Lebensdynamik ist vielmehr eine unerbittliche Herausforderung; aber in ihr kommen zwei menschliche Hauptwerte voll zur Geltung: Freiheit und Selbstverantwortung.

Neustrukturierung der Kirchengemeinschaft. Die Erkenntnis ist nicht mehr abweisbar, daß die Kirchenstruktur nicht nur bisher faktisch ein Reflex der bestehenden Sozialstrukturen der Gesellschaft war, sondern daß dies auch gar nicht anders sein kann. Das, was vom Glauben her in die Kirchenstruktur als Impuls einfließt, stellt sich dort eben nach der jeweiligen soziokulturellen Konstellation dar, authentisch, aber wandelbar. Heute fällt es uns leichter, den Einfluß des Geistes des Evangeliums in neuen Kirchenstrukturen festzustellen als in den

traditionellen. Zur Diskussion sind gestellt der stark autoritäre Charakter der hierarchischen Kirchenstrukturen, Ausmaß und Qualität des kirchlichen Zentralismus, das Verhältnis von Kirche, Gesellschaft und Staat, und schließlich die Basisstruktur der Kirche, die territoriale Pfarrei. Nichts muß genauso bleiben wie es ist. Wenn sich etwas als hinderlich, als nicht mehr zielführend erweist, kann es weiterentwickelt, verändert werden. Das Stichwort Basisgemeinde ist nicht ein Rezept, schon gar nicht etwas, das bürokratisch verordnet werden könnte; es ist ein Impuls, besser gesagt ein anhebender Prozeß im Ganzen und mit dem Ganzen.

Zum Thema Kirchenstruktur und Gemeinde gehört auch das Thema Gemeindeleiter, Priester. Einem progressiven Priesterkonzept wird oft Seinsvergessenheit und purer Funktionalismus vorgeworfen. Darauf ist zu antworten, daß es Presbyter nicht als Selbstzweck gibt, sondern um ihrer Funktion in der Kirche willen, und daß diese Funktion eben ihr Sein ist. Es gibt darum keine Dispens von Funktionsanpassung und Funktionsoptimierung mit Berufung auf die Bedürfnisse einer Ontologie des Priestertums.

Ökumene. Kirche, Kirchenidentität, Glaubenskriterium für Kirchenidentität gehörte zu den zentralsten Bewußtseinsinhalten der katholischen Kirche. Es hat sich darin schon eine wirkliche Mutation vollzogen durch die Aussagen des Ökumenismusdekrets des Konzils und die darauf aufbauende Gesetzgebung und Praxis, bis hin zur konkreten Möglichkeit für einen Katholiken, im Frieden mit der Kirche einer nichtkatholischen Trauung und Kindererziehung zuzustimmen. Auch im Bereich der Ökumene darf es nicht zur Reaktion kommen: „Jetzt reicht's wieder". Vielmehr hat die eröffnete neue Möglichkeit, Kirche, Kircheneinheit, Kirchengemeinschaft zu denken und zu praktizieren, noch längst nicht alle Konsequenzen erreicht, zumal auch im Licht des neuen Verständnisses von Glaubensrede.

Neue Stoßrichtung des Glaubens. Für einige ist das Subversivste am Progressismus in der Kirche die neue Stoßrichtung des Glaubens. Die bisherigen Stoßrichtungen mögen genannt werden dogmatisch, mystisch, sakramental, kirchlich-institutionell, vielleicht auch moralisch – immer ging es um Religion als Eigenbereich, Kirche als Eigeninstitution, um Gott im Unterschied zur Welt, schlimmstenfalls um klerokratische Beherrschung der gesellschaftlichen Szene im Integralismus.

Als progressive Mutation ist da zu bezeichnen, daß plötzlich der Glaube eine wesentliche Stoßrichtung zum Menschen, zur Welt erhalten hat. Zwar gab es schon immer die Mahnung, Frommsein allein genüge nicht, wenn man nicht auch ein moralischer Mitmensch sei. Aber das war hauptsächlich individualethisch gedacht, und man empfand die Moral ohnehin auch als zum religiösen Eigenbereich gehörend – es waren ja einfach „die Gebote Gottes" und „die Heiligen".

Das Neue heute ist, daß die Unterscheidung von profaner Welt und religiösem Eigenbereich zwar einerseits vertieft wird durch Anerkennung der relativen Eigengesetzlichkeit der Profanbereiche, anderseits aber sehr stark relativiert wird durch die Erkenntnis, daß die Reich-Gottes-Predigt Jesu nicht einen platonischen Himmel meint, sondern eine neue Menschenwelt, die schon in diesem Äon anheben muß, ohne daß es uns gegeben ist, das genaue Verhältnis zwischen Reich-Gottes-Handeln in diesem unserem Äon und der Vollendung des von Jesus verheißenen Reiches Gottes zu kennen.

Jesus verkündete Sündenvergebung für die Menschen in diesem Leben, Friede mit Gott für die Menschen auf dieser Erde, Gemeinschaft der Liebe für seine Jünger in der Welt. Überall, wo Christi Reich-Gottes-Botschaft einschlägig ist, da ist auch die Kirche mit ihrer Botschaft hingesandt. Und überall, wo irgendeine Not herrscht, ist die Kirche mit ihrer Diakonie hingesandt. Das ist primär Sendung der Kirche von Christus her, nicht sogenannter Horizontalismus, ja es hat in gewissem Sinn den eigentlichen Zielcharakter unter den verschiedenen Lebensfunktionen der irdischen Kirche. Für die Proklamation der Gottesherrschaft gibt es keine Schongebiete. Zu meinen, der gesellschaftlich-politische Bereich sei nicht betroffen von der Reich-Gottes-Predigt, wäre nur richtig, wenn gesellschaftlich-politische Entscheide gar nicht die Würde ethischer Verantwortlichkeit hätten. Zu verlangen, „die Kirche" solle in diesem Bereich nur möglichst allgemeine Prinzipien verkünden und nur in Zeiten, wo man es nicht auf eine gerade anstehende politische Entscheidung beziehen muß, heißt der Kirche nicht einmal die Rolle eines Hofnarren der Demokratie zugestehen. Daß sich neuerdings sogar der CIA damit befaßt, wie man die Kirche politisch unschädlich macht, zeigt aber, daß diese Mutation wenigstens da und dort auf guten Wegen ist.

Freiheit: Vielfalt der Charismen. Als letzte Mutation bzw. progressives Postulat sei genannt die Wiedergewinnung der Freiheit in der Kirche. Es war fast total gelungen, die Katholiken zu überzeugen, daß alles am besten geht, wenn alles pyramidal-hierarchisch-gesetzlich geregelt ist, und der dogmatische Unterbau bestand in dem Gerücht, daß der Heilige Geist sein Wirken ganz und gar auf die hierarchischen Glieder der Kirche konzentriert habe. Gerüchte haben oft ein zähes Leben.

Hier – muß man schon sagen – hat der Heilige Geist den progressiven Faktenbeweis angetreten. Sein Wirken in einer Vielzahl von Charismen nebst dem Amt war unwiderleglich. Das Zweite Vatikanum hat die Charismen betont, und vor allem: Es hat erste Schritte getan in der Richtung, daß die Kirche wieder die Freiheit wagt. Verzicht auf Zwang, Vertrauen auf die Macht der Gewaltlosigkeit in der Kirche sind eine ganz neue Weise, die Wahrheit ernst zu nehmen. Denn zur Gewalttätigkeit fühlen sich Kirchenvertreter meist legitimiert durch ihr Ethos und ihr Pathos der Wahrheit. Es ist etwas ungeheuer Neues, wenn die Kirche erkennt,

daß Zwang die Wahrheit nicht rettet, sondern sie letztlich aufhebt. Das Vertrauen in Freiheit und Geist in der Kirche muß weiter proklamiert werden und muß weiter wachsen.

Wer rettet die Kirche: der Konservatismus oder der Progressismus?

Was sich bei der korrelativen Darstellung schon zeigte, soll zum Schluß betont werden: Konservatismus und Progressismus sind zwei polare Geisteshaltungen. Sie dürfen nicht zur Polarisierung im Sinn der Extrembildung mit Kontaktverlust führen, sondern müssen im Ganzen der Kirche eine stete Spannungseinheit bilden. Diese Spannung müßte sich selber tragen können; sinnvoll ist nicht ein dauernder Machtkampf mit wechselnden Parteisiegen. Wohl aber können in einem großen Sozialkörper die einen Personen stärker den einen Pol, die andern stärker den andern verkörpern, wobei ich für beide Seiten ihre legitimen Anliegen, nicht ihre Fehler und Entartungen meine.

Doch kann hier noch eine letzte Divergenz auftreten. Es ist die Frage nach der „unabhängigen Variablen", um es mathematisch zu sagen. Die einen tendieren prinzipiell konservativ, sind aber bei Notwendigkeit zu gewissen Innovationen bereit. Die anderen tendieren prinzipiell progressiv. Das heißt, sie rechnen damit, daß die Kirche mit der Welt dauernd in Entwicklung sein muß. Diese Entwicklung ist das Resultat von determinierten oder doch nicht kontrollierbaren Faktoren einerseits, von verantworteten Entscheidungen anderseits. Die große Kunst oder Gnadengabe ist die Unterscheidung, welche Entwicklungen oder Faktoren als gegeben anzusehen sind, was bewußt beeinflußt werden kann und wie schließlich die verantwortliche Entscheidung aussehen muß. Der Progressive wird in dieser Situation die dogmatischen und historischen Konstanten der Kirche berücksichtigen, soweit erforderlich respektieren. Aber er wagt wohl mehr und eher als der Konservative die nächste Entwicklungsstufe und auch das Experiment. Für ihn ist die Evolution die unabhängige Variable. Ich will nicht entscheiden, ob diese Tendenz in der Kirche immer die richtige ist. Ich kann mir denken, daß es Zeiten gibt, in denen das Leben aus den Konstanten der Vergangenheit das angemessene und richtige Verhalten ist.

Aber ich bekenne, daß ich die heutige Epoche der Kirche so sehe, daß sie dringend des progressiven Handelns bedarf, wenn sie die Konstanten wahren will. Und ich behaupte, daß die heutige Krise der Kirche zur Hauptsache die Folge nicht der konziliaren progressiven Öffnung, sondern die Folge des Bremsens, Stoppens und Rückgängigmachens der progressiven Öffnung ist.

Wann wird progressive Theologie virulent? Wenn ihr die Freiheit wieder genommen wird. Warum gibt es eine zunehmende Priesterkrise? Weil offenkundig mögliche theologische und pastorale Entwicklungen hintangehalten werden.

Warum geht der Exodus aus der Kirche weiter? Weil vieles, was theologisch möglich wäre, in der Kirche nicht zugelassen wird, in der Formulierung der Verkündigung so gut wie in pastoralen Maßnahmen. Warum sinkt das Ansehen der Kirche in der Gesellschaft wieder? Weil sie sich wieder von der Freiheit und Offenheit abzuwenden scheint. Warum wird ihre moralische Stimme nicht stärker gehört? Weil sie an Glaubwürdigkeit einbüßt, wenn sie sich Erkenntnissen verschließt, die in der Theologie schon bald selbstverständlich sind.

Es wäre naiv zu denken: Würde die Kirche nur alle progressiven Forderungen erfüllen, dann hätten wir einen wahren Kirchenfrühling. Die Not der Zeit wissen auch die Progressisten nicht wegzujubeln. Aber es wäre kurzsichtig, nicht zu sehen, wie viele der heutigen Schwierigkeiten auf der Enttäuschung über das nicht eingelöste Versprechen der mit dem Zweiten Vatikanum initiierten Entwicklung beruhen.

Was also der Progressismus verspricht, habe ich darzulegen versucht. Ich denke nicht, es dürfe in der Kirche keinen Konservatismus geben. Aber ich behaupte, und es ist für mich eine ernste Sache: Es geht in der Kirche nicht ohne Progressismus.

[1] Text eines Referats an der Ottobeurer Studienwoche 1981 zum Thema: Kommt ein neuer Konservatismus? (Mit geringfügigen Anpassungen und Ergänzungen.)

UMSCHAU

Selbstverwirklichung

Selbstauslöschung oder Ziel menschlichen Daseins?

Die Idee einer Aktualisierung des Selbst, der Selbstverwirklichung, ist auf philosophischem Boden gewachsen[1]. Ihre Weiterentwicklung wird vor allem in der modernen Psychologie übernommen. Einige neuere amerikanische Trainingskurse und Psychosekten preisen zwar mit Hilfe dieses Begriffs eher das Glück der Isolation an, nach dem Motto: „Du brauchst keinen. Sei mit dir allein glücklich" (Bach & Molter, 1979)[2]; aber ursprünglich bedeutet „Selbstverwirklichung" gleichzeitig Hingabe an Werte und harte Arbeit an sich selber, wobei das Glück nur winkt, wenn man sein Leben selbstvergessen Gott, einer Person oder einer Sache widmet.

Glücklicherweise erfährt der Begriff – und vor allem sein ursprünglicher Inhalt – in letzter Zeit eine gewisse Rehabilitierung. Zuletzt hat *Helmut Barz* eine „Ehrenrettung" (1981) unternommen. Er sieht den Ursprung des Begriffs in der uralten Forderung nach dem „Erkenne dich selbst" des Apollotempels zu Delphi. Nicht die Schuldzuweisung an die Gesellschaft allein bringe genügend Einsicht in die Wirklichkeit, sondern die Erkenntnis, daß „der gefährlichste Wolf" (16) in mir selbst sitzt, und daß ich diesen höchstens durch Selbsterkenntnis beherrschen kann.

Einsicht in das eigene Innere schließt deshalb auch die Einsicht in die eigene Bosheit ein. Selbsterfahrungsgruppen und Therapieformen, die diesen Bereich menschlicher Existenz ausblenden, hält Barz für höchst gefährlich. „Licht" und „Schatten" gehören zum Menschen. Pelagianische Naivität nützt wenig. Zur Selbstverwirklichung kann aber auch die „böse" Tat gehören, die Integration des Schattens: Ein egoistischer Impuls oder eine Forderung kollektiver Moral müssen zurückgewiesen werden, wenn die Stimme des eigenen Gewissens dazu drängt. Im schmerzvollen Gewissenskonflikt liegt eine echte Chance: Statt innerer Laxheit oder Willfährigkeit kann sich die Hingabe durchsetzen, die die eigenen Grenzen beachtet und dem eigenen Selbst damit Genüge tut.

Im „Selbst" haben wir das „übergreifende allgemeine Wesen des Menschen" vor uns, „und zwar in seinem Ausgerichtetsein auf das Göttliche" (Barz, 30). Selbstverwirklichung ist deshalb eine Verwirklichung des Göttlichen, das als das ganz Andere uns in uns gegenübertritt. Noch klarer wird dieser Gedanke, wenn wir bedenken, daß Selbstverwirklichung nur möglich ist als Hingabe, weil wir erlöst sind und von dieser Erlösung durch Gnade und Offenbarung wissen. Hingabe ohne liebenden Urgrund fällt ins Nichts, wird zum Selbstbetrug, zum gemeinen Schein. Kein Wunder, daß die großen Mystiker und Selbstverwirklicher – Augustinus, Meister Eckehart, Angelus Silesius u. a. – nie den guten Boden unter ihren Füßen verloren; ihre eigene Lebensdreingabe setzte das ununterbrochene Schenken Gottes voraus.

Damit ist Selbstverwirklichung das Gegenteil von Narzißmus: „Denn Selbstverwirklichung würde bedeuten, das Nicht-Ich, nämlich das Du, als ein vom Ich unabhängiges Sein gelten zu lassen und sich ihm trotz aller Ungewißheit und trotz der drohenden Verunreinigung zu stellen" (Barz, 54). Vielleicht liegt es an der narzißtischen Grundstimmung unserer Zeit, daß dieser Begriff des sich vervollkommnenden Sich-Verlassens so häufig mißverstanden wird: Die sozialen Beziehungsnöte der Moral sind heute verschwunden, dafür brennen die Existenznöte um so heftiger: „Der neue Narziß wird nicht von Schuldgefühlen gequält, sondern von Ängsten" (Lasch, 14).

Die derzeitige Stimmung wird geprägt durch den Hang nach dem Privaten, durch das Heimweh nach psychischer Gebessert- und Geheiltheit, durch den Wunsch nach unbedingter Annahme trotz der Unfähigkeit, selber andere an-

nehmen zu können. Falls der zeitgenössische Theologe nicht schwerhörig ist, wird er darin den Ruf nach Rechtfertigung vernehmen. Deshalb irrt Lasch, wenn er schreibt, unser heutiges Klima sei nicht religiös, sondern therapeutisch: „Heute sehnen die Menschen sich nicht nach Erlösung, geschweige denn nach Wiederherstellung eines Goldenen Zeitalters, sondern nach dem Empfinden, der momentanen Illusion von persönlichem Wohlbefinden, von Gesundheit und seelischer Geborgenheit" (23 f.).

Mir scheint, daß gerade die Sehnsucht nach Heil und Gnade aufblüht, denn zur modernen Lebenserfahrung gehören die Brüchigkeit und fehlende Reißfestigkeit zwischenmenschlicher Bindungen, persönlicher Überzeugungen und die Beinah-Zusammenbrüche sozialer und ökologischer Systeme. Dasselbe Zeitalter, das den Begriff der „Sünde" aus ihrem Sprachschatz eliminierte, läßt die Wünsche nach intimer Nähe, echter Menschlichkeit und gelungener Distanz frustriert werden: Die Unfähigkeit zu partnerschaftlicher Liebe ist weit gestreut (vgl. Mandel, 1975; Bach & Wyden, 1975).

Der Inhalt des Begriffs „Selbstverwirklichung" als Zielwert der Hingabe, gar an das Göttliche in der Person – wie Barz ihn zuspitzt –, erscheint im Alltagsverständnis eher verschwommen und verwischt zu sein. Die Parolen „Do your own thing" und „Tu, was dir Spaß macht!" treffen dieses eher. Als wissenschaftliches Synonym böte sich „Setzen des autonom bestimmten Anspruchsniveaus" an. Die Boulevardpresse mag die Hobby-Spalten ersetzen durch „kleine Tips zur Selbstverwirklichung". Sieht es so aus, als befänden wir uns gesellschaftlich gar nicht auf dem Weg zur Verwirklichung des Selbst, haben wir statt dessen den bequemen Weg des Hedonismus betreten und diesen bloß durch einen schmückenden, aber lügnerischen Richtungspfeil versehen? Ein Marsch in den Egoismus also?

Pierre Chaunu, ein konservativer französischer Historiker, vermutet für die nahe Zukunft wegen dieses Hedonismus einen bevölkerungsmäßigen Zusammenbruch der Industrieländer dieser Erde: Deren Fortpflanzungsverhalten sei so suizidal, daß sie sich binnen weniger Generationen selbst ausgerottet hätten. Die (zumindest teilweise) freie Verfügung über hormonale Verhütungsmittel, Sterilisation und Abtreibung hätten eine „Empfängnisverhütungsrevolution" hervorgerufen, die die Geburtenzahlen in allen Industrienationen in den Boden fallen lasse. Der Mythos der „vollen Welt" verstärke den Eindruck, es sei nicht notwendig, Nachkommenschaft zu zeugen, da bereits zu viele Menschen den Planeten bevölkerten. Schon Hieronymos (Gegen Helvidius, 21) rief: „Die Welt ist voll, und die Erde fasset uns nicht mehr." Dieser irrige Mythos und die „Philosophie der Verweigerung des Lebens" (50) hätten die Fertilität des Römischen Reiches binnen dreier Jahrhunderte vernichtet und die Bevölkerung trotz starken Zuzugs von außen auf ein Drittel zusammenschrumpfen lassen. Manichäische Enthaltsamkeitspredigten und Parolen à la „Sex ohne Zeugung" hätten das Ihrige dazu getan. Eine ähnliche Bevölkerungskatastrophe sei in Amerika nach der spanischen Eroberung unter den Indianern Mittel- und Südamerikas aufgetreten: Eine Art Kollektivverzweiflung der ihrer Kultur beraubten Ureinwohner habe 90 Prozent der bisherigen Bevölkerungszahl vernichtet.

Chaunu glaubt nun, eine parallele Entwicklung zur Selbstausrottung bei uns heute feststellen zu können. Mit der Erlaubnis der künstlichen Verhütungsmittel durch die Anglikanische Kirche in Lambeth 1930 wäre eine der letzten Bastionen gefallen, die ausreichende Anzahl an Nachkommenschaft sicherzustellen. Inzwischen sei besonders in Deutschland geradezu ein „Todestrieb" (201) am Wirken, der die Geburtenzahlen immer weiter nach unten treibe. In der „Planung" von Kinderzahl und Familiengröße liege die Wurzel des Übels. Lediglich die rasche Untersagung von Abtreibung und Sterilisation neben der Durchführung familienfördernder Maßnahmen halte die „Verhütung der Zukunft" auf. Unausgesprochenermaßen steht hinter Chaunus Warnungen ein Menschenbild, das das Hauptübel in der Entscheidungsfreiheit des Menschen erblickt. Je sozial kontrollierter und vor allem zufälliger, unplanbarer das Leben verlaufe, desto besser. Das verhindere dann auf Dauer die Auslöschung unserer Kultur.

Hier seien einige Bedenken angemeldet (einige statistische Beweisführungen Chaunus sind übrigens sehr mangelhaft): Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist zunehmend intensiver und

persönlicher geworden. Das Ausmaß an Zuneigung, Pflege und Interesse, das heutige Eltern ihren Kindern entgegenbringen, läßt anscheinend den Wunsch entstehen, nur wenige Kinder zu haben, die man dafür intensiv betreuen kann. Die Änderungen in den Paar- und Familienbeziehungen sind soziologisch so offensichtlich, daß der Weg zur kleinen Familie vorgezeichnet erscheint. Die Geburt eines Kindes wird kaum noch als Schicksalsschlag empfunden, weil die Neugeborenen immer häufiger erwünschte und ersehnte Kinder sind, von deren Existenz man sich sehr viel erwartet. Sicher überfordern diese starken Gefühle und Hoffnungen viele Eltern und Kinder, aber andererseits dürfte sich die emotionale Wärme in den Familien erhöht haben. Bei solch großen Gefühlsinvestitionen darf der Wunsch nach der Zwei-Kind-Familie nicht verwundern.

Die Anwendung von Verhütungsmethoden ist natürlich angenehmer als die „ungesicherte" sexuelle Vereinigung, kann aber auch verantwortungsvoller sein: Deshalb ist damit zu rechnen, daß viele Menschen nicht mehr nur vegetativ-pflanzenhaft oder instinktiv-tierisch reagieren wollen, sondern unter Einschluß von Bewußtsein und Entscheidung. Das schließt die Hingabe nicht aus: Ein Blick in die Mutter-Kind-Abteilungen unserer Krankenhäuser beweist es. Die Ablehnung der großen Kinderschar für die eigene Lebensführung ist nicht automatisch ein Zeichen der Verfallenheit an den Hedonismus, sie kann auch Ausdruck echter Selbstverwirklichung sein und ist es sicher sehr häufig. Selbstauslöschung aus Desinteresse an der Zukunft der eigenen Lebensform würde nur dann drohen, wenn wir in einer Gesellschaft von hungrigen Egoisten lebten, die am liebsten allein und möglichst sofort alles Eßbare vertilgen wollten.

Natürlich gelingen heute viele persönliche Beziehungen nicht. Ein Grund dafür ist die abnehmende Bereitschaft, Leiden im Leben einfach hinzunehmen. Ein anderer liegt in der narzißtischen Grundeinstellung, also in *mangelnder* Selbstverwirklichung. Hingabe muß aber erlernt werden, in der Entscheidung und Anstrengung für das, wofür man sich entschieden hat. Chaunus Lamento über den Auszug aus dem dumpfen, massengeformten Verhalten zielt an den Notwendigkeiten vorbei: Lasch plädiert statt dessen für die Rückgewinnung des Historischen als Leitlinie menschlichen Handelns. Der politisch verantwortungsbewußte Bürger, der nicht bloß nach innen, sondern auch nach außen blicken und handeln kann, könnte den Rückzug ins Gehäuse des Narziß überwinden. Er dürfte auch mit der Kinderlosigkeit fertig werden, weil er entschieden für die Tradierung der Werte seiner Gesellschaft eintritt (unabhängig von seiner persönlichen Aufzucht von Nachkommen).

Dieser historisch bewußte und sich dem sozialen Ganzen verpflichtet fühlende Mensch wird Gottsucher bleiben können: Nikolaus von Flühe, Theresia von Avila, Ephräm der Syrer waren allesamt Mystiker, die den politischen Dingen zwar mit Distanz gegenübertraten, aber mit zupackenden Ratschlägen gerade Entscheidendes bewegten. Die Tradition der christlichen Wüstenmönche der alten Kirche beweist, daß Innerlichkeit und aktive Weltgestaltung sich keineswegs ausschließen. Das Klima, das diese Männer verbreiteten, war ein religiöses ebenso wie ein therapeutisches, sie veränderten die Geschichte ebenso wie die Theologie.

Wenn Philip E. Slater recht hat, ist es eine normale Entwicklung menschlicher Religiosität und Sozialordnung, wie sie sich in Gruppen und in Gesellschaften zeigen, daß wir uns von Traditionen und unbewußten Steuerungen über Kämpfe der Auflehnung und Abhängigkeit zu größerer Individualität, Mystik und Aufklärung fortbewegen. Das „Grenzbewußtsein", d. h. die Erfahrung des eigenen Ich als eines von anderen getrennten Seienden, stellt ein hohes Entwicklungsplateau menschlicher Gruppenerfahrungen dar. Der Entlaß aus der Unmündigkeit in die Entschiedenheit ist allerdings äußerst schmerzlich und erzeugt eine große Menge an innerer Abwehr. Vielleicht befinden wir uns in unserer Entwicklung noch auf dem Weg der Loslösung aus Unbewußtheiten und sozialen Umklammerungen der Art des Heideggerschen „Man", so daß Selbstverwirklichung im Sinn der Hingabe an den anderen und durch ihn an den ganz Anderen als gesellschaftliches Ziel erst entdeckt werden muß, als Ziel, das wir nur unvollkommen werden verwirklichen können. Der Marsch in die bloße Selbstbespiegelung ist dafür ebensowenig der Königsweg wie der Marsch in die Zufälligkeiten des

Lebens früherer Jahrhunderte. „Selbstverwirklichung" kann ein Wegzeichen werden, dem Ziel menschlichen und sozialen Lebens näher zu rükken. *Siegfried R. Dunde*

[1] S. R. Dunde, Selbstverwirklichung. Herkunft und Bedeutung eines modernen Begriffs, in dieser Zschr. 200 (1982) 25–30.

[2] Literatur: G. R. Bach & H. Molter, Psychoboom. Wege und Abwege moderner Therapie (Reinbek 1979); G. R. Bach & P. Wyden, Streiten verbinden (Köln 1975); H. Barz, Stichwort: Selbstverwirklichung. Ehrenrettung eines Modewortes (Stuttgart 1981); P. Chaunu, Die verhütete Zukunft (Stuttgart-Degerloch 1981); Chr. Lasch, Das Zeitalter des Narzißmus (München 1980); K. H. Mandel u. a., Einübung der Liebesfähigkeit (München 1975); Ph. E. Slater, Mikrokosmos: Eine Studie über Gruppendynamik (Frankfurt 1978).

Das Menschlich-Ganze

Das heutige Bewußtsein scheint so sehr der „Magie des Extrems" (Nietzsche) verfallen, daß fast nur diejenigen spontane Zustimmung finden, die einseitige Perspektiven entwickeln und, weil sie dabei in der Regel despotisch verfahren, den Rezipienten auf diese Einseitigkeit festzulegen suchen. Es dürfte mit der Scheu vor der Komplexität einer ganzheitlichen „Weltorientierung" (Jaspers) zusammenhängen, vielleicht aber auch mit der Gewöhnung an reduzierte und halbierte Weltbilder, daß derartige Entwürfe, werden sie nur kompromißlos vorgetragen, ihres Erfolgs auf dem Markt der Ideen sicher sein können. Wie schon der Titel „Zwischen Logos und Antilogos" erkennen läßt, bricht Dieter Wyss[1] mit dem Werk, in dem er die philosophische Summe aus seinen bisherigen Arbeiten zieht, bewußt aus dieser „marktgängigen" Linie aus. Mit dem Mut eines Tabuverletzers plädiert er für die Synthese, weil für ihn erst das Ganze das Wahre (Hegel) und darum auch erst das wahrhaft Menschliche ist.

Von ihrem Schlußkapitel her erweist sich die Untersuchung als die längst überfällige Ausarbeitung der Kritik an Husserls Phänomenologie und Heideggers Existentialontologie, zu der Martin Buber bereits in seiner Kampfschrift „Das Problem des Menschen" (von 1947) den polemischen Initialstoß gegeben hatte, ohne daß jedoch der damit insinuierte Disput in Gang gekommen wäre. Für Wyss bleiben beide Entwürfe – trotz gegenteiliger Selbstdarstellung – der „fensterlosen" Subjektivität verhaftet und damit die entscheidende Antwort auf die Frage der Gegenwart schuldig: Husserl, weil er seine Phänomenologie zwar für fähig hält, sich über den als Vorstufe vorausgesetzten transzendentalen Solipsismus zu erheben und eine Theorie der Intersubjektivität zu entwickeln, diese Überschreitung aber gleichzeitig, widersprüchlich genug, an die Einsamkeit des Denkens als die Bedingung jeder „wirklich radikalen Philosophie" knüpft; Heidegger, weil er Intersubjektivität im Grunde nur negativ, als Verfallenheit an das „Man" deutet, während er sich den Durchbruch zur „eigentlichen" Seinsweise nur von der Annahme des einsamen Gewissensrufs verspricht. Die indikatorische Bedeutung der beiden Systeme ergibt sich daraus, daß sie sich gerade im Blick auf das von ihnen uneingeholte Andere, die Intersubjektivität, im Netz des Solipsismus verfangen und so das komplette Gegenbild zum „subjektlosen Objektivismus" der modernen Naturwissenschaft bieten.

Indem Wyss durch seinen eigenen Ansatz, den er, bescheiden genug, als „amplifikatorische Phänomenologie" bezeichnet, Husserl mit Heidegger im Rückgriff auf die klassische Ontologie zu versöhnen sucht, bekennt er sich zugleich zu einem Denken, das sich aus den Fesseln des neuzeitlichen Solipsismus freikämpft, um im Durchbruch zur Intersubjektivität zugleich auch das „Posterius" der subjektiven Vernunft, die Welt, zu gewinnen, so wie ihm umgekehrt die Welterfahrung der Naturwissenschaften zur Überwindung der reflexiven Ich-Einsamkeit verhilft.

Damit ist aber auch das von vornherein angestrebte Ziel der Untersuchung nochmals kraftvoll unterstrichen. Es geht ihr, mit dem Untertitel gesprochen, um die Vermittlung von Hermeneutik und Naturwissenschaft, von Reflexion und Erfahrung, von Philosophie (in der Einseitigkeit ihrer Rekonstruktionen) und (um die Antinomien des Daseins wissende) Psychologie, von reflektierendem Ich und empirischem Subjekt, von Indivi-

dualität und Andersheit, von solipsistischer Subjektivität und Gemeinschaft, und in alledem um die Vermittlung von gedachter (logischer) und erlittener (antilogischer) Wahrheit.

Diesem Ziel nähert sich Wyss in vier großen Gedankenschritten an, die paarweise in gegensätzlichen Sinnfeldern (Logos – Antilogos) verlaufen: einem ersten Themenkomplex, der in unverkennbarem Ausgriff auf Heidegger nach dem Sinn von Zeit (37–184) und Sein (185–301) fragt, tritt ein zweiter gegenüber, der auf die Problematik der Intersubjektivität und Exsistenz eingeht (303–553). Dabei kommen vor allem drei „Antriebe" ins Spiel, die zugleich auf die Verwurzelung des Ganzen in der ontologischen und reflexionsphilosophischen Tradition, in der Daseinsanalytik Heideggers und im Lebensbegriff der Naturwissenschaft verweisen: der Ausgriff des denkenden Ich auf den ihm mit dem Gottesbegriff gegebenen transzendentalen Horizont, der Todesgedanke und der Wille zur Kommunikation. Doch reduziert sich diese Dreiheit der Antriebe alsbald auf einen einzigen Impuls, wenn man sich vor Augen hält, daß für Wyss, der darin an den Eingangssatz von Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung" (von 1921) erinnert, alles Erkennen mit dem Todesgedanken beginnt, und wenn man diesen Ansatz gleichzeitig als die elementare Freisetzung des Menschen zur Kommunikation begreift.

Schon beim ersten, dem Zeitproblem gewidmeten Gedankenschritt wird bei aller Nähe zu Heidegger die fundamentale Differenz sichtbar; denn bei Heidegger geht es in der Explikation der Zeitlichkeit letztlich um das „Anwesen", das er als die zentrale Wahrheitsereignung begreift, während das Augenmerk bei Wyss primär auf das Moment der „Gleichzeitigkeit" gerichtet ist, die Kierkegaard als die Bedingung (gläubiger) Kommunikation begreifen lehrte. Nicht umsonst sieht Wyss den Wandel des Verhältnisses von denkendem Ich und (als das letztlich Umgreifende) gedachtem Gott im „Wandel der Zeitauffassung" gespiegelt (164–176). Nahezu symmetrisch dazu läßt er das Kapitel über den Seinsbegriff in eine Reflexion über die Menschwerdung Gottes ausmünden (294–301), die gleichzeitig (mit Hegel) als die Selbst-Nichtung des Göttlichen und als die dadurch bewirkte Todüberwindung erscheint. Wie im Zeit-Kapitel der Blickpunkt auf der Gleichzeitigkeit lag, so hier auf dem alle Perspektivität, einschließlich der von Raum und Zeit, Innen und Außen, umgreifenden Ermöglichungsgrund, der in exakter Umkehrung des mittelalterlichen Akosmismus den „Tod Gottes" als die Ermöglichung der Konstitution von Welt begreifen läßt.

Aber die Welt ist für Wyss wie schon für Nietzsche „tiefer als der Tag gedacht"; sie ist eine „alogische" Welt der Antinomien, deren Konstitution sich in der „Oszillation zwischen Entäußerung und Rückgewinnung", im raumlosen Erleben, in der ungleichgewichtigen Repräsentation der Sprachbilder, in der Interaktion der Organismen und Individuen, vollzieht. Es ist eine zuinnerst vom Stigma der Kontingenz gezeichnete Welt, die schon im Bewußtsein des Kindes und immer wieder im Traum des Erwachsenen ihr Referenzsystem verliert, so wie sie umgekehrt als geträumte das sie konstituierende Subjekt in sich verdämmern läßt. Ihr Kriterium ist der Mangel, die Bedürftigkeit, die als solche aber zugleich die Triebfeder des Welt-Geschehens ist: Antrieb der Evolution ebenso wie der Beweggrund aller Gestaltung, die sich aber gerade dort, wo sie zur Vollendung gelangt, als um so tiefere Bedürftigkeit erfährt.

So ist die Welt im Größten wie im Kleinsten die kosmische Spiegelung des Menschen, der stets hinter seinen größeren Möglichkeiten zurückbleibt und als der ständig werdende nie der ist, der er sein könnte. In ihm überschneiden sich Kommunikationsbedürfnis und Todverfallenheit, Verwirklichung und Nichtung, so daß sich alle Leistung – bis hin zur Ausgestaltung der Institutionen – als eine einzige Kompensation der Todesangst erweist, während umgekehrt Schmerz und Entbehrung divinatorische Bedeutung gewinnen; denn im Schmerz wird der entbehrte andere, wie Wyss in der Spur der augustinischen Konfessionen sagt, „erinnert". So erschließt sich im Bereich des „Antilogos" die Intersubjektivität, die auf dem Weg der logischen Konstruktion allenfalls angegrenzt, nicht aber erreicht werden konnte. Erst im Durchgang durch diese Gegendimension schließt sich die Zweiheit von denkendem Ich und empirischem Subjekt zur Identität der Existenz.

Bleibt die Frage, ob in diesem Werk des extrem weitgespannten Bogens von Differenzierung und Zusammenschau, von Aporie und Synthese, der Logos oder sein Widerpart, der Antilogos, dominiert. Das Kapitel „Bewältigen oder Scheitern?" (546–550) läßt keinen Zweifel daran, daß Wyss für die Bewältigung plädiert. Der Ausdruck ist mit größter Behutsamkeit gewählt. Wyss verweigert sich der naheliegenden Verlockung, die Lösung durch einen harmonisierenden Systementwurf vorzutäuschen, weil er viel zu sehr um die Perspektivität, die Geheimnisnähe und Begrenztheit des Wahren weiß. Deshalb treibt er den Gedanken Mal um Mal durch die sperrigen Felder der naturwissenschaftlichen, psychologischen, soziologischen und historischen Erkenntnis hindurch, deren antinomische Strukturen sich ihm letztlich aus der zunehmenden Gottentfremdung dieser Erkenntnisformen erklären (477). In der Nichtung sieht er aber auch hier den Ansatz ihrer Aufhebung. So kann er an einer der schönsten Stellen des Werkes sagen, daß sich aus der gegenseitigen Durchdringung der „Organsysteme" die Urform einer Innerlichkeit aufbaut, die gerade in dieser Primitivität auf ein „In-Einander" verweist (335 f.). Im ersten Aufdämmern kündigt sich bereits der Glanz der Vollendung an.

Man könnte, um eine Gesamtwürdigung zu gewinnen, von der „Hadesfahrt" des Denkens sprechen, die Wyss in seinem Werk unternimmt, um die von ihm erstrebte Vermittlung zu erzielen. Doch hätte man damit nur die eine Seite des Unternehmens, den Mut zu dieser insistenten Rückbindung der Philosophie an die von ihr in der Regel übersprungenen Wissensgebiete, angesprochen. Ungleich genauer würde der Gesamtduktus indessen mit dem Gedanken getroffen, daß das Werk als eine Abwandlung des ontologischen Gottesbeweises gelesen werden könne, die sich von dessen Originalgestalt vor allem durch das Moment der Rückbezüglichkeit unterscheidet. Denn das Beweisziel ist für Wyss nicht Gott, sondern der menschliche andere, mit dem der Bann des Solipsismus gebrochen, die Einsamkeit des Subjekts überwunden und die Tür zu lebendiger Mitmenschlichkeit aufgestoßen wird.

Auf dieses Ziel fällt freilich zuletzt ein unerwarteter Schatten. Denn der Mitmensch ist für Wyss der uneinholbar andere und die Gemeinschaft mit ihm, wie er schon in „Lieben als Lernprozeß" (von 1975) gesagt hatte, immer nur in Annäherungen möglich, als Unio mystica jedoch Utopie. Das wäre notwendig so, wenn er nur auf dem Weg der logisch-antilogischen Rekonstruktion gefunden werden könnte. Aber gilt von ihm, dem anderen, nicht wie für seinen göttlichen Repräsentanten, daß er, augustinisch ausgedrückt, „interior intimo meo" ist? Könnte von ihm, wie Wyss schon zu Beginn seiner Untersuchung darlegt (55 ff.; 98–107), das Innerste, der Todesgedanke, evoziert werden, wenn er nicht in diesem Innersten zu „orten" wäre?

Wenn der Gedankengang in diesem Sinn zu Ende geführt werden dürfte, ergäbe sich eine dritte und vermutlich angemessenste Deutung seines Gesamtduktus. Sie bestünde in der Erinnerung an das Kusanische Prinzip des „Quodlibet in quolibet" und damit an jenes Ganzheitskonzept, mit dem Nikolaus von Kues in einer vergleichbaren Konstellation den unbewältigten Widerspruch von Ontologie und Nominalismus zu überbrücken suchte. Entsprechungen zu diesem Modell finden sich im Werk von Dieter Wyss allenthalben. Vermutlich beweisen sie mehr als jede Einzelpositon, daß es ihm in seiner Vermittlung tatsächlich um jenes Ganze geht, das nicht nur das Wahre, sondern auch das wahrhaft Menschliche ist. *Eugen Biser*

[1] Dieter Wyss, Zwischen Logos und Antilogos, Untersuchungen zur Vermittlung von Hermeneutik und Naturwissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 711 S. Kart. 54,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche und Theologie

Joseph Bernhart. Leben und Werk in Selbstzeugnissen. Ausgewählt und mit einer biographischen Einführung hrsg. v. Lorenz WACHINGER. Weißenhorn: Konrad 1981. 404 S. Lw. 38,–.

Der hundertste Geburtstag von Joseph Bernhart am 8. August 1981 (vgl. meinen Aufsatz: Joseph Bernhart. Katholische Universalität und tragisches Gesetz, in dieser Zschr. 199, 1981, 526–536) hat die Erinnerung an diesen bedeutenden Mann – Historiker, Philosoph, Theologe, Schriftsteller, Übersetzer, Herausgeber – wieder lebendig werden lassen. Die kostbarste Gabe zu diesem Geburtstag ist zweifellos das Buch von Lorenz Wachinger. In seiner Anlage und Methode vermittelt es ein überaus plastisches und konturenreiches Bild Bernharts – ein getreues Spiegelbild seines ungewöhnlichen, vielfältig beanspruchten Lebens und Wirkens. Der Autor verfügt über eine ebenso souveräne wie detaillierte Kenntnis und hat ein bemerkenswertes Einfühlungsvermögen in den zeit- und geistesgeschichtlichen wie individuellen Kontext von Bernharts Leben und Werk. Dabei greift Wachinger auf gedruckte und ungedruckte Quellen, Briefe, Tagebücher, Manuskripte zurück und macht sie in einer wohlbedachten, auf das jeweilige Thema bezogenen Auswahl zugänglich. Besonders hilfreich sind die präzisen Angaben Wachingers zu den Ereignissen, die in Bernharts Leben und Werk bedeutsam wurden, ebenso zu den vielen Gestalten, denen Bernhart begegnete und die er oft genug literarisch Gestalt werden ließ, und schließlich die Bemerkungen zu den Sachthemen.

Nach der äußerst konzentriert und lebendig geschriebenen Biographie (11–48) werden die Themen vorgestellt und aus Bernharts Werk dokumentiert: „Lehrer und Lektüre"; dabei ist das Porträt von Joseph Schnitzler besonders eindrucksvoll. Unter „Freunde und Zeitgenossen" tauchen so bekannte Namen auf wie Peter Dörfler, Theodor Haecker, Konrad Weiß, Peter Lippert. Das Kapitel „Bücher der Bildung" handelt von Johann Michael Sailer und Christoph Schmid, Augustinus, Döllinger, Herder, Goethe, Görres, de Maistre, Thomas von Aquin. Diese Auswahl ist nicht durch Willkür bestimmt, sondern durch die Tatsache, daß sich Bernhart auf das Werk dieser Männer eingehend eingelassen hat, sei es als Herausgeber, sei es als Übersetzer. „Autobiographisches" behandelt wichtige Ereignisse und Begegnungen in seinem Leben auf Grund von bekannten und unbekannten Selbstzeugnissen.

Kapitel 7 beschreibt die großen Themen, die Bernhart bewegt haben. Auch für den, der Bernharts Werk zu kennen glaubt, sind seine Aufzeichnungen über Traum, Okkultes, Parapsychologie, über „Totenanmeldungen und Ähnliches" neu und überraschend. Sie liegen allerdings bei näherer Betrachtung nicht außerhalb des Gesichtskreises von Bernhart, der die Welt der Mystik erforschte, der über das Dämonische und das Irrationale viel nachgedacht hat. Wachinger ist sogar der Überzeugung, daß sich aus dieser Perspektive das Werk Bernharts verstehen und würdigen läßt und daß darüber hinaus das Phänomen des Irrationalen heute wieder besonders aktuell ist (286). Neben diesen Themen werden viele Einzelfragen vorgestellt unter den Überschriften: Natur und Naturphilosophie, Sprache, Dichtung, Kunst, Geschichte, Tragik, Politik, Metaphysik – Kirche und Frömmigkeit.

Zur Frage der Einheit seines Werks äußert sich Bernhart selbst: „So sehr sich meine Lebensarbeit thematisch verzweigt hat, fehlt ihr, glaube ich, nicht die Einheitlichkeit der Grundrichtung, die mir von Anfang an aus der katholischen Universalität gegeben war. Dennoch tritt als eigentümlicher Zug der tragische Aspekt nicht nur des Daseins, sondern des Seins hervor." Die philosophische und theologische Anerkenntnis des tragischen Gesetzes in Schöpfung und Geschichte bedeutet „die einzige und dauernde Befreiung von Pessimismus und Tragizismus" (265).

Dieses Buch, dem der Verlag eine bemerkenswert schöne Ausstattung gegeben hat, entreißt nicht nur eine große Gestalt der heute überall grassierenden Vergessenheit, es beschreibt auch eine bewegte Epoche der Geschichte des Geistes, der Theologie und der Kirche, beginnend mit der Krise um Modernismus und Reformkatholizismus, und erfüllt damit eine Funktion, die jede sinnvolle Beschäftigung mit Geschichte bringt: sie macht frei, öffnet Horizonte, schenkt Weite und Zuversicht. *H. Fries*

Zulehner, Paul Michael: *„Leutereligion"*. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?; ders., *Religion im Leben der Österreicher*. Dokumentation einer Umfrage. Wien, Freiburg: Herder 1982, 1981. 98, 220 S. Kart. 15,80 und 24,–.

P. M. Zulehner, Professor für christliche Gesellschaftslehre und für Pastoraltheologie in Passau, der schon mehrmals religionssoziologische Untersuchungen in Österreich betreute, legt in diesem Buch die pastoraltheologischen Konsequenzen vor, die sich aus seiner neuen Untersuchung „Religion im Leben der Österreicher" (1980) ergeben. Im Buch *„Leutereligion"* will er „für das Leben vieler Menschen ebenso wie für das Handeln der christlichen Kirchen in den nächsten Jahrzehnten Ermutigung und Orientierung" (7) geben. Auch in diesem Buch gelingt es Zulehner, in Erläuterung der Umfrageergebnisse, mit treffenden Formulierungen wie „Lebensheiligtümer" (9), das „fünfte Evangelium" (18), „kleine Lebenswelten" (10), „widerständige Kirche" (80) Problemsituationen schlaglichtartig zu erhellen, darin die Kirche als Anwalt eines „Lebens in Frieden" gewinnend herauszustellen und sich für die Freiheitsdynamik von Christentum und Kirche (68) einzusetzen. Was er an Reformwünschen äußert – ob in der Geschiedenenpastoral (25–27), in der Option für die Gemeindekatechese (34) oder in der Personalnot der Kirche (94–98) –, zeugt von Sachkenntnis, von spiritueller Ausrichtung, von Mut und gibt darin immer auch Ermutigung. Insoweit ist das Buch anregend und lesenswert.

Doch es bleiben nicht wenige Fragen: 1. Wer sind eigentlich „die Leute" besagter Leutereligion? Sind „die Leute" die eher „bourgeoisen" Bürger? 2. Ist ein begriffliches Instrumentarium ausreichend, das bei der Erhebung der Einstellungen und Verhaltensweisen der „Leute" nur „religiös" und „kirchlich" kennt, aber „christlich" nicht verwendet? Daß „die Leute" Religion und Glauben nicht unterscheiden (56), dürfte wohl auch auf Kosten der Fragen bei der Untersuchung gehen. Ist demnach die „Religion der Leute" auch durch die Methoden der öfters zitierten Fachleute bzw. Experten (12, 57) bedingt? Die Leutereligion – ein theoretisches Konstrukt, weniger die Realität? 3. Was heißt „pastoralfaschistisch" (19)? Ein Schlagwort – im bösen Sinn der Formulierung (und darin gerade nicht „befreiend") – oder eine das kritisierte Verhalten erhellende Aussage? Die wesentlichen Fragen aber betreffen die Konzeption, die in der Interpretation zum Tragen kommt, vor allem die Option für die „Befreiungsgeschichte des Christentums". Zulehner erwartet mehr Befreiung durch die Kirchen im Jahr 2000. Dieser Anspruch trifft. Nur stellt sich im gleichen Augenblick die Frage, ob das in „Befreiung" Gemeinte von den „Leuten" auch in eher traditionellen Begriffen wie „Erlösung", „Errettung" oder „Heil" mitgemeint wird.

Diese pastoraltheologischen Konsequenzen finden ihre religionssoziologische Begründung in der „Dokumentation einer Umfrage": *„Religion im Leben der Österreicher"*. In diesem Umfragebericht werden in präzisen Statistiken belegt die Lebensvorstellungen, die „Leutereligion", Kirche und Leben als Feld der „Leutereligion". Ein Kapitel im Anhang befaßt sich mit der „Personalfrage der katholischen Kirche". Die pastoraltheologische Reflexion (121–127) – als „Thesenfragment" bezeichnet – bietet im wesentlichen die Aussage des Buchs „Leutereligion". Hier wird das Problem, was „Leutereligion" meint, insoweit erklärt, als ihre Auswirkungen aufgewiesen werden: weil nicht verändernd, ist sie „lebensfeindlich"; weil unpolitisch, hat sie einen „katastrophalen Mangel an Folgen" im Hinblick auf lebensfeindliche Lebensstile (122f.). Diese Wirkungsdefinition beantwortet die Frage, wer die „Leute" seien, nur halb. Sind es „kleine Leute"? Sind es „Verängstigte"? Depravierte „Christen"? Nur „Religiöse"? Kann es diese Mentalität in etwa auch bei „großen Leuten" geben? Man merkt die Ratlosigkeit: wer sind „die Leute"? Vorteilhaft

für diese Überlegungen wirkt sich der sachliche Ton dieses „Fragments" aus. Wer die im Buch „Leutereligion" aufgewiesenen Konsequenzen im Detail nachprüfen und manche zusätzliche interessante Information gewinnen will, wird nach „Religion im Leben der Österreicher" greifen; in den genannten grundlegenden Problemen jedoch wird er weiterhin seine Fragen behalten.

R. Bleistein SJ

HARDT, Michael: *Papsttum und Ökumene.* Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Paderborn: Schöningh 1981. 163 S. (Beiträge zur Ökumenischen Theologie. 20.) Kart. 22,–.

Amt und Dienst des Papstes sind nicht nur innerkatholisch, sondern auch ökumenisch in die Diskussion geraten. Wegen der zahlreichen und unterschiedlichen Stimmen ist der Versuch, einen Überblick darüber zu geben, schon für sich begrüßenswert. Hardt setzt mit seiner Darstellung bei der Wirkungs- und Interpretationsgeschichte der Primatserklärung des Ersten Vatikanischen Konzils an (31–47), ein Kapitel, das nach einer sehr kurzen Einleitung (25–30) ebenfalls äußerst summarisch ausfällt. Es folgt das Kapitel „Das Papstamt im Urteil protestantischer Theologen bis zum II. Vatikanischen Konzil" (49–71), das die Äußerungen K. Barths, K. G. Stecks, P. Brunners und P. Althaus' referiert. Im dritten Schritt geht es um „Das Papstamt gemäß dem II. Vatikanischen Konzil und die Kritik protestantischer Theologen" (73–90), anschließend um den „Wandel des Urteils protestantischer Theologen über das Papstamt im nachkonziliaren ökumenischen Gespräch" (91–137). Am Schluß findet sich der „Versuch einer Antwort: Die Erneuerung des Papstamtes aus katholischer Sicht" (139–158). Schlußüberlegungen und Personenregister beschließen den Band, der durch Vorwort, Literatur-, Quellen- und Abkürzungsverzeichnis eröffnet wird.

Wie gesagt, ist ein solcher Überblick zu begrüßen. Doch läßt sich angesichts der ziemlich verwickelten Problematik und der Vielfalt der Sichtweisen die Frage nicht übergehen, wie zuverlässig er ist. In dieser Hinsicht ist gegenüber mancher zu summarischen Behauptung eine gewisse Reserve am Platz. Sie findet ihr Recht nicht zuletzt in mangelnder Differenzierung zwischen offiziellen oder offiziösen Stellungnahmen von Kirchen und Theologengruppen, die im Auftrag arbeiteten, und den Einzelmeinungen von Theologen; sie werden in der Behandlung hier stellenweise zu stark vermischt. Es gibt aber Gründe genug, sie heute sauber auseinanderzuhalten. Ein merkwürdiger Ausfall muß auch noch genannt werden: die Taufe als gemeinsame Grundlage der Eingliederung in die Kirche hat keine Beachtung gefunden. Gleichwohl bietet die Übersicht eine Fülle von Hinweisen und gibt dem Leser eine bequeme Orientierung, die von Nutzen ist, selbst wenn im einzelnen Korrekturen und Ergänzungen unerläßlich bleiben.

K. H. Neufeld SJ

BANAWIRATMA, Johannes Bapt. G.: *Der Heilige Geist in der Theologie von Heribert Mühlen.* Versuch einer Darstellung und Würdigung. Bern: Lang 1981. IX, 315 S. (Europ. Hochschulschriften. 33/159.) Kart. sfr. 60,–.

Heribert Mühlen hat als erster katholischer Theologe seit den frühen 60er Jahren auf breiter Basis, in mehreren gewichtigen Veröffentlichungen, eine Sicht der christlichen Glaubenslehre befürwortet und durchgeführt, die personale Denkkategorien in den Dienst einer pneumatologischen Grundorientierung stellt. Diese Theologie hat in den allerletzten Jahren, im Zusammenhang mit der weltweiten pneumatischen und charismatischen Erneuerungsbewegung, zunehmend Bedeutung gewonnen; im deutschsprachigen Raum ist Mühlen ein Initiator der entsprechenden innerkirchlichen Entwicklung geworden. Symptome dafür: Die Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen vom 2. bis 5. Januar 1979 in München war der Pneumatologie gewidmet, mit Einleitungsreferat von H. Mühlen (in: Gegenwart des Geistes, hrsg. v. W. Kasper, Freiburg 1979). Und Mühlens Buch „Einübung in die christliche Grunderfahrung" von 1976 wurde in neun Sprachen übersetzt.

Der Verfasser, jetzt Dozent für Dogmatik in Yogyakarta (Indonesien), gibt in seiner Innsbrukker Dissertation (Leitung: G. Vass) die erste auf breiter Quellenkenntnis beruhende Gesamtdarstellung der von der Lehre über den Heiligen

Geist her entworfenen Theologie H. Mühlens. Banawiratma geht den Ausstrahlungen der Pneumatologie Mühlens in die Hauptbereiche der Dogmatik nach: in die Trinitätslehre, die Christologie, die Gnadenlehre und die Ekklesiologie (15–114). Der nächste Hauptteil erörtert die Bedeutung der Pneumatologie für das christliche Leben: Im Prozeß legitimer Entsakralisierung und speziell für die pneumatische Erneuerung der Kirche (115–165). Die Würdigung der pneumatologischen Reflexion von Mühlen (166–236) greift nochmals die dogmatischen Hauptetappen auf, um die im theologischen Denken von H. Mühlen besonders bedeutsam erscheinenden Linien zu unterstreichen und ein Stück weiterzuführen, u. a. durch die Skizze eines an Apg 4 orientierten Gemeindemodells für die Gegenwart. Ein kurzer Rückblick auf die Ergebnisse der Arbeit mit Ansätzen weiterer Reflexion beschließt das beachtenswerte Buch. *W. Kern SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Sehnsucht nach Frieden ist nicht erst ein Ereignis unserer Tage, sondern ein uralter Menschheitstraum. Johannes Beutler, Professor für Neues Testament und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, zeigt dies am Beispiel des Alten und vor allem des Neuen Testaments, für das Friede nicht nur in der Abwesenheit von Krieg besteht, sondern das umfassende Heil Gottes besagt. Er fragt auch, worin in neutestamentlicher Perspektive der aktive Beitrag der Christen zum Frieden besteht.

Aufgrund der weltweiten Zunahme der Intoleranz und der politischen Verfolgung wird das im Grundgesetz verbürgte Recht auf Asyl von immer mehr Menschen in Anspruch genommen. Im Jahr 1980 waren es bereits über 100000 Asylbewerber. Otto Kimminich, Professor für öffentliches Recht an der Universität Regensburg, schildert die Probleme, die sich hier ergeben, und fragt nach Möglichkeiten, wie man die Asylverfahren beschleunigen und einen Mißbrauch des Asylrechts verhindern kann.

Im Bistum Limburg wurde in den letzten Jahren durch eine Repräsentativbefragung die Situation des kirchlichen Lebens im ländlichen Raum untersucht. Die Umfrage sollte auch die Gründe der Veränderungen des kirchlich-religiösen Verhaltens erhellen und Wege zeigen, wie die Rolle der Kirche auf dem Land aktiviert werden könne. Hermann de Bruin und Hermann-Josef Heinz stellen die Ergebnisse der Umfrage dar und erläutern die Konsequenzen, die sich daraus ergeben.

Alois Müller, Professor für Moraltheologie in Luzern, setzt sich mit dem Problem „Konservatismus" und „Progressismus" auseinander. Er macht deutlich, warum er eine „progressive" Geisteshaltung als eine Chance für das gesellschaftliche und das kirchliche Leben ansieht. Sein Ziel ist, diese Position gegen Mißverständnisse zu schützen und für eine Diskussion greifbar zu machen.

Kirche und Wissenschaft

Als Charles Darwin im Jahr 1859 sein Werk „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl" veröffentlichte, stieß er in kirchlichen Kreisen auf so massiven Widerspruch, daß er neben Galilei geradezu zum Symbol des Konflikts zwischen Kirche und moderner Wissenschaft wurde. Theologen wie John Henry Newman erkannten schon damals den grundsätzlichen Unterschied von naturwissenschaftlicher Methode und christlichem Glauben. Aber Newmans Wort: „Ich kann mir nicht vorstellen, warum der Darwinismus unvereinbar mit der katholischen Lehre sein sollte" blieb in der Aufgeregtheit jener Jahre ungehört. Die offizielle Position formulierten noch im Erscheinungsjahr der deutschen Übersetzung von Darwins Werk (1860) die Bischöfe der kölnischen Kirchenprovinz auf ihrem Provinzialkonzil in Köln: Die Deszendenztheorie widerspreche entschieden der Heiligen Schrift und dem Glauben.

Auf der anderen Seite nahmen die Vorkämpfer des Atheismus das Werk Darwins mit Begeisterung auf. Wie Ernst Haeckel, der Hauptverfechter des Darwinismus in Deutschland, sahen sie in der Evolutionstheorie die wissenschaftliche Widerlegung der Existenz Gottes, gleichsam die definitive Bestätigung des Wortes Anselm Feuerbachs aus dem Jahr 1848, die Wissenschaften hätten „in ihrem Scheidewasser die Mysterien der christlichen Weltanschauung aufgelöst".

Zum hundertsten Todestag Darwins im April dieses Jahres waren solche Töne nicht mehr zu hören. Die leidenschaftlichen Kämpfe von damals sind heute Vergangenheit. Beide Seiten haben erkannt, daß die Konflikte nicht hätten entstehen können, wenn sie sich ihrer Grenzen bewußt geblieben wären. Das Objekt der Wissenschaft ist die Wirklichkeit, soweit man sie durch Beobachtung und Experiment erfassen kann. Über die Existenz Gottes kann sie nichts aussagen; sie kann sie weder widerlegen noch beweisen. Der Absolutheitsanspruch des Glaubens gilt der Botschaft der Bibel, nicht ihrem Weltbild. Dieses ist wie alle Weltbilder relativ, vorläufig, geschichtlich und sozial bedingt und daher der wissenschaftlichen Kritik unterworfen.

Der große Wendepunkt in der Kirche war das Zweite Vatikanische Konzil. Wie Papst Johannes Paul II. in seiner Kölner Rede vor Wissenschaftlern und Studenten im November 1980 hervorhob, hat hier das kirchliche Lehramt „ausdrücklich die Unterschiedlichkeit der Erkenntnisordnungen von Glaube und Vernunft ausgesprochen, es hat die Autonomie und Freiheit der Wissenschaften anerkannt und ist für die Freiheit der Forschung eingetreten". Eine Wissenschaft, „die sich auf Vernunftgründe stützt und methodisch gesichert fortschreitet", könne daher nie zu Erkenntnissen gelangen, die Glaubenswahrheiten widersprechen. Konflikte

seien nur dort möglich, „wo die Unterschiedlichkeit der Erkenntnisordnungen übersehen oder verleugnet wird".

Unterschied der Erkenntnisordnungen, Autonomie der Wissenschaft, Freiheit der Forschung – das bedeutet, daß der christliche Glaube keine Maßstäbe zur Beurteilung wissenschaftlicher Theorien an die Hand gibt und daß die Wissenschaft in Fragen des Glaubens keine Zuständigkeit besitzt. Das kann aber nicht heißen, daß sich nun, nachdem die Konflikte überwunden sind, das Verhältnis von Kirche und Wissenschaft auf ein beziehungsloses Nebeneinander, auf bloße Nichteinmischung reduzieren dürfte. Notwendig ist vielmehr eine konstruktive Auseinandersetzung, ein „partnerschaftlicher Dialog" (Johannes Paul II.).

Dieser Dialog ist vor allem deswegen unerläßlich, weil unsere wissenschaftlich-technische Kultur vor Fragen steht, die mit den Methoden der Wissenschaft allein nicht mehr beantwortet werden können. Die Mißbrauchbarkeit der wissenschaftlichen Forschung zu Zwecken, die der Würde des Menschen widersprechen und Frieden und Freiheit gefährden; die Unübersehbarkeit der Folgen von technischen Eingriffen in die Natur; die Frage, wie die ungeheure Machterweiterung der Wissenschaft in die Verantwortung eines humanistischen Ethos eingebunden werden kann – das sind Probleme, bei denen Kirche und Theologie nicht abseits stehen dürfen. Daß hier auch die Kirche keine fertigen Lösungen besitzt, sondern „partnerschaftlich" nach den richtigen Wegen suchen muß, ist nicht die geringste Erkenntnis aus der leidvollen Geschichte, für die der Name Darwin symbolhaft steht.

Trotzdem bleiben Konfliktfelder. In den Aussagen zur Geburtenregelung etwa erklärt das kirchliche Lehramt nur „natürliche" Methoden als sittlich zulässig. Die Begründungszusammenhänge solcher Normen fallen aber auch in den Bereich der Wissenschaften. Kann die Kirche von ihren Erkenntnismöglichkeiten her entscheiden, was „natürlich" ist? Und wie verhält sie sich, wenn die Wissenschaft – mit „Vernunftgründen" und „methodisch gesichert" – zu anderen Erkenntnissen kommt?

Die Wissenschaft geht von der Voraussetzung aus, daß ihre Theorien immer nur so lange gelten, als nichts Gegenteiliges bekannt ist, und daß der Forscher ständig bereit sein muß, seinen Standpunkt zu revidieren. Der Glaube aber lebt von absoluten Gewißheiten. Wie kann der Glaubende einen solchen unverrückbaren Standort gewinnen in einer Zeit, die vom Denken der Wissenschaft geprägt ist? Und wie können Kirche und Theologie der Gefahr entgehen, den Absolutheitsanspruch des Glaubens auch auf solche Aussagen auszudehnen, die ähnlich relativ und vorläufig sind wie die Theorien der Wissenschaft? Hier liegt eine zentrale Herausforderung der modernen Wissenschaft an den Glauben und an die Kirche.

Wolfgang Seibel SJ

Roman Bleistein SJ

Wertwandel oder Wertzerfall?

Im Sommer 1976 fanden in der Katholischen Akademie Hamburg jene Vorträge statt, die sich mit den „Grundwerten in Staat und Gesellschaft" (herausgegeben von G. Gorschenek, München 1977) befaßten. In diesen Vorträgen vergewisserte sich die aktuelle Politik ihrer bleibenden Grundlagen und Begründungen. Am Ende des gleichen Jahres brachte die Frankfurter Allgemeine Zeitung (24. Dezember 1976) das Ergebnis einer Befragung von Intellektuellen zum Thema: „Haben sich unsere Wertvorstellungen geändert?" In dieser Befragung bot sich als mögliche Steigerung im Ausdruck an: Wertpluralismus, Wertwandel, Wertzerfall. Während Helmut Schelsky die „Grundwertkämpfe" als eine „moderne Formulierung für Glaubenskämpfe" qualifizierte, hob Golo Mann hervor, daß eine Gesellschaft nicht nur mit „Angeboten" leben könne, daß sie „Gebote" brauche, und Alexander Mitscherlich sagte: „Ohne gemeinsame Wertvorstellungen und ohne das Anerkennen ihres verpflichtenden Anspruchs muß jede Gesellschaft an ihrem ungehemmten Egoismus zugrunde gehen."

In der Rückschau markieren beide Ereignisse eine neue Beschäftigung mit der Frage, wie der Wertwandel in westlichen Industriegesellschaften zu beurteilen sei. Die bereits damals sich andeutenden Möglichkeiten einer Antwort bieten sich auch heute noch an. Zweierlei hat sich allerdings verändert: Einmal hat inzwischen die Wertforschung Fortschritte gemacht und neue Ergebnisse vorgelegt. Zum anderen hat sich das Meinungsspektrum noch weiter profiliert, um nicht zu sagen: polarisiert, nicht zuletzt durch jene Gruppen, die der Gesellschaft und den Kirchen in alternativen Lebensformen „neue Werte" vorleben. Wie wäre auf diesem Hintergrund heute die Situation zu beschreiben? Ist sie nur ein Wertwandel? Etwa gar zum Eindeutig-Positiven? Oder muß von einem Wertzerfall gesprochen werden?

Zerfall der bürgerlichen Werte

Die These vom Zerfall der bürgerlichen Werte wurde vor allem von *Elisabeth Noelle-Neumann* vertreten. Nach Beiträgen in der „Zeit" im Sommer 1975 trug sie ihre Ansicht in ihrem Buch „Werden wir alle Proletarier?" (Zürich 1978) vor. Um ihre Aussagen verstehen zu können, muß zuerst klargestellt werden, was für sie „bürgerliche Werte" sind. Da sie selbst wahrnahm, wie schillernd und vieldeutig dieser Begriff ist, gab sie ausdrücklich an, was sie unter „bürgerlichen Werten" versteht. Bürgerliche Werte sind:

„Der hohe Wert von Arbeit, von Leistung; Überzeugung, daß sich Anstrengung lohnt, Glaube an Aufstieg und Gerechtigkeit des Aufstiegs; Bejahung von Unterschieden zwischen den Menschen und ihrer Lage; Bejahung des Wettbewerbs, Sparsamkeit als Fähigkeit, kurzfristige Befriedigung zugunsten langfristiger zurückzustellen; Respekt vor Besitz; Streben nach gesellschaftlicher Anerkennung, Prestige, damit verbunden Anerkennung der geltenden Normen von Sitte und Anstand; Konservatismus, um das Erworbene zu behalten; in gemäßigter Weise auch Bildungsstreben."[1]

Diese so definierten bürgerlichen Werte, die seit etwa 250 Jahren ihre Gültigkeit besaßen und zum Aufstieg einer kapitalistischen Wirtschaft (Max Weber) beitrugen, sieht E. Noelle-Neumann am Zerfallen. Sie begründet ihre These mit vielen Ergebnissen demoskopischer Untersuchungen. Aus ihnen ist zu entnehmen, daß das Leben heute weniger als Aufgabe, sondern eher als Vergnügen verstanden wird; daß zwischen 1967 und 1972 auch in der Kindererziehung Werte wie Höflichkeit, Anstand, Einpassungsfähigkeit, Leistungsbereitschaft abgebaut wurden; daß die Arbeitsmoral insgesamt nachgelassen hat; daß der Respekt vor fremdem Eigentum abnahm; daß die Freizeit in der subjektiven Bewertung des einzelnen weit vor der Arbeit rangiert.

Diese Entwicklungen wurden durch die Allensbacher Langzeit-Studie „Eine Generation später. Bundesrepublik Deutschland 1953–1979" (Allensbach 1981) vollauf bestätigt. Auf dem Symposion vom 20. Mai 1981 in Bad Godesberg, wo die Langzeit-Studie vorgestellt wurde, versuchte Hermann Lübbe den „Trend-Typ" dieser Entwicklungen nachzuzeichnen, und „in der Zusammenfassung ergibt (sich) das folgende Bild": „Hoher Lebensstandard, distanziertes Verhältnis zur Berufstätigkeit, abnehmende Mobilität, schwindende Arbeitsfreude, reiselustig, rasch gelangweilt und daher kontaktbeflissen, einsamkeitsflüchtig und zugleich bindungsscheu, politisiert, aber institutionenfremd, orientierungsbedürftig und kirchenfern."[2]

Aus dem Vergleich zwischen den zuvor genannten „bürgerlichen Werten" und den Wertvorstellungen, die diesen „Trend-Typ" auszeichnen, der wohlweislich nicht ein „wirkliches Individuum, sondern ein Konstrukt durch Aufsummierung demoskopisch vermessener Trends ist", wird deutlich, wieweit sich die Wertvorstellungen gewandelt haben und was – eher unterschwellig als in ausdrücklicher Zielsetzung – das Leben eines „modernen" Deutschen ausmacht.

Wenn E. Noelle-Neumann dann die Ursache für die „Gedrücktheit" sucht – „ein Ausdruck des eigentlich raschen Zerfalls der Werte, der sich in den letzten zehn bis zwölf Jahren ereignet hat" –, entdeckt sie als eine der wichtigsten Ursachen das Fernsehen. Es mache traurig und träge, es erzeuge Langeweile, es bringe statt Wissen nur eine „Verstehensillusion", es verändere tiefgreifend die Situation in den Familien und nehme die Freizeit in Beschlag[3].

An anderer Stelle relativiert sie allerdings diese Einursächlichkeit: Das Fernsehen habe Entwicklungen, die bereits im Gang waren, verstärkt. Solche Entwicklungen waren der Umbruch der Euphorie von Zukunftserwartungen und Fortschrittshoffnungen in einen gewissen Pessimismus (ihrer Meinung nach auch greifbar in

der niedrigen westdeutschen Geburtenrate)[4]. Sie nimmt also langlaufende Entwicklungen wahr, die die Grundeinstellungen der Menschen zur Arbeit, zur Freizeit, zum Leben insgesamt veränderten. Und im Aufgreifen des amerikanischen Wortspiels von „postindustrial – postindustrious" spricht sie davon, daß wir in einer „Nach-Fleiß-Zeit"[5] lebten. Darin aber kämen sowohl der Zerfall der Werte wie die „stille Revolution" und auch so etwas wie „neue Werte" zum Ausdruck.

Im Meinungsspektrum der Bundesrepublik wird diese Interpretation des Wertwandels, also der „Wertzerfall", eher von Konservativen vertreten[6].

Die „postmaterialistischen Werte"

Im Gegensatz zu E. Noelle-Neumann vertritt *Ronald Inglehart,* Professor für politische Wissenschaften an der Universität von Michigan, seit 1977 die These von den sogenannten „postmaterialistischen Werten", in denen er alle Anzeichen eines positiv einzuschätzenden Wertwandels erkennt[7]. Aufgrund von Umfragedaten aus den Jahren 1970 bis 1978, die Inglehart bei Erhebungen in Ländern Europas und in Nordamerika gewann, kommt er zu der Ansicht:

„Der Wertwandel in den westlichen Gesellschaften vollzieht sich unsichtbar und oft unbeachtet. Aber seine Folgen manifestieren sich auf vielerlei Weise. Ein Beispiel dafür ist der Schutz der Umwelt vor Verschmutzung, Autobahnbau oder Atomkraftwerken. Andere Folgen zeigen sich in den Einstellungen zur Arbeit: Ein gutes Gehalt ist längst nicht mehr das Wichtigste, die Bedeutung einer interessanten und sinnvollen Arbeit tritt in den Vordergrund. In zunehmendem Maße suchen die Frauen die Gelegenheit zur Selbstverwirklichung außerhalb der traditionellen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern. Die politischen Protestbewegungen der letzten Jahre, die von der Mittelschicht ausgehen, scheinen eine weitere Folge des Wandels von einer materialistischen zu einer postmaterialistischen Wertordnung zu sein."[8]

Die eigentlichen Unterschiede zwischen materialistischen und postmaterialistischen Werten sind auf die Kurzformel zu bringen: Lebensstandard (ökonomische und physische Sicherheit) gegen Lebensqualität (Menschlichkeit, Solidarität, Engagement für andere) – mit allen Suggestionen und Ungenauigkeiten solcher Schlagworte. Diese Randunschärfen machen zugleich ein wichtiges Charakteristikum dieser „neuen" Werte aus.

Die postmaterialistischen Werte führen nun vor allem dazu, daß ihre Träger sich politisch engagieren. Sie investieren – nach Meinung Ingleharts – weniger Energien in die Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse und können sich deshalb „entfernteren" Dingen zuwenden; sie sind in der Regel nicht zufrieden mit den bestehenden Verhältnissen und treiben den sozialen Wandel voran; für sie ist der materielle Schaden, der etwa bei einer Demonstration entsteht, nicht so negativ und „weniger bedrohlich als für Materialisten". Kurz: „Postmaterialisten verfügen über eine größere Menge psychischer Energie, die in Politik investiert werden kann. Sie stehen den etablierten sozialen Ordnungen kritisch gegenüber und haben –

subjektiv gesehen – weniger durch unkonventionelle Aktivitäten zu verlieren als Materialisten. Politischer Protest und unkonventionelle politische Aktivität sind also Merkmale einer postmaterialistischen Gruppe."[9]

Auf die Frage, wie eine solche neue Wertorientierung entstehe, trägt Inglehart zwei Hypothesen vor. Als erstes nennt er die Knappheitshypothese, nach der die Prioritäten eines Menschen immer seine sozioökonomische Lage widerspiegeln: „Den höchsten subjektiven Wert schreibt man den Dingen zu, die relativ knapp sind." Die zweite Hypothese ist die Sozialisationshypothese: Da die Beziehung zwischen der sozioökonomischen Lage und den Wertprioritäten nicht unmittelbar ist, gibt es eine beträchtliche Zeitverschiebung im Wertwandel; „denn zu einem großen Teil spiegeln die persönlichen Werte Bedingungen wider, die man in Kindheit und Jugend erlebte". Die Sozialisation scheint demnach für den Aufbau neuer Werte von entscheidender Bedeutung zu sein. „Beide Hypothesen sind für eine Theorie des Wertwandels wesentlich."

Auch Inglehart sieht mit seinen Hypothesen einige Probleme gegeben und versucht Kritik zu unterlaufen, wenn er nachfragt, ob es sich in diesem Wertwandel um einen Generationenwechsel (von der Vorkriegs- zur Nachkriegsgeneration) oder ob es sich in diesen Prioritäten nur um eine entwicklungspsychologisch bedingte Eigenart junger Menschen (also um einen „Alters-Effekt") handle. Eine erste Antwort auf die nicht unwichtige Fragestellung lautet: „Obwohl wir eher an einen historischen Wandel glauben, ist die zweite Interpretationsmöglichkeit durchaus plausibel." Er hält also auch den Alterseffekt für möglich, ja für „plausibel". Allerdings kommt er bei einer erneuten Auswertung seiner Forschungsergebnisse zu dem Schluß, daß es sich in diesen postmaterialistischen Werten um eine generationentypische Wahl handle und sich im Stil einer „stillen Revolution" ein Wertwandel ereignet habe. Er hebt des öfteren den Zusammenhang zwischen postmaterialistischen Werten und der Protestbereitschaft zumal junger Menschen heraus.

In dieser Argumentation vermitteln Begriff und Wirklichkeit der Unzufriedenheit zwischen sozialer Situation und politischem Engagement der genannten Postmaterialisten. Deren hohe Protestbereitschaft spiegle ihr neues Verständnis von „Lebensqualität". In früheren Untersuchungen sei immer wieder bestätigt worden, daß die subjektive Lebenszufriedenheit mit steigendem Einkommen zunehme. Nun aber sei zu beobachten, daß das Niveau der subjektiven Zufriedenheit seit 1945 insgesamt nicht gestiegen sei, trotz eines riesigen Zuwachses an Realeinkommen in den westlichen Industrieländern. Es drängt sich ihm demnach die Frage auf: „Erzeugt materieller Wohlstand also doch nicht höhere subjektive Qualität des Lebens? Ganz offensichtlich nicht! Langanhaltendes ökonomisches Wachstum führt nämlich zu einem Wandel in der Wertorientierung. Die wachsende Gruppe der Postmaterialisten ist insgesamt nicht zufriedener mit ihrem Leben als die Materialisten. Tatsächlich scheinen sie eher unzufriedener zu sein mit

den bestehenden Verhältnissen und dem politischen System. Und sie sind bereit, es zu ändern."[10] Gerade auch die Rolle der Unzufriedenheit in dieser Argumentation wird Anlaß zu weiterer kritischer Auseinandersetzung mit Ingleharts Hypothesen bieten.

Diese These von den „postmaterialistischen Werten" wird in der Bundesrepublik vor allem von jenen übernommen, die dem Jugendprotest eher positiv gegenüberstehen und die auch im Raum der Kirche für weitere Reformen optieren.

Kritik an der These Ingleharts

Es verwundert nicht, daß die These von den „postmaterialistischen Werten" nicht nur popularisiert, sondern vor allem in den Sozialwissenschaften auf ihre Stichhaltigkeit hin geprüft wurde. Dabei bot sich zweierlei zu besonderer Kritik an: einmal im theoretischen Bereich die Sozialisationstheorie und die evolutionäre Kulturtheorie, die beide den Wertwandel tragen, zum anderen im empirischen Bereich die Auswertung von Forschungsergebnissen. Beide Kritikpunkte wurden in den letzten Jahren gegen Inglehart vorgebracht, wobei eine zweite Analyse jener europäischen Umfragen, die Inglehart benutzte (auch aufgrund vorausliegender Annahmen) zu ganz anderen Ergebnissen kam[11]. Aber von diesen Problemen einer empirischen Soziologie soll hier nicht die Rede sein.

Das *sozialisationstheoretische* Problem, ob gerade Kindheit und Jugend für die Wertfindung und damit für die etwaigen postmaterialistischen Werte von Bedeutung seien oder ob noch andere Lebenssituationen das „postmaterialistische" Wertverhalten prägten, greift *Thomas Herz* auf. Er definiert sieben Phasen im Lebenszyklus, die „empfängliche Phasen" sind: 1. die Geburt, 2. die Schulbildung, 3. die Eingliederung ins Erwerbsleben, 4. die Teilnahme an einer Wahl, 5. Heirat, 6. das erste Kind wird geboren, 7. Kinder verlassen den Haushalt. Im Gegensatz zu dieser differenzierenden Entfaltung spricht Inglehart nur von „formative years" und von „childhood and youth". Herz dagegen fordert: „Dies sind einige Stationen im Lebenszyklus, die mit den vorliegenden Untersuchungen auch nur grob erfaßt werden können. Es müßten sich jedoch, wäre die Theorie stichhaltig, deutlich unterschiedliche Wirkungen der wirtschaftlichen Situation auf die Wertvorstellung je nach Lebensphase ergeben. Die vorhandenen Daten eignen sich nicht für eine wirkliche Kohortenanalyse"[12], d. h. für eine Analyse von einzelnen (vorrückenden) Altersgruppen. Damit aber fielen die theoretischen Forderungen und die sozial-empirischen Möglichkeiten auseinander. Ingleharts These bleibe eine eher fragwürdige Theorie.

Inglehart antwortet in einer größeren Replik, die Forschungen von Herz erlaubten die Schlußfolgerung, bei jüngeren Altersgruppen sei in stärkerem Maß als bei älteren eine postmaterialistische Wertpräferenz vorhanden. „Dieser Sach-

verhalt läßt sich auf die ökonomischen Bedingungen zurückführen, die zur Zeit der ‚formative years' vorherrschten."[13] Inglehart wiederholt eigentlich nur seine These.

Weiterhin greift Herz in seiner Kritik die Tatsache auf, daß in den Umfragen, die Inglehart auswertet, die Werte des religiösen, des sexuellen und des familiären Bereichs fehlten und daß deshalb die Werthierarchie in dieser Art unzutreffend sei, ganz davon abgesehen, daß die Werte, die Inglehart erhebe, so im politischen System nicht institutionalisiert seien und daß ein direkter Zusammenhang zwischen dem Generationenwechsel (in Kohorten) und dem Wertwandel so nicht gegeben sei. Die Quintessenz, die Herz zieht, lautet: „Umgangssprachlich ausgedrückt: Die Theorie ist zu schön, um nicht wahr zu sein. Unsere Ergebnisse sind in der Hauptsache jedoch negativ."[14]

Eher *kultursoziologisch* argumentiert *Hans D. Klingemann*, Professor am Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen in Mannheim. Er bestreitet Inglehart den Anspruch, empirisch zu belegen, westliche, entwickelte Industriegesellschaften befänden sich heute in einem kritischen Übergangsstadium; er könne vor allem nicht die Frage beantworten, „was denn eigentlich auf die postmateriellen Werte folgen soll"[15].

Von grundsätzlicherer Bedeutung ist seine Kritik an dem evolutionären Modell, das in Ingleharts Hypothese zum Tragen kommt. Klingemann zweifelt dessen Richtigkeit an und beruft sich auf zwei amerikanische Forschungen, die dieses evolutionäre Modell in Frage stellen. Der eine Forscher, *J. Zvi Namenwirth*, analysierte 62 Wahlplattformen der Demokratischen und Republikanischen Partei aus den Jahren zwischen 1844 und 1964, *Robert Wilhelm Weber* griff für seine Analyse auf britische Thronreden aus den Jahren 1795 bis 1972 zurück. Das Ergebnis dieser Forschungen lautet, daß der langfristige Wertzyklus gleichbedeutend sei mit der Vorstellung eines statischen Gleichgewichts. „Bezogen auf den kurzfristigen Zyklus kennzeichnet diese Vorstellung ein gleitendes, ein ‚moving' Äquilibrium, weil diese Kurve um einen mittleren Grad des Wertinteresses variiert, der vom Verlauf des langfristigen Wertezyklus bestimmt wird."[16] Es ereignen sich also (zumal kurzfristig) keine tiefgreifenden Wertveränderungen.

Namenwirth und Weber nehmen dann zur Erklärung ihrer Ergebnisse Überlegungen von Talcott Parsons, Robert F. Bales und Edward S. Shils[17] auf und formulieren eine bestimmte Phasenfolge, in der Gesellschaften die vier grundlegenden Systemprobleme lösen, die theoretisch postuliert werden:

„Die Dominanz von Werten wie Respekt, Rechtschaffenheit sowie die Betonung affektiver Bindungen deuten darauf hin, daß die Gesellschaft vorwiegend mit der Lösung *expressiver* Probleme befaßt ist. Das Vorherrschen von autoritätsbezogenen Werten sei kennzeichnend für eine Gesellschaft, die sich mit *adaptiven* Problemen und Problemen der Zielbestimmung auseinandersetzen muß. Die Dominanz technologischer Werte sei demgegenüber charakteristisch für Gesellschaften, die sich mit *instrumentellen* Problemen befassen. Die Auseinandersetzung um politische Machtverteilung und um soziale Gleichheit schließlich lasse auf vorwiegend integrative Problemlagen der Gesellschaft schließen.

Dominanz der Wertinteressen und typische Problemlagen der Gesellschaft werden also aufeinander bezogen gesehen."[18]

Diese Struktur eines langfristigen Wertwandels ergibt sich nach Klingemann aus der Tatsache, daß Gesellschaften stets mit den genannten vier Systemproblemen konfrontiert sind. Weil sie überleben wollen, müssen sie die Probleme lösen. Da aber die Ressourcen der jeweiligen Gesellschaft nicht unbegrenzt sind und alle Probleme nicht gleichzeitig gelöst werden können, werden vorrangig die jeweils dominanten Probleme gelöst, dann später die anderen Probleme. Aus dieser Art des Umgangs mit den Problemen entsteht eine nicht zu übersehende Dynamik. Durch diese Aussagen Klingemanns wird das evolutionäre Modell als eine spezielle Erklärungsweise verdeutlicht, die durch Zyklenmodelle, insbesondere aus dem kulturellen Bereich, notwendigerweise ergänzt werden muß.

Mit diesen Ergebnissen wird einerseits die Grenze der Inglehartschen Hypothese deutlich aufgewiesen; es wird zur gleichen Zeit versucht, sie in eine umfassendere Betrachtung des kulturellen Wandels einzuordnen. Auch diese eher kultursoziologischen Überlegungen bringen mehr Skepsis den Thesen Ingleharts gegenüber mit sich als ungeteilte Zustimmung.

Postmaterialistische Werte und Hedonismus

Die These von den postmaterialistischen Werten förderte die Überzeugung, daß die jungen Generationen Europas die Schrittmacher eines Wertwandels zum Besseren seien; denn an der Spitze der neuen Werte steht das Leitbild jener Selbstverwirklichung, die wohl oder übel als säkularisierte Ausgabe des „Heils" zu begreifen ist. Bei der Kritik, die nun diesem Begriff und seinen Glücksverheißungen gegenüber geäußert wird, ist nicht nur die gesamte Theorie Ingleharts mitbetroffen; es ist ebenso nicht ausgeschlossen, daß diese Kritik sich mit der Wertzerfallthese von Noelle-Neumann wieder berührt. Von zwei kritischen Positionen soll hier die Rede sein.

Helge Pross, Professorin für Soziologie an der Gesamthochschule Siegen, stellt „Wandlungen kollektiver Mentalitäten in der Bundesrepublik" fest. Dabei lautet ihre These: „Das Neue steht überdies nicht außerhalb jeder Kontinuität. Es ist Fortsetzung von Bisherigem unter Verschiebung von Akzenten. Wir erleben keine Werterevolution, keine ‚Umwertung aller Werte', wir erleben eine Verlagerung von Wertprioritäten."[19] Ihre These entfaltet sie, indem sie drei Phasen der Entwicklung in der Bundesrepublik nachzeichnet.

Die *erste* Phase war die Aufbauphase, etwa bis zu den sechziger Jahren. Vorrangig waren damals Wachstum, Sicherheit, Leistung. Es überwog eine Art „dynamischer Ordnungsmentalität". Dabei zeigte sich eine Hochschätzung des Konsums, der durch eine beinahe asketische Lebensweise erreicht wurde.

Für die Jahre von 1960 bis 1970 – also für die *zweite* Phase – erkennt H. Pross darin gewisse Veränderungen, daß etwa die positive Bewertung von Arbeit und Beruf abflacht, daß sich allmählich eine Freizeitgesellschaft etabliert, mit großer Reisefreudigkeit, Verkürzung der Arbeitszeit, Vorverlegung der Altersgrenze. All dies ging mit der Befriedigung persönlicher Lebensbedürfnisse einher, die Gesundheit wurde als „neuer" Wert entdeckt, die Aufmerksamkeit für seelisches (zumal eigenes) Leiden wuchs. Es war der Beginn der Psychowelle. Eine Verschiebung war eingetreten: „Selbsterfüllung oder Lebenserfüllung wird nicht von der Hingabe an außerhalb des Individuums liegende Ziele erhofft, sondern von der Realisierung unmittelbar ich-bezogener Bestrebungen, nicht vom Dienst an der Religion oder am Vaterland oder an der Klasse oder an der Partei oder am Beruf oder an der Familie und auch nicht von einer durch disziplinierte Arbeit und ständige Sparsamkeit erst herzustellenden Zukunft, sondern unmittelbar von der Gegenwart, von der Beschäftigung mit sich selbst, von der Lösung aus der strengen Ordnung und Disziplin."[20]

Die weitere Entwicklung seit den siebziger Jahren – also in der *dritten* Phase – geht in der bereits eingeschlagenen Richtung weiter. Neuere Auffassungen von „Selbstverwirklichung" treiben Eigenbedürfnis und Eigengenuß hoch, immer verbunden mit einem offensichtlichen Sicherheitsstreben und einem großen Verlangen nach Glück.

Die kulturkritische Beschreibung, die H. Pross liefert, würde der Gesamtsituation nicht gerecht, würde sie nicht auch Tendenzen benennen, die den bisher benannten Entwicklungen zuwiderlaufen: das Interesse für soziale Randgruppen, das Partizipationsverlangen, gerade in Bürgerinitiativen usw. Sie bestreitet dann wohl Amitai Etzionis Formel vom „neuen Hedonismus" für die Mentalitätsveränderungen in der Bundesrepublik mit dem Hinweis: „weil übertrieben". Dennoch sieht sie das Heraufkommen einer „Erfüllungsmentalität", die sich aus dem Wohlstand des ganzen Landes, aus Verwöhnung, aus der Abkehr von Orientierungen der Askese und der Genügsamkeit ergibt: „Sie macht hedonistisch gefärbte Lebensauffassungen, früher das Privileg sehr kleiner Minderheiten, der Mehrheit zugänglich. Das ist der fortschrittliche Gehalt dieser ‚Tendenzwende'."[21]

Am Ende hält es H. Pross für nicht wahrscheinlich, daß sozialasketische Werthaltungen sich neuerlich durchsetzen (von einigen Gruppen abgesehen). Sie vermutet sogar, daß „die hedonistischen Neigungen die Verteilungskämpfe in der Gesellschaft verstärken, die Auseinandersetzung um die Verteilung von Vorrechten und Lasten"[22]. Eine „Gesellschaft der Lebensqualität" biete – auch nach Etzioni – die Lösung der Probleme. Wobei sich die paradoxe Feststellung machen läßt, daß beide recht haben, der Optimismus Ingleharts wie die Skepsis Noelle-Neumanns, wenngleich aus ganz unterschiedlichen Gründen.

Die zweite Äußerung zum Hedonismus stammt von *Peter Kmieciak*, der sich seit seinem Gutachten „Wertstrukturen und Wertwandel in der Bundesrepublik

Deutschland" (Göttingen 1976) immer wieder mit den Fragen des Wertwandels befaßt hat. Er sieht unsere Gesellschaft unter „Wertspannungen". „Die Entwicklung in dieser Richtung hält an. Dabei sind jetzt zwei Aspekte äußerst wichtig. Erstens ist unser Sozialsystem angesichts des fortschreitenden Zerfalls tradierter Überzeugungen, Orientierungsleitlinien und Idealen nicht mehr in der Lage, verläßlichen Halt anhand überlieferter Kulturelemente zu gewährleisten. Zweitens bilden sich neue bzw. veränderte Werthierarchisierungen heraus, die bereits von recht einflußreichen Gruppen propagiert und zum Teil schon vorgelebt werden."[23]

Damit trifft sich P. Kmieciak mit den bislang vorgetragenen, wenn auch widersprüchlichen Auskünften zum Wertwandel. Auch ihm entgeht also nicht ein Zerfall traditioneller Wertsysteme. In der Konsequenz ist „auf die Ausbreitung eines kruden Hedonismus hinzuweisen". Als Ursachen dieser extremen Lustorientierung erkennt er „die Befangenheit in einer modernen ‚Glücksillusion'". Sie habe sich im Zeichen der Säkularisierung, der Wohlstandssteigerung, der Veränderungen des Charakters der Arbeit, der Liberalisierung, des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts, massenmedialer Dauerberieselung und ansteigender Mobilität herausgebildet.

Wenn Kmieciak ferner das „hedonistische Glücksparadies" attackiert und am Ende des neurotisierenden Zirkels („zwischen einerseits Gleichgültigkeit/Unzufriedenheit/mangelnde Genußfähigkeit und illusionären Trugbildern/unrealistischen Wünschen andererseits"[24]) nichts anderes als Leere, ein nicht gelungenes Leben ausmacht, sieht er diese fragwürdige Lebensweise auch darin bestätigt, daß erreichbare Formen des Genusses, zumal der Sexualität, ihren Tabucharakter verloren, daß sich aber das Sterben und der Tod als neues Tabu aufgerichtet haben.

Dieser Hedonismus sei deshalb bedenklich, weil sich auf dieser Basis keine langfristig verantwortbaren und vertretbaren Lebens- und Zukunftsentwürfe begründen und durchhalten ließen. Man wird an das Schlagwort Jugendlicher „Alles – und zwar jetzt" erinnert. Doch trotz dieses realistischen Blicks für die jetzige Situation bewertet Kmieciak die gegenwärtige Wert- und Orientierungskrise als „ambivalent". Neben vielfältigen Gefährdungen biete sich auch „die Chance zu Neubesinnung und notwendiger Neuorientierung".

Ausführlich kommt Kmieciak auf R. Ingleharts Thesen zu sprechen. Er hält sie unter der Hinsicht des behaupteten Zusammenhangs der ökonomischen Situation mit der Sozialisation für „sehr fragwürdig", sieht aber doch „aufschlußreiche" Befunde als Beleg für einen beschleunigt ablaufenden Wertwandel, der vor allem von privilegierten jungen Leuten ausgeht. Er erkennt – gleichsam zusammenfassend – auch im Rückgriff auf die Untersuchungen in Europa folgende vier Hauptverwandlungstrends:

„1. Der Bedeutungsverlust traditioneller Berufs- und Leistungsorientierung zugunsten einer privatistisch-genußorientierten Haltung (und damit verstärkte Orientierung auf die in problematischer Weise häufig als nicht eindeutig ‚sinnbesetzt' und damit oft als ‚unausgefüllt' erlebte Freizeit). 2. Die

Veränderungen von Erziehungsmaximen und -zielen. 3. Die Veränderungen der Geschlechtsrollenbilder und damit des Verhältnisses der Geschlechter – im Zeichen des Vordringens partnerschaftlicher und egalitärer Haltungen generell. 4. Die Bedeutungserhöhung der Umweltorientierung im Zusammenhang mit der Befürchtung von Gesundheitsschäden."[25]

Diese Aussagen signalisieren noch einmal, daß die neuen, „postmaterialistischen" Werte – wie sie nicht nur von „Alternativen" gelebt werden – einstweilen noch gefährdet sind, und zwar durch einen Hedonismus, der die Selbstverwirklichung aller Sozialbindung beraubt und auf einen platten Egoismus verkürzt.

Ob am Ende E. Noelle-Neumann oder R. Inglehart durch den Lauf der Geschichte recht bekommen, ist einstweilen noch offen. Dies wird auch durch die konkrete Sozialpolitik[26] ebenso mitbestimmt werden wie durch das sensible Engagement der Kirchen. Daß in der Option für Solidarität, für Sensibilität, für Verantwortung für Umwelt und für Zukunft, für mehr (Mit-)Menschlichkeit von christlichen Werten gesprochen wird und daß manche „neuen Werte" nichts anderes sind als konservative Werte von gestern, sei am Ende nur angemerkt.

ANMERKUNGEN

[1] E. Noelle-Neumann, Werden wir alle Proletarier? (Zürich 1978) 15.
[2] H. Lübbe, Kultureller Wandel im Spiegel der Demoskopie, in: Eine Generation später (Symposium 20. 5. 1981, Mskr.) [3] E. Noelle-Neumann, a. a. O. 71, 101.
[4] Dies., Die junge Generation und der Wandel der Werte (Juni/Juli 1980, Mskr.)
[5] Dies., Werden wir alle Proletarier? 96; dies., Politik und Glück, in: Freiheit und Sachzwang, hrsg. v. H. Baier (Opladen 1977) 208ff.
[6] Vgl. dazu auch J. Kard. Höffner, Pastoral der Kirchenfremden (Bonn 1979) und das Schrifttum von Christa Mewes.
[7] R. Inglehart, The silent revolution (Princeton 1977).
[8] Der., Lebensqualität: eine Generationenfrage, in: Psychologie heute (September 1979) 24. [9] Ebd. 27.
[10] Ebd. 29; ders., Wertwandel in den westlichen Gesellschaften, in: H. Klages u. a., Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel (Frankfurt 1979) 279–316.
[11] Th. Herz, Der Wandel von Wertvorstellungen in westlichen Industriegesellschaften, in: Kölner Zschr. für Soz. und Sozialpsych. 31 (1979) 288–298. [12] Ebd. 293, 294.
[13] R. Inglehart, Sozioökonomische Bedingungen und individuelle Wertpriorität, in: Kölner Zschr. 32 (1980) 152.
[14] Th. Herz, a. a. O. 298; ebenso F. Lehner, Die „stille Revolution". Zur Theorie und Realität des Wertwandels in nachindustrialisierten Gesellschaften, in: H. Klages u. a., a. a. O. 317–327.
[15] H. D. Klingemann, Neuere Analysen des langfristigen Wertwandels, in: Selbstverwirklichung und Verantwortung in einer demokratischen Gesellschaft, hrsg. v. d. Landeszentrale für pol. Bildung (Mainz 1979) 81.
[16] Ebd. 83.
[17] Phase Movement in Relation to Motivation, Symbol Formation, and Role Structure, in: Working Papers in the Theorie of Action (New York 1953) 163–269. [18] H. D. Klingemann, a. a. O. 83.
[19] H. Pross, Wandlungen kollektiver Mentalitäten in der Bundesrepublik, in: Entwicklungen der siebziger Jahre, hrsg. v. H. Kreuzer u. K. W. Bonfig (Gerabronn 1978) 15. [20] Ebd. 17. [21] Ebd. 19. [22] Ebd. 20.
[23] P. Kmieciak, Wertwandel und gesellschaftliche Problementwicklung, in: Neue Lebensentwürfe im Widerstreit zum Kind, hrsg. v. Familienbund der Dt. Katholiken (Bonn 1980) 49. [24] Ebd. 52.
[25] Ebd. 64; ders., Wertstrukturen und Wertwandlungen in der Bundesrepublik, in: Gesellschaftliche Zielsysteme. Soziale Indikatoren IV, hrsg. v. W. Zapf (Frankfurt 1976).
[26] E. Noelle-Neumann, Werden wir alle Proletarier? 28ff.; K. O. Hondrich, Machen soziale Reformen glücklich? Gleichheits- und Freiheitsbestrebungen in der spätindustriellen Gesellschaft, in: Die Zeit, 18. 7. 1975.

Antonellus Elsässer

Gesundheit und Krankheit

Anmerkungen aus der Sicht der theologischen Ethik

Zweifellos ist es der modernen Medizin gelungen, mit Hilfe des medizinisch-technischen Fortschritts eine Unzahl von Krankheiten und Leiden zu beheben. Ebenso fraglos aber ist sie, offenkundig gerade wegen ihrer großartigen Erfolge, bis heute nicht willens oder fähig, Krankheit und Leid als daseinsbedingte Realitäten zu begreifen sowie die Leidensfähigkeit als fundamentale Voraussetzung für menschliches Gesundsein einzuschätzen. Kennzeichnend hierfür sind die im Gesundheitswesen selbst wie auch im allgemeinen Bewußtsein vorhandenen Tendenzen, Gesundheit im Sinn von Leistungs- und Genußfähigkeit zum Idol und in der Bedeutung von umfassendem Wohlbefinden zur machbaren Größe hochzustilisieren, Krankheit und Leid dagegen als menschenunwürdige Schwäche und unzumutbares pathologisches Geschehen abzuwerten, das es um jeden Preis zu beseitigen, oder, soweit dies unmöglich ist, zumindest zu verdrängen und zu tabuisieren gilt.

Gegen eine solche Auffassung wendet sich nicht nur eine an der Person orientierte anthropologische Medizin[1], sondern auch und erst recht die theologische Ethik mit ihrem Verständnis vom Menschen als eines geschaffenen und damit endlichen Freiheitswesens[2]. Demnach nämlich besitzt der Mensch als Geschöpf unzweifelhaft vitale Lebenskraft, aber eben nur in begrenztem Ausmaß. Und ebenso verfügt er über ein autonomes Freiheitsvermögen, aber er muß dafür auch sein Leben selbst ordnen und vor allem den Preis eines möglichen Freiheitsmißbrauchs und des daraus entstehenden Leids bezahlen. Krankheit und Leid gehören daher ebenso grundlegend zur menschlichen Existenz wie Gesundheit und sind aus dem Leben des Menschen schlechterdings nicht wegzudenken.

1. These: Gesundheit und Krankheit sind Grundbefindlichkeiten bzw. Grunderfahrungen menschlicher Existenz.

Für die Richtigkeit dieser Annahme spricht die Beobachtung, daß alles Leben ein prozessuales Geschehen ist, das sich auf verschiedenen Organisationsebenen und Integrationsstufen abspielt und auf ein je größeres Ganzes hin angelegt ist[3]. Die einzelnen Zellen bilden Organe, Organe bilden Organsysteme und diese wiederum

den Organismus, der das Individuum konstituiert. Doch auch das Individuum ist wiederum kein geschlossenes, sondern ein offenes System, das auf ein Überschreiten seiner selbst sowohl auf seine Um- und Mitwelt hin wie auch auf einen hinter aller wahrnehmbaren Wirklichkeit liegenden Bezugspunkt, aus christlicher Sicht also letztlich auf Gott hingeordnet ist. Von ausschlaggebender Bedeutung ist die sich aus dieser Konzeption ergebende Konsequenz, daß kein einzelnes Glied innerhalb dieses Beziehungsgefüges einen bloßen Selbstzweck darstellt, vielmehr jedes einzelne angelegt ist auf die Verwirklichung eines je größeren Sinnziels: das Organ auf den Organismus, der Organismus auf das Individuum, das Individuum auf die Gemeinschaft, das Ungeistige auf die geistbegabte Person, der Mensch auf Gott, das vergängliche Leben auf das unvergängliche, die Unvollkommenheit auf die Vollkommenheit.

Während aber alles Seiende unbewußt und ungefragt in diese Ordnung hineingestellt ist, ist es dem Menschen als geistbegabtem Freiheitswesen aufgegeben, die teleologische Struktur seines Lebens zu erkennen und in bewußter Bejahung anzuerkennen, d. h. den vorgegebenen Lebenssinn dadurch zu realisieren, daß er die verschiedenen Lebensvorgänge bzw. Beziehungen planvoll aufeinander abstimmt und zu einer sinnvoll geordneten Harmonie bringt. Der Zustand solcher Harmonie, noch mehr aber die Fähigkeit und Kraft, ihn in freier Selbstentfaltung herzustellen, bedeutet nach diesem Verständnis „Gesundheit". Ihr Gegenteil aber, nämlich der Mangel an vitaler Integrationskraft bzw. der Zustand der Disharmonie im Gesamt der Lebensvollzüge, wird umgekehrt als „Krankheit" verstanden.

Damit ist aber auch schon mitgesagt, daß menschliches Leben ohne Krankheit und Leid schlechterdings nicht denkbar ist. Denn als offenes und dynamisches System ist menschliches Leben einerseits aus sich heraus immer anfällig für Störungen und damit für Unordnung. Und als freies Wesen steht der Mensch andererseits immer in Gefahr, sein Freiheitsvermögen nicht nachdrücklich genug oder gar in verkehrter Weise zu realisieren. Insofern also gehört die Möglichkeit von Krankheit im Sinn von Disharmonie der Lebensvorgänge ebenso konstitutiv zum Lebensgeschehen wie die Möglichkeit von Gesundheit im Sinn von Harmonie. Und die ständig wechselnde sowie konstitutionell bedingte völlige Erlahmung der Fähigkeit zur Abwehr solcher Störungen, die schließlich zum Ende des Lebens bzw. zum Tod führt, gehört als Passio, als Ausgeliefertsein und Erleiden, ebenso zum Wesen des Menschen wie die Aktio, das aktive Tätigwerden. Entgegen heutigen Tendenzen können und müssen daher Gesundheit und Krankheit als Grundbefindlichkeiten bzw. Grunderfahrungen menschlicher Existenz bezeichnet werden, als zwei alternative Erscheinungsweisen des Lebens, ohne die, wie Viktor v. Weizsäcker sagt, das Leben nicht Leben wäre[4].

2. These: Gesundheit und Krankheit sind Befindlichkeiten des ganzen Menschen bzw. der menschlichen Person.

Diese These wendet sich gegen die heute weithin geübte Praxis, Gesundheit und Krankheit lediglich als organische und empirisch verifizierbare Phänomene zu werten und deshalb auch unabhängig vom Menschen selbst zu behandeln. Der theologische Ethiker hält eine solche Vorgehensweise aber nicht nur deshalb für falsch, weil er seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962/65) um ein ganzheitliches Denken bemüht ist[5], sondern weil nach Ausweis der Bibel sich Jesus niemals nur einer organischen Krankheit, sondern immer dem kranken Menschen zugewandt hat[6]. Dies wird aus allen Berichten über Krankenheilungen, insbesondere aber aus den Berichten der Synoptiker über die Heilung eines Gelähmten, besonders deutlich[7]. Nach diesen Bibelstellen heilt Jesus ausdrücklich zuerst den Menschen bzw. dessen personale Disharmonie: „Deine Sünden sind dir vergeben" – und dann erst sein körperliches Gebrechen. Fast könnte man meinen, Jesus habe die personale Disharmonie als Ursache des körperlichen Leidens betrachtet; doch läßt sich dies nur vermuten. Immerhin war Jesus die heute weithin übliche Aufspaltung des Menschen in Leib und Seele völlig unbekannt; er wandte sich stets dem Menschen als ganzem zu und heilte die Person des Kranken.

Was aber besagt nun die These, Gesundheit und Krankheit seien Befindlichkeiten des ganzen Menschen, näherhin? Es heißt schlichtweg nichts anderes, als daß nicht bloß Organe krank sind, sondern daß der Mensch es ist, der leidet, wenn er durch den Schmerz oder sonstige Hemmung die Krankheit wahrnimmt, daß die Person die Krankheit als Entfremdung und Einschränkung ihrer Verfügungsmacht erleidet. Diese Tatsache läßt sich für alle Dimensionen menschlichen Leidens leicht aufweisen[8].

Sind die Störungen *somatischer* Art, so kommt es nach diesem Verständnis zur Disharmonie zwischen dem Ich und seinem Körper. Das Subjekt, das sich normalerweise in seinem Körper darstellt und durch seinen Leib mit seiner Um- und Mitwelt in Beziehung tritt, empfindet durch die Störung eine partielle Nicht-Identität zwischen sich und seinem Körper, insofern ihm dieser nicht mehr selbstverständlich dienstbar ist, sondern ihn in seinem Lebensvollzug, in seiner Selbstentfaltung in und durch die Umwelt behindert. Der Leib als Schnittpunkt zwischen Geist und Natur wird dadurch, daß er mit dem Ich keine ungehinderte vor-bewußte Einheit mehr bildet, gleichsam zu etwas Fremdem, so daß man zu Recht sagen kann, die somatische Krankheit werde vom Menschen als Entfremdung zwischen Ich und Körper erlebt.

Entsprechendes gilt für den Fall anlagebedingter oder erworbener *psychischer* Störungen. Dabei erscheint es durchaus logisch konsequent, daß diese seelischen Leiden sich auch leiblich zum Ausdruck bringen, denn nach diesem Verständnis des Menschen ist der Leib die Darstellung des Subjekts, das Feld, in dem das

Subjekt sich entwirft und das umgekehrt das Subjekt beeinflußt, so daß also gleichsam ein Wechselspiel stattfindet zwischen Geistigem und Leiblichem bzw. daß das Geistige sich leiblich und das Leibliche sich geistig zur Darstellung bringt.

Was schließlich die *soziale* Disharmonie betrifft, näherhin die Unstimmigkeit zwischen den Fähigkeiten des Ich und den von außen an das Subjekt herangetragenen Erwartungen, so führt das Nicht-erfüllen-Können dieser Anforderungen in der Regel zu einem Gefühl der Minderwertigkeit, der Leere, des Überflüssigseins. Das Ich wird in seinem Selbstwertgefühl getroffen, es wird „gekränkt", und zwar um so mehr, je mehr das Selbstwertgefühl des einzelnen von dem in der Gesellschaft verabsolutierten Leistungs- und Prestigedenken abhängig ist. Verstärkt wird diese Kränkung und damit auch die somatische Krankheit, wenn die Gesellschaft keinerlei mitmenschliche Hilfe zur Bewältigung anbietet oder sich gar interesselos von dem Leistungsunfähigen abwendet. In solchen Fällen kann die „Kränkung" sogar zum sogenannten „sozialen Tod" führen.

Über die genannten Ursachen hinaus können selbstverständlich auch „metaphysische" Faktoren wie die Erfahrung von Sinn- und Hoffnungslosigkeit, existentielles Nicht-erfüllt-Sein, Ungeliebtheit, Mangel an Urvertrauen, ungelebtes oder falsch gelebtes Leben oder auch ein Versagen auf der Ebene personaler Wertverwirklichung eine wesentliche Rolle spielen. In jedem Fall werden die Störungen primär von der Person als Disharmonie zwischen dem Ich und den die Lebensentfaltung bestimmenden Bezugspunkten erlebt und erlitten. Erst in zweiter Linie können sie sich, was in aller Regel auch der Fall sein wird, als somatische Erkrankungen manifestieren; als solche stellen sie aber lediglich die „Materialisierung" von Konflikten in der Persönlichkeit selbst dar und verstärken wiederum das Leiden der Person.

Aus all dem Gesagten aber ergibt sich die Schlußfolgerung, daß Krankheit genauso wie umgekehrt die Gesundheit nicht als bloß organische Phänomene betrachtet werden dürfen, sondern als Befindlichkeiten des ganzen Menschen bzw. der Person begriffen werden müssen.

3. These: Gesundheit und Krankheit stehen, zumindest teilweise, in ursächlichem Zusammenhang mit personal wie sozial verantwortlicher bzw. unverantwortlicher Lebensführung.

Diese Folgerung ergibt sich in logischer Konsequenz aus den bisherigen Überlegungen. Sofern man nämlich den Menschen als Person in den Mittelpunkt der Betrachtungen über Gesundheit und Krankheit stellt, weist man dem einzelnen zugleich auch ein hohes Maß an Verantwortung oder doch zumindest Mitverantwortung für sein persönliches Wohlergehen zu.

Eine solche Aufrechnung steht freilich wiederum in direktem Widerspruch zur

Grundtendenz einer rein naturwissenschaftlich-technisch orientierten Medizin. Diese ist ja erklärtermaßen bestrebt, endgültig und radikal aufzuräumen mit dem ihrer Ansicht nach antiquierten religiösen Mythos, demzufolge Krankheit eine Auswirkung von und eine Strafe für Schuld und Sünde darstellt. Zweifellos kann diesem Bemühen nicht jegliche Berechtigung abgesprochen werden. Doch indem die Medizin ihrerseits ebenso apodiktisch behauptet, jede Krankheit sei durch rein naturgesetzliche Kausalitäten zu erklären und dementsprechend auch mit bloß medizinisch-technischen oder medikamentösen Mitteln zu beheben, hat sie die Krankheit unversehens zu einem blanken technischen Defekt gemacht, für dessen Verursachung wie Heilung der Kranke selbst ethisch nicht in Pflicht genommen werden kann[9]. Unverkennbar ist diese falsche Einschätzung mittlerweile jedoch schon zur weitverbreiteten Einstellung geworden. Denn obwohl es heute nachweislich eine Vielzahl von Krankheiten und Verstümmelungen gibt, die auf einen unverantwortlichen und rücksichtslosen Umgang mit Leib und Leben, etwa durch Genuß- und Rauschmittelmißbrauch, Verkehrsrowdytum oder Umweltverseuchung zurückgehen, entspricht der Erwartung eines entsagungsfreien Genießens ganz allgemein der Anspruch an die Medizin auf eine schnelle Reparatur der Folgen des Raubbaus an der Gesundheit und die Verbannung derjenigen Menschen aus dem Gesichtsfeld der Öffentlichkeit, die unmißverständliche Hinweise auf die Folgen solchen Verhaltens sein könnten.

Gerade deshalb erscheint es notwendig und berechtigt, die Menschen wieder nachdrücklich auf ihre eigene Verantwortlichkeit für die Erhaltung und Wiederherstellung ihrer Gesundheit durch die Änderung von Werteinstellungen und Lebensgewohnheiten aufmerksam zu machen. Aus theologisch-ethischer Sicht sprechen dafür, außer allgemein menschlichen Überlegungen, vor allem biblische und theologische Gründe. So deutet nicht nur der Apostel Paulus Krankheiten und frühe Todesfälle in Korinth als Folge sündigen Verhaltens (1 Kor 11, 30f.) und legt der Jakobusbrief (5, 15) den Zusammenhang zwischen beiden nahe, vielmehr mahnt auch Jesus den geheilten Gelähmten ausdrücklich: „Du bist gesund geworden, sündige nun nicht mehr!“ (Joh 5, 14)[10]. Und was schließlich die theologische Ethik selbst betrifft, so liegt es ganz auf der Linie ihres Menschenverständnisses, daß sie der in Freiheit handelnden Person auch die Verantwortung für ihr Tun und dessen Folgen zulastet.

Dabei läßt sich freilich nicht verkennen, daß Phänomene wie psycho-sozialer Streß, übermäßiges Rauchen, Alkohol- und Medikamentenmißbrauch sowie deren schädliche Folgen für die Gesundheit heute nur noch bedingt als Ausdruck individuellen Versagens in der Lebensgestaltung zu werten sind. Solche Erscheinungen sind ohne Zweifel zumeist hervorgerufen durch die Anforderungen und Strukturen des Lebens in der Industrie-, Leistungs- und Konsumgesellschaft, denen das Individuum oft hilflos ausgeliefert ist[11]. Dennoch sieht sich die theologische Ethik durch diese Tatsache selbst wie auch durch die sich daraus

ergebende Konsequenz, die Ursachen für bestimmte Krankheiten und Leiden nicht nur individualistisch verengt beim einzelnen, sondern auch im sozialen Umfeld heutiger Lebens- und Arbeitsverhältnisse zu suchen, in ihrer Auffassung von der Eigenverantwortlichkeit des Menschen nicht widerlegt, sondern bestärkt.

Zum einen nämlich betrachtet die theologische Ethik Schuld und Sünde sowie deren Folgen nicht nur als Ergebnis personalen Versagens, sondern auch im Zusammenhang mit dem transpersonalen Charakter des Bösen in der Welt und daher als Ausdruck einer allgemeinen Schuldverstrickung der Menschheit als ganzer, die sich ihrerseits unter anderem auch in der Gestalt ungeordneter Gesellschaftsstrukturen manifestieren kann. Zum andern aber begreift sie Gesellschaft wiederum nicht bloß als amorphe und schicksalhafte Größe, welcher der einzelne ohnmächtig gegenübersteht. Gesellschaft konstituiert sich für die theologische Ethik vielmehr wesentlich aus einzelnen Personen, die durch die Wahrnehmung ihrer je möglichen personalen Verantwortung auch in unserer Zeit ihr eigenes Leben führen und darüber hinaus auch Einfluß auf gesellschaftliche Zustände und Vorgänge nehmen sollen. Daß beides in der Tat möglich und vor allem auch wirksam ist, dafür stehen nicht nur die Bemühungen ganzer Gruppen, insbesondere junger Menschen, um einen alternativen Lebensstil oder die jüngsten Erfolge verschiedener Bürgerinitiativen etwa im Bereich des Umweltschutzes, sondern auch die selbstverständlichen und daher nicht ins Rampenlicht der Öffentlichkeit tretenden Anstrengungen all jener Menschen, die sich aus dem Wissen um den Zusammenhang zwischen Lebensführung und Krankheit tagtäglich um eine gesunde Lebensweise bemühen.

4. These: Krankheit und Leid bleiben im letzten menschlich nicht erklärbare Phänomene.

So offenkundig freilich durch verantwortliche Lebensführung in vielerlei Hinsicht Gesundheit gewahrt und gefördert, Krankheit dagegen vermieden oder geheilt werden kann, so wenig darf diese Tatsache doch darüber hinwegtäuschen, daß es Krankheiten und Leiden gibt, die beim besten Willen nicht in einen ersichtlichen Zusammenhang zu bringen sind mit dem, was der Mensch aus sich selbst macht oder was in der Geschichte der Menschheit durch Taten des Menschen geworden ist. Sie bleiben im letzten menschlich nicht erklärbare Phänomene.

Nun wäre es aber eine Täuschung, anzunehmen, die Theologie könnte hier weiterführen und etwa aufweisen, daß solchen Krankheiten und Leiden dennoch irgendein Sinn innewohne, und sei es auch nur der, daß Gott sie wolle und verfüge. Auch die Theologie steht hier vor einem unlösbaren Rätsel[12]. Wo sie dies dennoch theologisch zu erklären versuchte, würde sie sich entweder dem Vorwurf aussetzen, sie verkünde einen „grausamen Gott", der das Unheil des Menschen will, oder

aber sie stünde in Gefahr, eine vorschnelle „Versöhnung Gottes mit dem Elend dieser Welt" zu betreiben. Zwar hat man sich im Verlauf der Geschichte immer wieder auf Paulus und dessen Deutung des Todes als der Sünde Sold (Röm 6, 23) berufen und behauptet, daß jede Krankheit Ausdruck der überindividuellen Schuldverfallenheit des Menschen und als solche eine Strafe Gottes sei. Aber man hat dabei doch übersehen, daß auch Paulus den Tod nur vom „überwundenen" Tod, von der Gnadengabe des ewigen Lebens, von der endgültigen Überwindung von Leiden und Sterben in der Auferweckung von den Toten und der Neuschöpfung her in den Blick nimmt.

Vor allem aber hat Jesus selbst das Verlangen der Menschen, einen berechenbaren Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit bzw. Tod zu konstatieren, nachdrücklich zurückgewiesen. Ganz ausdrücklich tat er dies, dem Bericht des Johannesevangeliums (9, 1 ff.) zufolge, als die Jünger wissen wollten, wer denn an der Blindheit jenes Mannes schuldig sei, der am Wegrand saß, er selbst oder seine Eltern. Seine eindeutige Antwort lautete: „Weder er selbst noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden!" Das Wirken Gottes aber meint die endzeitliche und endgültige Befreiung von Krankheit, Elend und Entfremdung. Dementsprechend werden auch von allen exegetischen Fachleuten die Krankenheilungen Jesu gedeutet als Verweis auf die künftige Herrlichkeit, darauf, wie es nach Gottes Willen einmal allgemein sein soll, und wie es jetzt, eben in den Krankenheilungen, schon anfanghaft aufscheint.

Aus dieser Auffassung, Gott wolle einmal nach Anbruch der endgültigen Gottesherrlichkeit alle leidvolle Entfremdung aufheben, kann und darf freilich nicht der Umkehrschluß gezogen werden, als wolle er diese Entfremdung zumindest für die Dauer dieses Äons bzw. für diese Weltzeit. Es gibt in diesem Äon ja auch die Sünde und das Böse; und trotzdem kann man nicht behaupten, Gott wolle sie. Er verneint beides, die Sünde genauso wie die Krankheit, und er spricht beidem das Recht auf seine Schöpfung ab; denn beides wirkt zerstörerisch und kann deshalb auch nicht positiv in sich selbst gedeutet werden. Nur die völlige Neuwerdung, die endgültige „Erlösung" ist die letzte Lösung der Frage nach dem Sinn des Leidens. Der Sinn, den Krankheit in sich selbst trägt, kann daher letztlich nur der ihrer Überwindung sein.

5. These: Krankheit und Leiden stellen Grenzsituationen dar, die menschlich und christlich bewältigt werden müssen.

Für den Menschen allgemein und für den Mediziner im besonderen ist die Feststellung: der Sinn, den die Krankheit in sich selbst trägt, sei ihre Überwindung, von ausschlaggebender Bedeutung[13]. Wenn es stimmt, daß Gott selbst der Krankheit den Kampf angesagt hat und sie endgültig überwinden will, dann ist

auch der menschliche Kampf gegen die Krankheit legitim. Sie muß und darf nicht in falscher Gottergebenheit hingenommen werden. Entscheidend dabei ist freilich, festzuhalten, daß es dem Menschen niemals gelingen wird, aus eigener Macht die Krankheit endgültig aus der Welt zu schaffen und sich dadurch gleichsam selbst zu erlösen. Diese Macht besitzt, aus theologischer Sicht, nur Gott. Die Frage ist daher nicht, ob der Mensch die Krankheit bekämpfen soll, sondern vor allem wie er sie bekämpfen soll. Und hier muß konstatiert werden, daß der Kampf der modernen Medizin wie auch die Einstellung vieler Zeitgenossen der Krankheit gegenüber eher einer Verdrängung und Verleugnung gleichkommt. Was not tut und was im wahrsten Sinn des Wortes not-wendig sein kann, ist über den selbstverständlichen Einsatz aller medizinisch-technischen Mittel hinaus das Sich-Einlassen des Menschen mit der Krankheit als einem konstitutiven Element seines Daseins und damit einer unausweichlichen Grenzerfahrung, an der er nicht vorbeikommt; in der er sich gleichsam sich selbst, seiner kreatürlichen Endlichkeit und Ohnmacht stellen muß.

Dieses Sich-Einlassen geschieht in einem ersten Schritt dadurch, daß der Mensch seine Krankheit nicht nur als organischen Defekt betrachtet, sondern sie von innen her angeht, d. h. das Krankheitsgeschehen auf seine wahren Ursachen im eigenen Leben und in den Gegebenheiten von Um- und Mitwelt hin befragt und nach entsprechend wirksamen Veränderungen im gesamten Leben sucht. Nur auf diese Weise wird die „heilsame" Herausforderung, die die Krankheit für das Individuum und die Gesellschaft darstellt, aufgenommen und menschlich bewältigt; wird an Krankheit so gelernt, daß in der Zeit des Krankseins die Person menschlich reifen, zur Besinnung kommen, nach dem eigentlichen Sinn des Lebens suchen, bisherige Einstellungen und Werthaltungen anfragen, notwendige Veränderungen und eine neue Ausrichtung des Lebens einleiten kann.

Ein solch „heilsames" Sich-Einlassen mit der Krankheit verlangt dann freilich auch nach einem zweiten Schritt, der darin besteht, daß nach Wiedererlangung der Gesundheit ein in jeder Hinsicht auch „gesünderes", verantwortlicheres Leben als vorher geführt wird. In diese Richtung weist die Mahnung Jesu an den geheilten Gelähmten (Joh 5, 15f.): „Du bist gesund geworden, sündige nun nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres widerfährt" – damit also die Krankheit nicht gleich wieder und vor allem nicht in noch schlimmerer Form auftaucht, weil die wahre Ursache, nämlich die personale Disharmonie in den Lebensbezügen nicht beseitigt ist.

Schließlich aber ist, sofern die Krankheit nicht geheilt werden kann, ein dritter Schritt notwendig: Der Mensch muß versuchen, die Krankheit anzunehmen und sie in sein Lebensganzes einzuordnen, oder doch zumindest lernen, mit ihr zu leben, ohne daß sie ihm zum Verhängnis wird. Da freilich Krankheit weder in sich selber einen Sinn hat noch auch auf rationalem Weg in ihrem Warum erklärt werden kann, vermag diese Aufgabe letztlich nur der zu bewältigen, der Krankheit

aus einem Lebensentwurf und Verstehenshorizont betrachtet, welcher dieses endliche Leben transzendiert; letztlich also nur der, der an das ewige Leben und an Gott glaubt, und dessen Leben deshalb aus Glaube, Hoffnung und Liebe die Kraft gewinnt, Krankheit und Tod als vor-läufige Wirklichkeiten bzw. nicht als Ende, sondern als Grenze dieses irdischen Lebens zu bewerten[14].

Eine solche Sicht bedeutet freilich keineswegs, der Krankheit oder dem Leiden doch noch das Wort zu reden, weil der Mensch darin den Willen oder die Fügung Gottes sehen oder weil er durch deren Übernahme sich selbst erlösen könnte. Im Glauben eine Krankheit annehmen, heißt vielmehr, wie Karl Rahner sagt[15], sie in freier menschlicher Entscheidung annehmen, sie verwandelnd auffangen, sie zu einem Moment des eigenen Selbstvollzugs als leidend Tätiger und tätig Leidender zu transformieren, so daß der Mensch sich in ihr für Gott entscheidet und die verfallene Situation dadurch zum positiven Moment an der personalen Entfaltung wird. So nämlich, meint Rahner, habe Christus vorbildhaft sein Leiden übernommen und zum Ausdruck totaler Übereignung des Menschen an Gott gemacht. Diese Tat Christi können wir als Menschen zwar nicht wiederholen, weil wir eine Krankheit niemals total ausleiden oder sie gänzlich personal verwandeln können. Doch dies schließt keineswegs aus, daß wir uns mit Christus in Leiden, Krankheit und Tod begeben, um sie mit ihm zu überwinden und so durch ihn das endgültige Heil zu erlangen.

Im Glauben und durch ihn wird Krankheit also nicht von uns weggenommen; aber sie verliert, wenn sie bleibt, den Charakter der ausweglosen Sinnlosigkeit. Und dies ist die beste Voraussetzung, sie nicht nur zu überwinden, sondern an ihr sogar zu wachsen und zu reifen. Ebenso erhalten wir Menschen aus der christlichen Hoffnung keine Antwort auf unser bohrendes Fragen nach dem Warum; aber sie gibt uns so viel Licht und Helligkeit, daß wir mit der Krankheit leben können, ohne zu verzweifeln. Und die religiöse Liebe schließlich gibt uns die Gewißheit, daß Gott selbst in Jesus Christus mit uns geht durch Hell und Dunkel, durch Erfolg und Mißerfolg; daß er uns gleichsam an der Hand nimmt und durch alles Unheil letztlich doch zum Heil führt[16].

6. These: Gesundheit und Krankheit bedeuten einen Aufruf zu mitmenschlicher Solidarität.

Trotz der Sinnlosigkeit, die Krankheit als solche in sich trägt, kann also der Status der Lebens- und Leistungsminderung einen „heilsamen Charakter" dadurch bekommen, daß der Kranke als Mensch zur Besinnung und Umkehr sowie als Christ zu einer vertieften Gottesbeziehung findet und dadurch seinem Heil einen entscheidenden Schritt näherkommt. Damit dies allerdings gelingen kann, bedarf der Kranke unabdingbar mitmenschlicher Solidarität.

Gerade die christliche Frohbotschaft fordert diese Haltung in nachdrücklicher Weise[17]. Gott selbst ist in seinem Sohn Jesus Christus Mensch geworden für uns Menschen und um unseres Heiles willen. Er ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren war. Er hat nicht nur davon gesprochen, daß insbesondere die Kranken des Arztes bedürfen, sondern sich auch in seinem ganzen Verhalten gerade den Schwächsten und Elendesten, den am Rand der Gesellschaft Stehenden und aus ihren Reihen Ausgeschlossenen mit besonderer Liebe zugewendet. Häufig tat er dies sogar, wie die biblischen Berichte über die Heilungen am Sabbat ausweisen, gegen die bestehende Ordnung und gegen den Willen der damals Mächtigen. Und schließlich hat er in der Schilderung des Weltgerichts sich selbst mit den Kranken identifiziert: „Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht (bzw.) nicht besucht... Was ihr aber dem geringsten meiner Schwestern und Brüder getan (oder) nicht getan habt, das habt ihr mir selbst getan (oder) nicht getan" (Mt 25, 36ff.).

Aus all diesen Glaubensaussagen erhellt nicht nur die Nachdrücklichkeit der Forderung zur Solidarität, sondern auch deren existentielle Bedeutsamkeit. Wenn man schon daran festhält, der Mensch könne Krankheit und Leid ohne den Bezug zur Transzendenz nicht bewältigen, dann muß man wohl auch unterstellen, daß sich diese Transzendenz dem kranken Menschen in erfahrbarer und erlebbarer Weise darstellt. Mit anderen Worten: Glaube im Sinn von Vertrauen und zuversichtlicher Gewißheit können nicht nur einer übernatürlichen oder künftigen Welt vorbehalten sein, sondern müssen auch in der natürlichen und zwischenmenschlichen Beziehung handgreifliche Gestalt annehmen. Die Aussage des Johannesbriefs: „Wie willst du deinen Gott lieben, den du noch nie gesehen hast, wenn du noch nicht einmal deinen Mitmenschen liebst, der ständig um dich ist?" (1 Joh 4, 19ff.) gilt wohl auch in umgekehrter Bedeutung. Wie soll ein Mensch, wie soll vor allem ein Kranker daran glauben und darauf vertrauen können, daß Gott ihm Heil schenkt, wenn er noch nicht einmal im mitmenschlichen Bereich die Erfüllung seiner Grundbedürfnisse nach Sicherheit und Geborgenheit, nach Liebe, Zuneigung und Zugehörigkeit, nach Wertschätzung, Schutz und Achtung durch andere erfährt? Ohne damit also den Texten Gewalt antun zu wollen, läßt sich doch behaupten, Gott wolle sein Heil dem Kranken und Leidenden durch die Zuwendung seiner Mitmenschen erfahrbar machen.

Zu dieser mitmenschlichen Solidarität gehört freilich nicht nur die Bereitschaft der Gesunden, sich dem Kranken zuzuwenden, ihn zu pflegen und mitzutragen mit allen gesundheits- und sozialpolitischen Konsequenzen. Dazu gehört auch und ebenso selbstverständlich die Bereitschaft, dem Kranken zur menschlich-christlichen Bewältigung, und das heißt letztlich zur Annahme von Krankheit als einer Grunderfahrung menschlicher Existenz wie auch zur Integration seines Leidens ins eigene Leben zu verhelfen, ihn also nicht nur organisch und als Fall zu behandeln, sondern als Mensch gesund und heil zu machen.

7. These: Gesundheit und Krankheit machen das Gespräch zwischen Arzt und Patienten unentbehrlich.

Diese Aufgabe der Heilung fällt in besonderer Weise den Ärzten zu. Man sollte gewiß nicht einfach unkritisch das Schlagwort übernehmen, das „Spritzzimmer" müsse wieder zum „Sprechzimmer" werden. Aber aus den Darlegungen dürfte deutlich geworden sein, wie notwendig gerade das Gespräch zwischen Arzt und Patienten im Heilungsprozeß ist[18]. Wenn die Krankheit wirklich nicht nur ein organischer Defekt ist, sondern mit der Person und dem ganzen Lebensgeschehen des Patienten etwas zu tun hat, dann muß wohl auch im Gespräch geklärt werden, in welchem Zusammenhang die psychische, die mitmenschlich-soziale wie auch die transzendentale Lebensebene des konkreten Patienten mit seiner Krankheit steht oder welche Bedeutung und Folgen die Krankheit für seine Person und Zukunft hat. Deshalb muß der Arzt die sicherlich nicht leichte Mühe auf sich nehmen, dem Patienten tiefere und vermutlich unbewußte Zusammenhänge aufzudecken und einsichtig zu machen, was selbstverständlich ein gegenseitiges Vertrauensverhältnis zur Voraussetzung hat.

Darüber hinaus aber muß der Arzt, sofern die Krankheit nicht zu beheben ist, den Patienten in aller Behutsamkeit über seinen wahren Zustand aufklären und gemeinsam mit ihm sich um deren menschliche Bewältigung bemühen. Dazu gehört nicht zuletzt der Versuch, den Patienten zur Besinnung über seine bisherigen Werteinstellungen und Erwartungshaltungen zu bewegen und ihn zur Umorientierung bzw. zur Suche nach neuen sinnvolleren Möglichkeiten der Lebensgestaltung zu veranlassen. Und schließlich muß der Arzt auch bereit sein, mit der gebotenen Zurückhaltung und Toleranz religiöse Gesichtspunkte in das Gespräch einzubeziehen. Damit ist keineswegs gefordert, er solle nunmehr wie selbstverständlich auch noch die Funktion des Seelsorgers übernehmen. Im Gegenteil. Es erscheint notwendiger denn je, daß Ärzte und Seelsorger willens und bereit sind, sich im Sinn des Teamworks gemeinsam mit dem Patienten um dessen Heilung zu bemühen. Doch hierfür muß eben auch, und zwar zunächst von seiten des behandelnden Arztes, Verständnis und Bereitschaft geweckt werden.

Nicht zuletzt diese Forderung nach gemeinsamer Bemühung macht deutlich, welch hohe Anforderung einerseits die Gesundheit im ganzmenschlichen Sinn an alle Beteiligten – Ärzte, Seelsorger und Patienten – stellt, wie weit andererseits aber auch die Realität vom Idealzustand entfernt ist. Doch bei aller gewiß berechtigten Kritik an unserem derzeitigen Gesundheitswesen erscheint es offenkundig sinn- und zwecklos, lediglich über dessen Unzulänglichkeit zu lamentieren, ohne zugleich auch den Versuch einer Änderung im eigenen Lebens- und Kompetenzbereich zu unternehmen. Für einen solchen Versuch aber möchten die Anmerkungen zum Thema „Gesundheit und Krankheit" aus der Sicht der theologischen Ethik eine animierende wie orientierende Hilfe bieten.

ANMERKUNGEN

[1] H. Schipperges, Gesundheit – Krankheit – Heilung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 10 (Freiburg 1980) 51–84; ders., Moderne Medizin im Spiegel der Geschichte (Stuttgart 1970).

[2] J. Gründel, Gesundsein – ein zentrales Thema der Theologie, in: Gesundsein und Lebenssinn, hrsg. v. d. Katholischen Ärztearbeit Deutschlands (Regensburg 1979) 41–51.

[3] U. Eibach, Recht auf Leben – Recht auf Sterben. Anthropologische Grundlegung einer medizinischen Ethik (Wuppertal 1974) 282–304.

[4] V. v. Weizsäcker, Der kranke Mensch. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie (Stuttgart 1951) 368.

[5] Vgl. etwa: Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 3: „Es geht um die Rettung der menschlichen Person... Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Erörterungen."

[6] Vgl. dazu die Artikel „therapeuo" und „iaomai", in: Theologisches Begriffslexikon zum NT, hrsg. v. L. Coenen (Wuppertal ^{3}1972) 548–552.

[7] Mt 9, 1–8; Mk 2, 1–12; Lk 5, 17–26.

[8] U. Eibach, Gesundheit und Krankheit. Anthropologische und ethische Überlegungen zur Definition der Begriffe und zum Sinn von Gesundheit und Krankheit, in: ZEE 22 (1978) 166–168.

[9] P. Diepgen u. a., Der Krankheitsbegriff, seine Geschichte und Problematik, in: Handbuch der Allgemeinen Pathologie, Bd. 1, hrsg. v. H. W. Altmann u. a. (Berlin 1969) 1–50.

[10] K. H. Braun, Das Leib-Seele-Problem (Psychosomatik) aus der Sicht des Theologen, in: Arzt und Christ 21 (1979) 193.

[11] A. W. v. Eiff, Die Bedrohung der Gesundheit durch Stressoren der sozialen Umwelt, in: Der gesunde kranke Mensch. Gesundheit ein Wert – Krankheit ein Unwert? Hrsg. v. H. Schaefer (Düsseldorf 1980) 77–112.

[12] U. Eibach, Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme der Medizin aus christlicher Sicht (Wuppertal 1976) 132–155.

[13] Ders., Gesundheit, 177f.

[14] E. Zenger, Biblische Perspektiven (zum Thema Leiden), in: Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 10 (Freiburg 1980) 27–36; J. B. Brantschen, Theol. Perspektiven, ebd. 37–50.

[15] K. Rahner, Heilsmacht und Heilskraft des Glaubens, in: Schr. z. Theol., Bd. 5 (Einsiedeln 1964) 518–526.

[16] J. Mayer-Scheu, Das seelsorgliche Gespräch mit Kranken, in: Lebendige Seelsorge 26 (1975) 179.

[17] H. Kramer, Wert und Würde des Kranken vor sich selbst und in der menschlichen Gemeinschaft, in: Der gesunde kranke Mensch, hrsg. v. H. Schaefer, 113–131.

[18] Ders., Gesundheit als individuelles und soziales Dienst-Gut, in: W. Roeßler u. a., Gesundheit und Krankheit. Der Arzt im Spannungsfeld heutiger Gesundheitserwartungen (Schwerte 1980) 23–32.

Hans Joachim Faller

Recht und Gerechtigkeit in einer pluralistischen Gesellschaft

Die offene pluralistische Gesellschaft ist durch Interessengegensätze und Machtkämpfe zahlreicher autonomer Gruppen geprägt. Daß dieses Gegeneinander nicht zu einem Krieg aller gegen alle wird, dafür sind bestimmte Regulative erforderlich. Ernst Fraenkel hat darauf hingewiesen, daß die politische Vielfalt der Gesellschaft, das Mit- und Gegeneinander der Gruppeninteressen nur dann nicht zur Anarchie führe, wenn die Notwendigkeit eines generell akzeptierten Wertkodex anerkannt wird, der neben verfassungsrechtlichen Verfahrensvorschriften auch ein Minimum an regulativen Ideen generellen Charakters enthalten muß[1]. In der Bundesrepublik Deutschland ist der pluralistischen Gesellschaft durch das Grundgesetz eine freiheitlich-demokratische Grundordnung gegeben worden. Kurt Sontheimer schreibt dazu[2]:

„Die im Grundgesetz geforderte Rechtsstaatlichkeit der demokratischen Ordnung verlangt institutionelle Formen, welche den Wildwuchs des gesellschaftlich-politischen Machtkampfes beschneiden und dem Leben der Gemeinschaft die notwendige Stabilität zu geben vermögen. Hier müssen die festen Maßstäbe des Rechts gelten, ohne die der Verlauf der Wirtschafts- und Sozialentwicklung unversehens ins Chaos führen würde. So gehört zum demokratischen Staat sowohl die in der Idee der Freiheit begründete Dynamik des Prozesses politischer Willensbildung in der grundsätzlich offenen und damit pluralistischen Gesellschaft wie andererseits die nach den Grundsätzen des Rechts arbeitenden, auf Dauer und Festigkeit angelegten Institutionen der Ordnung, wie sie in einer an feste Maßstäbe gebundenen staatlichen Verwaltung und einer unabhängigen Rechtspflege zum Ausdruck kommen."

Dem Recht kommt somit in der pluralistischen Demokratie eine wichtige Integrationsfunktion zu, die gerade angesichts einer auch im geistig-ethischen Sinn pluralistischen Gesellschaft fundamentale Bedeutung gewinnt. Hinzu kommt noch ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt: Soll die gesellschaftliche Grundordnung den Forderungen gerecht werden, die sich aus dem Grundwert der Person einerseits und dem Eigenwert der Gesellschaft (Gemeinschaft) in ihren mannigfachen Erscheinungsformen andererseits ergeben, so hat das Recht eine Sphäre der Freiheit zu sichern, in welcher der Mensch als individuelle Persönlichkeit und selbstverantwortliches geistig-sittliches Wesen existieren und sich entfalten kann. Es muß gleichzeitig die Grenzen der Freiheitssphäre abstecken, wie sie für die Gewährleistung dieses Freiheitsraums für alle, aber auch der Notwendigkeiten der Gesellschaft als Gemeinschaft aller notwendig ist. Damit sind zwei wichtige Teilmomente des Gesamtphänomens des Rechts aufgezeigt. Diese Aufgaben kann das Recht jedoch nur erfüllen, wenn es kraft der ihm innewohnenden Autorität von

den gesellschaftlichen Kräften anerkannt wird und sich durchsetzen kann. Damit ist ein Problem angesprochen, das zu lebhafter Sorge Anlaß gibt.

Autoritätsverlust des Rechts

Der Heidelberger Rechtsgelehrte Karl Doering hat im Jahr 1972 eine Studie über den Autoritätsverlust des Rechts in unserer pluralistischen Demokratie vorgelegt[3]. Er kommt darin zu dem Ergebnis, daß das, was die Autorität des Rechts genannt wird, in einem Abbau begriffen scheine, der so nachhaltig sei, daß man für den Bestand des Rechtsstaats Besorgnis hegen müsse – vorausgesetzt, man wünsche die Aufrechterhaltung des Rechtsstaats westlicher Prägung. Zum Nachweis dieses bedrohlichen Zustands führte er eine Reihe von konkreten Beispielen an: Von den Angriffen auf eine bestimmte Presse trotz deren Schutz durch Art. 5 Abs. 1 GG über die Vorgänge um die Amnestierung gewisser Straftaten, die im Zug politischer Demonstration begangen wurden[4], Änderungen der Strafgesetze[5] u. a. bis hin zu der opportunistischen Handhabung des Art. 9 Abs. 2 GG, wonach Vereinigungen, die sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung richten, verboten sind.

Die Gründe für das Phänomen des Abbaus der Autorität, so meint Doering, seien zahlreich. Vielleicht hätten 25 Jahre der pluralistischen Liberalisierung unmerklich, aber permanent das Verständnis für das Wesen des Rechts verändert. Die Normsetzung werde mehr und mehr nur noch begriffen als Interessenschutz von Gruppen und Personen. Minderheiten wollten die Mehrheitsentscheidungen nicht mehr akzeptieren. Dort, wo Individual- oder Gruppeninteressen sich nicht durchsetzten, werde die Entscheidung abgelehnt, negiert oder gar offen bekämpft. Die Inanspruchnahme extensiven Demonstrationsrechts, des Streikrechts für Beamte, das Recht auf Boykott des Andersdenkenden und anderes mehr seien Beispiele dafür. Im Grund gehe es darum, das Recht dann zu mißachten, wenn es den Interessen nicht entspreche.

Betrachten wir die Lage heute, so müssen wir feststellen, daß keine Wende zum Besseren eingetreten ist. Im Gegenteil: Die Fronten haben sich zunehmend verhärtet. Bestimmte Rechtsnormen werden von gewissen Gruppen der pluralistischen Gesellschaft einfach nicht mehr zur Kenntnis genommen. Die Rechtsunsicherheit und die Respektlosigkeit gegenüber dem Recht haben noch zugenommen.

Bemerkenswert ist bei alledem, daß diejenigen, die sich mit allen Mitteln gegen die Rechtsordnung wenden, sich ihrerseits auf ihr „Recht" berufen und behaupten, eben dieses Recht auf ihrer Seite zu haben. Das wirft sofort die Kompetenzfrage auf. Wer hat in der pluralistischen Demokratie die Befugnis, Recht zu setzen und anzuwenden? Hierbei muß auch vermerkt werden, daß eine völlige Trennung der Autorität des Rechts von der Autorität derer, die Recht setzen und Recht anwenden, nicht möglich erscheint.

Recht durch staatliche Gesetze

Im modernen Staat ist zunächst dieser selbst die souveräne Instanz in Fragen der Rechtsetzung und der Rechtsanwendung. Jedenfalls soweit es sich um das positive Recht handelt, ist das Recht Produkt der Gesetzgebung und der Rechtsprechung.

Das *Parlament* als die politische Repräsentanz des Volkes ist zwar in vielen seiner Vertreter durch die Teilinteressen von Gruppen der pluralistischen Gesellschaft bestimmt, aber seine Aufgabe ist es, Gesetze zu erlassen, die dem Interesse des Ganzen gerecht werden. Deshalb legt Art. 38 GG ausdrücklich fest, daß die Bundestagsabgeordneten als Vertreter des ganzen Volkes frei und unabhängig sind. In demokratischen Staaten kann das positive Recht letztendlich allein durch den Willen des Volkes begründet werden, der in einer repräsentativen Demokratie, wie die Bundesrepublik nahezu bis zur letzten Konsequenz verfaßt ist, durch den Willen des Parlaments dargestellt und durch dessen Mehrheitsentscheidung gefunden wird. Änderung und Verbesserung der Rechtsordnung hat daher in erster Linie durch den mehrheitlichen Willen des Parlaments zu erfolgen. Es sind, das soll nicht verkannt werden, voluntaristische Entscheidungen, die nach der Organisation unseres Rechtsstaats die Rechtsquellen darstellen. Soll einem Wandel der tatsächlichen Verhältnisse oder, wie man heute sagt, dem gesellschaftlichen Fortschritt Rechnung getragen werden, so hat dies in erster Linie durch das Parlament zu geschehen, in dem die gesellschaftlichen Kräfte vertreten sind. Die staatlichen Gesetze sind es, denen neben ihrer normativen Funktion eine Änderungs- und Verbesserungsfunktion zukommt.

Die Funktionsfähigkeit dieses demokratisch-rechtsstaatlichen Mechanismus wird heute vielfach in Zweifel gezogen. Eine Vielzahl normativer Vorschriften regelt das Zusammenleben in unserem Staat. Gesetze, Rechtsverordnungen, Satzungen ergehen fast wie am Fließband. Die Masse dieser Vorschriften erscheint erdrückend. Der einzelne Staatsbürger kann sie nicht mehr überschauen. Die Gesetze sind mehr und mehr undurchschaubar. Sie machen dem juristisch nicht vorgebildeten Laien rationale Entscheidungen bis hin zur Familiengründung, der Wahl des Berufs, der Wohnungsbeschaffung und der Altersvorsorge oft fast unmöglich. Es bedarf schon eines langwierigen Rechtsstudiums, um den Zugang zum Verständnis unserer Rechtsordnung zu eröffnen. Aber selbst der Jurist ist heute meist nur noch auf bestimmte Rechtsgebiete spezialisiert. Wen wundert es, wenn das Rechtsempfinden des einzelnen und vielleicht ganzer Gruppen dieser pluralistischen Gesellschaft sich nicht mehr in Übereinstimmung mit der positiven Rechtsordnung befindet?

Auf der anderen Seite versagt sich der Gesetzgeber oft, die wirklich drängenden Probleme des Zusammenlebens der Bürger zeitgerecht und den veränderten Verhältnissen entsprechend zu regeln. Diese Entwicklung hat schon vor geraumer Zeit begonnen. Als Beispiel möchte ich die Frage der Zuerkennung von Schmer-

zensgeld bei schwerer Persönlichkeitsrechtsverletzung anführen. Obwohl die aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts stammende Regelung des Bürgerlichen Gesetzbuchs seit Jahrzehnten nicht mehr der modernen Entwicklung entsprach, sah sich der Gesetzgeber bis heute außerstande, eine Neuregelung herbeizuführen. Der Bundesgerichtshof mußte in die Bresche springen und in einer bis an die Grenzen richterlicher Kompetenz gehenden Rechtsprechung[6], die das Bundesverfassungsgericht gebilligt hat[7], für Lösungen sorgen, die dem heutigen Gerechtigkeitsempfinden entsprechen. Zahlreiche andere Beispiele ließen sich anführen. Wie lange hat es gedauert, bis endlich ein neues Staatshaftungsgesetz[8] zustande kam, dessen Verfassungsmäßigkeit jedoch umstritten ist.

Warum werden heute so viele Rechtsstreitigkeiten anhängig gemacht? Warum sind die Gerichte aller Instanzen so sehr überlastet? Doch hauptsächlich deshalb, weil das Parlament nicht jene einfachen und klaren Gesetze zustande bringt, die für ein geordnetes Zusammenleben der Bürger in einer pluralistischen Gesellschaft notwendig sind. Der Deutsche Anwaltsverein und der Deutsche Richterbund haben mit harten Worten die Überproduktion und den Dilettantismus in der Gesetzgebung beklagt. Auch der 53. Deutsche Juristentag 1980 in Berlin hat sich mit dem Problem der Gesetzesflut und des Gesetzesperfektionismus befaßt.

Recht durch Rechtsprechung

Werfen wir einen Blick auf die Rechtsanwendung. Der im Rechtsstaatsprinzip enthaltene Grundsatz der Gewaltenteilung verlangt, daß die Normgebung dem Parlament vorbehalten bleibt, dem Richter hingegen – ich sehe einmal von dem Sonderfall der Normenkontrolle ab – die Entscheidung des Einzelfalls. Der Richter muß grundsätzlich die Prärogative der Gesetzgebung für die Rechtsetzung anerkennen.

Hier wird nun ein neuralgischer Punkt der richterlichen Aufgabenumgrenzung in heutiger Sicht berührt. Das Grundgesetz und die Prozeßordnungen haben den Richtern in der Bundesrepublik Kompetenzen in einem bisher nicht gekannten Ausmaß übertragen. Die Unabhängigkeit des Richters ist gewährleistet, damit er bei seiner Entscheidung das Gesetz frei von jedweden fremden Einflüssen anwenden kann. Dennoch behält die Bindung des Richters an das Gesetz ihre fundamentale Bedeutung auch in der pluralistischen Demokratie. Die Montesquieusche Formel von dem Richter als dem „Menschen, der die Worte des Gesetzes ausspricht", beherrschte lange Zeit das Selbstverständnis des Richters. Diese Formel von der strengen Gesetzesbindung des Richters gilt allerdings nicht mehr. Heute hat der Richter das geschriebene Gesetz, bevor er es anwendet, auf seine Übereinstimmung mit den übergeordneten Bestimmungen und Grundprinzipien der Verfassung zu prüfen.

Darin liegt eine grundsätzliche Neuorientierung des Verhältnisses vom Richter zum Gesetz, die sich seit der Weimarer Zeit vollzogen hat. Sie hat in Art. 20 Abs. 3 GG ihren Ausdruck gefunden, wonach die Rechtsprechung an „Gesetz und Recht" gebunden ist. Es wäre aber falsch, von einer Entfesselung der Dritten Gewalt zu sprechen. Die Bindung des Richters ist nur komplexer geworden. Er ist bei der Auslegung und Anwendung der verfassungsmäßigen Gesetze zwar freier gestellt, aber an die Grundprinzipien und Wertvorstellungen der Verfassung gebunden und nicht befugt, eigene Wertvorstellungen an deren Stelle zu setzen. Freilich sind hierbei die Grenzen flüssig, wie der heftige Streit um die Schranken der richterlichen Rechtsfortbildung zeigt.

Unbedenklich ist die Rechtsfindung des Richters auf der Grundlage der in der juristischen Methodenlehre anerkannten Auslegungskriterien[9]. Zulässig ist ferner die Rechtsfortbildung durch Lückenfüllung dann, wenn ein Gesetz für einen bestimmten Sachverhalt keine Regelung trifft; hier hat der Richter eine Lösung zu suchen, die sich nach Möglichkeit an die Gesetzessystematik anlehnt und inhaltlich an den Regelungsabsichten des Gesetzgebers für das betreffende Rechtsgebiet, der Gesamtrechtsordnung, dem Wertsystem der Verfassung sowie den „fundamentalen allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellungen der Gemeinschaft" ausrichtet. Unzulässig wird hingegen die, wie K. Larenz es bezeichnet[10], „gesetzesübersteigende Rechtsfortbildung", die sich nicht nur über Wortlaut und Sinn der einzelnen Gesetzesnormen hinwegsetzt, sondern ihre Rechtfertigung auch nicht in der geltenden Gesamtrechtsordnung findet und auch durch Verfassungsprinzipien nicht gedeckt wird. Ich muß allerdings einräumen, daß eine definitive, für jeden Fall gültige Abgrenzung kaum zu finden ist.

Hier erscheinen einige Worte angebracht zu dem, was man gemeinhin mit dem Schlagwort „politische Justiz" zu umschreiben wähnt.

Politische Justiz

Die in einer pluralistischen Gesellschaft natürlich auch unterschiedlichen Auffassungen der Richter in politischen Dingen und über soziale Fragen sollen und dürfen nicht bestimmend für die Rechtsfindung sein. Der Richter muß selbstverständlich die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse kennen, wenn er eine lebensnahe und sachgerechte Entscheidung finden will. Er muß sich dabei auch bewußt sein, daß er mannigfachen Einflüssen unterliegt, die sein Vorverständnis (J. Esser) und seine Bewußtseinslage bestimmen. Seit Max Weber hat sich der Zweifel verstärkt, ob wertfreie Erkenntnis überhaupt möglich ist. Der Richter, der meint, er könne ein völlig wertfreies Recht sprechen, verfällt einer Illusion. Er ist Emotionen und Affekten ebenso ausgesetzt wie jeder andere Mensch. Davor schützt ihn weder seine innere noch seine äußere Unabhängigkeit.

Aller dieser „Vorbelastungen" muß sich der Richter bewußt sein. Für seine richterliche Entscheidung dürfen sie jedoch nicht ausschlaggebend sein. Dies setzt freilich strenge Selbstkritik und Selbstdisziplin voraus. Rechtliche Vorkehrungen helfen dabei wenig, da es sich um innere Vorgänge handelt. Es wird damit jedoch auch nichts Übermenschliches vom Richter verlangt, wie die Erfahrung zeigt. Jeder Richter weiß, daß sogar die Gefahr der Überkompensation besteht. Jedenfalls ist bisher trotz einiger Bemühungen nicht der Beweis erbracht worden, daß die richterliche Entscheidungsbildung durch die Herkunft oder die weltanschauliche Haltung des Richters determiniert sei.

Der Richter ist und bleibt an das Gesetz gebunden. Ich halte daher auch den Begriff des „politischen Richters" und den Ruf nach „politischen Entscheidungen" für nicht ungefährlich. Der Richter soll und darf dem politischen Leben nicht aus dem Weg gehen. Es besteht aber die Gefahr, daß diese Begriffe das Wesen der richterlichen Aufgabe verdecken. Der Richter darf in und mit seinen Entscheidungen keine eigene Politik treiben. Er würde damit die Grundlagen des demokratischen Staatswesens gefährden; denn die politische Entscheidung ist die Prärogative des Parlaments und der Regierung. Nur Recht und Gesetz dürfen die Richtschnur richterlichen Handelns sein.

Es ist daher in hohem Maß bedenklich, wenn immer wieder von Fällen berichtet werden muß, in denen erstinstanzliche Gerichte unter Berufung auf ihre rechtspolitische Überzeugung bewußt sich von der Bindung an die vorhandenen Gesetze lösen. Ich darf als Beispiel hier jenes bekanntgewordene Urteil des Amtsgerichts Stuttgart anführen[11], mit dem dieses die Klage einer Elektrizitätsgesellschaft auf Zahlung der Stromkosten zurückwies, weil den Beklagten wegen des geplanten Baues von Atomkraftwerken ein „Zurückbehaltungsrecht" zustehe, jedenfalls so lange, bis über die Anfechtung der Teilgenehmigung für den geplanten Bau entschieden sei (sic!). Nun kann man zwar darauf hinweisen, daß es zu allen Zeiten Fehlurteile gegeben hat und geben wird. Das Bedenkliche scheint mir hier aber zu sein, daß der Fehler in einer bewußten Mißachtung des Gesetzes liegt, der nicht immer von den Obergerichten korrigiert werden kann.

Die Frage nach dem richtigen Recht

Das Gesetzesrecht kommt durch Mehrheitsentscheidung des Parlaments zustande; auch den Entscheidungen der Gerichte liegen, soweit es sich um Kollegialgerichte handelt, also alle oberen und obersten Gerichte, die für Rechtsfindung und Rechtsfortbildung maßgeblich sind, oft Mehrheitsentscheidungen zugrunde, was in der Verfassungsgerichtsbarkeit nach Einführung des Sondervotums und der Bekanntgabemöglichkeit des Abstimmungsergebnisses auch nach außen hervortritt. Das, was wir das positive Recht nennen, entspringt somit

dezisionistischen Entscheidungen staatlicher Organe. Das muß sofort die Frage provozieren – und die Frage wird in der pluralistischen Gesellschaft von vielen Gruppen erhoben –: Können die obersten Träger der Staatsgewalt eine Zwangsordnung mit beliebigem Inhalt setzen? Ist das das richtige Recht, was die parlamentarische Gesetzgebungsmaschine am Fließband produziert und die überlasteten und überanstrengten Richter in zahllosen Überstunden hervorbringen?

Diese Frage nach dem richtigen Recht ist uralt. Es kann hier nicht auf die geschichtliche Entwicklung der Idee des richtigen Rechts näher eingegangen werden[12]. Die Rechtsphilosophie hat schon immer die Frage nach dem richtigen Recht als eine zentrale Frage angesehen. Dazu ist zunächst zu sagen:

Die Organisation des Rechtswesens nach dem Grundgesetz sieht Regulative vor, die den Gesetzgeber und die Gerichte hinsichtlich der von ihnen erlassenen Rechtssätze und Rechtserkenntnisse einer Kontrolle unterwerfen. Ich nenne hier die drei wichtigsten Wege: 1. die Normenkontrolle, 2. das in Art. 19 Abs. 4 GG garantierte Grundrecht auf effektiven Rechtsschutz und 3. die Verfassungsbeschwerde.

1. Die Normenkontrolle. Jeder Richter hat eine Norm, die für die von ihm zu treffende Entscheidung erheblich ist, auf ihre Übereinstimmung mit der Verfassung zu prüfen, bevor er sie anwendet. Handelt es sich um eine untergesetzliche oder – was heute immer seltener der Fall sein wird – eine vorkonstitutionelle Rechtsnorm, so hat er selbst darüber zu entscheiden, ob diese Norm verfassungsgemäß ist oder nicht. Kommt er bei einem formellen Gesetz zu der Überzeugung, daß es gegen das Grundgesetz verstößt, so darf er allerdings nicht selbst darüber entscheiden, sondern muß das Verfahren aussetzen und die Sache dem Bundesverfassungsgericht zur Entscheidung der Rechtsfrage vorlegen, ob die Norm mit der Verfassung vereinbar ist. Dieses Entscheidungsmonopol ist im Grundgesetz zum Schutz des Gesetzgebers und zur Wahrung der Rechtseinheit verankert worden. Die Normenkontrolle ist ein Institut, das verhindern soll, daß gegenüber dem Staatsbürger verfassungswidrige und damit in einem bestimmten Sinn, auf den noch einzugehen sein wird, unrichtige Gesetze angewendet werden.

2. Das Grundrecht auf effektiven Rechtsschutz. Art. 19 Abs. 4 GG gewährt – wie das Bundesverfassungsgericht wiederholt ausgesprochen hat[13] – dem einzelnen ein Grundrecht auf effektiven Rechtsschutz. Das bedeutet, daß jedermann, falls er von der öffentlichen Gewalt in seinen Rechten verletzt worden ist, der Zugang zu den staatlichen Gerichten offen sein muß. Den sogenannten justizfreien Hoheitsakt gibt es heute grundsätzlich nicht mehr. Zwar gewährleistet dieses Grundrecht nicht das Recht auf einen Instanzenzug, wie das Bundesverfassungsgericht festgestellt hat[14]. Aber immerhin ist der Bürger insofern vor der Anwendung unrichtigen Rechts geschützt, als ihm immer der Weg zum Richter, und zwar, wenn kein anderer Rechtsweg eröffnet ist, subsidiär zum Gericht der ordentlichen Gerichtsbarkeit eröffnet wird. In der Regel stehen ihm nach unserer Gerichtsorganisation

zwei oder gar drei Instanzen offen, was viele als etwas Überflüssiges ansehen und unserem Staat die Qualifizierung als „Rechtswegestaat" eingebracht hat.

3. Die Verfassungsbeschwerde. Schließlich kann jedermann, der sich in seinen Grundrechten oder ihnen gleichgestellten Rechten verletzt fühlt, unter bestimmten Voraussetzungen unmittelbar das Bundesverfassungsgericht anrufen und dort Schutz gegen verfassungswidrige Beeinträchtigung suchen. Die Verfassungsbeschwerde ist ebenfalls im Grundgesetz verankert (Art. 93 Abs. Nr. 4 a, b). Von ihr wurde und wird vielfältig Gebrauch gemacht. Es sind zur Zeit immerhin mehr als 3000 Verfassungsbeschwerden, die jährlich beim Bundesverfassungsgericht eingehen.

Die Prüfungsmaßstäbe

Es stellt sich weiter die Frage, nach welchen Prüfungsmaßstäben die Kontrollinstanzen ihre Überprüfungskompetenz auszuüben haben.

Hier ist zunächst festzuhalten, daß die Rechtsmittelgerichte je nach der Art des gegebenen Rechtsmittels die angegriffenen Entscheidungen entweder in tatsächlicher und rechtlicher Hinsicht (Berufungsinstanz) oder nur auf richtige Rechtsanwendung (Revisionsinstanz) überprüfen. In beiden Fällen findet jedenfalls eine umfassende rechtliche Nachprüfung statt. Es ist die besondere Aufgabe der obersten Bundesgerichte, hier die Einheit des Rechts zu wahren und dieses in dem oben umschriebenen Rahmen fortzubilden.

Anders verhält es sich bei der Normenkontrolle und bei der Verfassungsbeschwerde; hier ist Prüfungsmaßstab im Rahmen der jeweiligen Verfahrensregeln allein die Verfassung (das Grundgesetz). Das Bundesverfassungsgericht hat vor allem in Verfassungsbeschwerdeverfahren immer wieder mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß es nicht seine Aufgabe ist, nachzuprüfen, ob in den angegriffenen Entscheidungen das sogenannte einfache Recht richtig angewendet worden ist. Das Gericht spricht sich in ständiger Rechtsprechung die Kompetenz ab, ein Gesetz unter dem Gesichtspunkt der „allgemeinen Gerechtigkeit" nachzuprüfen; seine Nachprüfungsbefugnis sei vielmehr darauf beschränkt, wie es sich in einer hier maßgeblichen Entscheidung ausgedrückt hat, ob „spezifisches Verfassungsrecht" verletzt worden sei[15]. Es ist hier – immer gesehen im Blick auf die Findung des richtigen Rechts – eine gewisse Lücke da, die bei verfassungsrechtlicher Überprüfung nicht abgedeckt ist. Dieses durch die Verfassungsgerichtsbarkeit nicht abgedeckte Feld ist jedoch bei näherer Prüfung wesentlich kleiner, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Versteht man das „richtige" Recht als das dem Gerechtigkeitsgedanken entsprechende Recht, so ist gerade die Einhaltung der Verfassung, insbesondere die Achtung der Grundrechte, eine wesentliche Garantie eines „richtigen" Rechts.

Die in Art. 1 Abs. 1 Satz 1 GG als oberster Wert der Verfassung garantierte Menschenwürde hat gerechtigkeitsbestimmende Bedeutung. In dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur lebenslangen Freiheitsstrafe[16] wird dies wie folgt ausgedrückt: „Auf dem Gebiet der Strafrechtspflege, auf dem höchste Anforderungen an die Gerechtigkeit gestellt werden, bestimmt Art. 1 Abs. 1 GG die Auffassung vom Wesen der Strafe und das Verhältnis von Schuld und Sühne." Insbesondere aber hat der Gerechtigkeitsgedanke bei der Umschreibung des allgemeinen Gleichheitssatzes gemäß Art. 3 Abs. 1 GG die Funktion einer Bestimmung der Wesentlichkeit von Gleichheiten und Ungleichheiten. Nach dem Sprachgebrauch des Gerichts ist es für die Anwendung des Gleichheitssatzes entscheidend, „ob für eine am Gerechtigkeitsgedanken orientierte Betrachtungsweise die tatsächlichen Ungleichheiten in dem jeweils in Betracht kommenden Zusammenhang so bedeutsam sind, daß der Gesetzgeber sie bei seiner Regelung beachten muß"[17]. Gerechtigkeit macht ferner das Wesen des Rechtsstaatsprinzips aus[18]. Sie wird vom Bundesverfassungsgericht auch als „ein Teil des Rechtsstaates"[19] oder als „im Rechtsstaatsprinzip beinhaltet" bezeichnet[20]. Aus Art. 1 Abs. 1 GG, der das Muttergrundrecht aller übrigen Grundrechte[21] enthält, und über Art. 3 Abs. 1 GG ergibt sich eine grundsätzliche Verbindung der Gerechtigkeit zu den übrigen Grundrechten, was besonders manifest wird, wenn aus dem Grundgesetz Teilhabeansprüche abgeleitet werden sollen[22].

Das Messen einer Norm an der Verfassung bedeutet daher gleichzeitig in wesentlichen Punkten eine Überprüfung dahingehend, ob sie „richtiges", d. h. dem Gerechtigkeitsgedanken entsprechendes Recht enthält. Damit wird aber eine weitere, in einer pluralistischen Gesellschaft sehr erhebliche Schwierigkeit ins Blickfeld gerückt.

Grundrechtskatalog als objektive Wertordnung?

Das Bundesverfassungsgericht hat namentlich in seiner älteren Rechtsprechung den Grundrechtskatalog als ein Wertsystem (objektive Wertordnung) aufgefaßt[23]. Alles Recht sei auf den Mittelpunkt dieses Wertsystems, die „innerhalb der sozialen Gemeinschaft sich frei entfaltende menschliche Persönlichkeit und ihre Würde" bezogen. Das Verfassungsgericht ist hierwegen heftig angegriffen worden. Es wurde ihm vorgeworfen, es huldige „einer Tyrannei der Werte". Die werthafte Integration des Rechts, insbesondere des Verfassungsrechts, verdränge, wie Forsthoff es ausgedrückt hat[24], das juristisch-rationale Verständnis des Rechts. Unter Berufung auf das Wertsystem des Grundgesetzes werde das positive Gesetz aufgelöst. Mitte der sechziger Jahre ist dann eine auch parteipolitisch geführte heftige Diskussion über die Grundwerte ausgebrochen. Ich kann hierauf und auf den hochinteressanten rechtsphilosophischen Hintergrund nicht näher eingehen[25]. Ich möchte mich vielmehr auf folgende Bemerkungen beschränken:

Es mag durchaus zutreffend sein, daß es eine unbedingte Allgemeingültigkeit von Wertungen nicht gibt[26]. Es ist aber andererseits ein Gemeinplatz, daß es zum täglichen Aufgabenbereich des Juristen gehört, Wertungen, Würdigungen vorzunehmen. Natürlich gewährleisten die Grundrechte des Grundgesetzes gemeinhin keine bestimmten Werthaltungen oder weltanschaulichen Überzeugungen, etwa einen bestimmten Glauben oder ein wie immer auch geartetes religiöses Bekenntnis. Sie eröffnen vielmehr, wie es Bundeskanzler Helmut Schmidt vor der Katholischen Akademie in Hamburg formuliert hat[27], gerade „die Freiheit, Auffassungen, Überzeugungen, Glauben zu haben, dafür einzutreten und dementsprechend zu handeln". Insofern ist das Grundgesetz sicherlich wertneutral und die Gesellschaft eine „offene Gesellschaft" im Sinn des Philosophen Karl Propper.

Es darf aber bei alledem nicht übersehen werden, daß das Grundgesetz in ganz bestimmten, und zwar gerade für das gesamte gesellschaftliche Leben fundamentalen Punkten eben nicht wertneutral ist. Der Mensch und seine Würde sind unverletzlich und werden absolut geschützt. Das gleiche gilt von weiteren Grundprinzipien und Grundrechten des Grundgesetzes, die für eine freiheitliche Demokratie konstitutiv sind. Bei aller Pluralität, welche die Verfassung gewährleistet, muß auch in der pluralistischen Gesellschaft ein Konsens darüber bestehen, daß diese Konstitutionsprinzipien des demokratischen Rechtsstaates unantastbar und unverletzlich sind.

Die Notwendigkeit eines Grundkonsenses in der pluralistischen Demokratie

Auch die pluralistische Konkurrenztheorie übersieht nicht, daß kein Staat bestehen kann, wenn in ihm nicht ein gewisser Gemeinwille seiner Bürger lebendig ist[28]. „Die Monarchie beruht auf dem, was der König nicht anordnen, die Demokratie auf dem, worüber man nicht abstimmen kann, sondern worin sich die Bürger ohne Abstimmung einig sind."[29] Dabei soll nicht verkannt werden, daß es weite Gebiete der sozialen Ordnung gibt, über deren Regelung durch Mehrheitsabstimmung entschieden werden muß, weil sich die Bürger über ihre Ausgestaltung nicht einig sind.

Zu den Essentialia einer pluralistischen Demokratie gehört aber neben diesem kontroversen Sektor auch ein Grundbereich, in dem es einen Konsens aller geben muß, wenn es nicht zur Desintegration des Staates kommen soll. Besteht nicht eine wirksame generelle Anerkennung bestimmter Grundprinzipien und Grundwerte (sog. Konstitutionsprinzipien unserer Verfassungsordnung) bei einer breiten Bevölkerungsschicht der pluralistischen Gesellschaft, dann werden die im Pluralismus stets latent vorhandenen auflösenden Tendenzen zu einer konkreten Gefahr für die Autorität und Effektivität des Rechts im demokratischen Staat.

Es mehren sich Anzeichen dafür, daß unter den politisch wirksamen Kräften

unserer pluralistischen Gesellschaft keine Übereinstimmung über die tragenden Fundamente unseres Staates mehr bestehen könnte. Auf welche gemeinsamen Bezugspunkte sind die miteinander konkurrierenden und sich gegenseitig bekämpfenden Gruppen unserer Gesellschaft ausgerichtet? Der gegenwärtige Zustand unserer Gesellschaft läßt deutlich Hinweise darauf erkennen, daß ein wertbildender und werterhaltender Konsens in grundsätzlichen Fragen des gesellschaftlichen Lebens nur sehr schwer noch herzustellen ist. Nicht nur, daß die Konfrontation zwischen Regierung und Opposition sich zusehends verschärft; auch in anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens ist eine zunehmende Verunsicherung festzustellen.

Wer die Vorgänge der letzten Jahre aufmerksam verfolgt hat, der kann nur erschrocken sein über den Grad der Zerstörung unserer gemeinsamen Wertfundamente und muß sich ernstlich fragen, wie in Zukunft noch eine gemeinsame Basis in den elementaren Grundüberzeugungen, die alle Staatsbürger miteinander verbinden sollen, gefunden werden kann. Wird aber der Konsens zerstört, auf den das Recht um seiner Autorität und Effektivität willen angewiesen ist, ein Konsens über Wertvorstellungen, die auch dem Staat vorgegeben sind und zum Bereich des Unabstimmbaren gehören, dann wird auch die demokratische Grundordnung selbst in Frage gestellt.

Ist es daher vielleicht im Sinn einer pluralistischen Ethik für das Recht ehrlicher, wenn wir eingestehen, daß es diesen fundamentalen Konsens in der Bundesrepublik heute nicht mehr gibt? Ich möchte diese Frage mit einem eindeutigen Nein beantworten. Noch ist die Substanz der Grundwerte, die das Verhalten der übergroßen Mehrheit unserer Bevölkerung entsprechend der abendländischen Rechtstradition bestimmt, weithin stabil. Noch gelten die Grundwerte der Menschenwürde und der Freiheit der menschlichen Persönlichkeit als verbindliche Sozialregulative und sind im Rechtsbewußtsein des einzelnen Bürgers verankert. Der „Gewißheitsverlust" ist keineswegs so dramatisch, wie er oft hingestellt wird.

Nach Auffassung des Politologen Richard Löwenthal können folgende Grundwerte als in der Bundesrepublik weiterhin „intakt" angenommen werden: der Glaube an die Vernunft im Sinn des Glaubens an eine rationale Ordnung der Welt; die Bejahung der Einzigartigkeit der menschlichen Person und damit der Menschenrechte des einzelnen; die Anerkennung des bindenden Charakters freiwillig eingegangener – nicht nur blutsgegebener – Gemeinschaften; die Notwendigkeit einer Rechtsordnung zur Grenzziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft; eine Auffassung der Arbeit als Sinnerfüllung des Lebens und nicht nur als notwendiges Übel; die unbedingte Verpflichtung auf friedliche Mittel und Wege der Verfolgung politischer Ziele[30].

Ist aber ein solchermaßen fundiertes Wertsystem in der Bundesrepublik Deutschland noch vorhanden und weitgehend unstrittig, dann ist es unsere Aufgabe, dieses Fundament zu erhalten, etwaige Risse zu kitten und die Entwer-

tung dieser Grundwerte im Recht aufzufangen. Letztlich steht dahinter die alte Frage, wie man in einer pluralistischen Gesellschaft eine verbindliche Wertordnung – wenigstens in den Grundfragen – aufrechterhalten kann. Es muß ein Grundkonsens bestehen bleiben, auf dessen Basis erst Interessengegensätze und Meinungsverschiedenheiten ausgetragen werden können. Die rechtlichen Grundvorstellungen dürfen nicht zur Diskussion stehen; sie müssen vielmehr gepflegt werden. Dabei mag sich herausstellen, daß vieles nur verschüttet ist, was längst verloren schien.

Aufgabe der Rechtsprechung

Eine wichtige Aufgabe fällt dabei der Rechtsprechung zu. Die Auslegung von Rechtsnormen, insbesondere wenn ihr Sinngehalt umstritten ist, ist die selbstverständliche Aufgabe jeder Art von Rechtsprechung. Darin liegt ein wertendes und auch rechtsschöpferisches Element beschlossen, das in dem vorbezeichneten Rahmen zum Wesen der Rechtsprechung gehört. Unsere Verfassung enthält in ihren grundlegenden Bestimmungen vielfach Rechtsgrundsätze, die zwar aktuelles objektives Recht schaffen, also keine bloßen Programmansätze darstellen, jedoch der näheren Konkretisierung bedürfen, z. B. Menschenwürde, Gleichheitsgrundsatz, Rechtsstaatsprinzip.

Hier ist dem Richter, insbesondere dem Verfassungsrichter, die verantwortungsvolle und schwere Aufgabe gestellt, aus dem Geist der Verfassung und den in der Gesellschaft herrschenden Rechtsvorstellungen heraus diese Rechtsgrundsätze zu konkretisieren und zu interpretieren. Hier beginnt der Kampf um das Menschenbild des Grundgesetzes. Welches Bild vom Menschen kann und soll in unserer pluralistischen Gesellschaft dem Recht Maß und Richtschnur sein? Welches sind seine Wesensmerkmale? Hier stellt sich unweigerlich – und daran scheint mir kein Weg vorbeizuführen – die Frage nach der ethischen und moralischen Verankerung des Rechts. Aber auch hier scheint mir – im Gegensatz zu vielfachen Tendenzen in der Rechtswissenschaft – noch immer ein breiter Konsens über die ethischen und moralischen Grundlagen des Rechts zu bestehen.

Die Grundrechte, wie z. B. die Unantastbarkeit der menschlichen Würde, das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, die Glaubens- und Gewissensfreiheit und der besondere Schutz von Ehe und Familie, sind von hohem moralischem Wert. Noch immer gilt z. B. die Lebenslänglichkeit der Ehe als die Regel und die Scheidung als die Ausnahme. Noch gilt die sogenannte Bequemlichkeitsabtreibung als ein schweres moralisches Vergehen. Das aus dem christlichen Verständnis des Menschen als eines Geschöpfes Gottes erwachsene, in der abendländischen Rechtstradition überlieferte Menschenbild ist als oberster Maßstab allen Rechts im Grundgesetz verankert.

Dabei müssen wir uns damit abfinden, daß es den Irdischen nicht vergönnt ist, in den letzten Fragen des Rechts die absolut richtige Antwort zu finden. Darum braucht noch nicht „Gewalt" ihren „ehernen Degen" in die Waage der Gerechtigkeit zu legen[31]. Es gibt friedliche Mittel, um die weltanschaulichen Gegensätze, die Wertungskonflikte und Interessenunterschiede in einer pluralistischen Gesellschaft auszugleichen. Unsere demokratisch-rechtsstaatliche Verfassung bietet allen Gruppen geeignete Mittel hierfür an, sofern der unentbehrliche Grundkonsens aller gesellschaftlich relevanten Kräfte gegeben ist. Ist dieser Konsens gesichert, dann wird dem Recht in der pluralistischen Gesellschaft auch der Stellenwert zukommen, dessen es bedarf, um seine wichtigste Funktion zu erfüllen: einen auf friedliche Gemeinschaft zielenden Zustand der Gesellschaft bei gleichzeitiger Gewährleistung der größtmöglichen persönlichen Freiheit des einzelnen zu sichern.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. E. Fraenkel, Strukturdefekte der Demokratie und deren Überwindung, in: E. Fraenkel, K. Sontheimer, B. Cruck, Beiträge zur Theorie der pluralistischen Demokratie (Bonn [2]1969) 3ff., 14.

[2] K. Sontheimer, Staatsidee und staatliche Wirklichkeit heute, ebd. 17 (23f.). Vgl. auch K. Hesse, Der Rechtsstaat im Verfassungssystem des Grundgesetzes, in: Festgabe für R. Smend (Tübingen 1962).

[3] K. Doehring, Der Autoritätsverlust des Rechts, in: Festschrift für E. Forsthoff, hrsg. v. R. Schnur (München 1972) 103ff. [4] Straffreiheitsgesetz v. 20. 7. 1970: BGBl, 509.

[5] Drittes Gesetz zur Reform des Strafrechts v. 20. 5. 1970: BGB I, 505.

[6] BGHZ 26, 349; BGHZ 35, 363; BGHZ 39, 124; st. Rspr.

[7] BVerfGE 34, 269 (Soraya). [8] Vom 26. 6. 1981: BGBl. I, 553.

[9] Vgl. hierzu neuerdings H.-M. Pawlowski, Methodenlehre für Juristen (Heidelberg 1981).

[10] K. Larenz, Methodenlehre der Rechtswissenschaft (Berlin [4]1979) 402ff. [11] Abgedr. in NJW 1979, 2047ff.

[12] Vgl. K. Engisch, Auf der Suche nach Gerechtigkeit (München 1971) 189ff.

[13] BVerfGE 35, 382 m. w. N.; 40, 272 (275); st. Rspr.

[14] BVerfGE 9, 223 (230); 11, 232 (233); st. Rspr.

[15] BVerfGE 18, 85; st. Rspr. [16] BVerfGE 45, 187 (228).

[17] So schon BVerfGE 1, 264 Leitsatz 3; st. Rspr. [18] BVerfGE 21, 362 (372); 23, 12 (24).

[19] BVerfGE 3, 225 (227); st. Rspr. [20] BVerfGE 7, 89 (92); 7, 194 (196).

[21] BVerfGE 6, 32 (36); 45, 187 (228). [22] BVerfGE 33, 303; 35, 79. [23] BVerfGE 21, 362 (372).

[24] Vgl. E. Forsthoff, Die Umbildung des Verfassungsgesetzes, in: Rechtsstaat im Wandel (München [2]1976) 130ff. (134f.). [25] Vgl. Engisch, a. a. O. (Anm. 12) 246.

[26] Vgl. V. Kraft, Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre (1951) 221; R. Zippelius, Über die Wahrheit von Werturteilen, in: Festgabe für Theodor Maunz (München 1971) 506ff.

[27] Vgl. die Referate von Helmut Schmidt, Helmut Kohl und Werner Maihofer sowie die anschließende Diskussion, in: Grundwerte in Staat und Gesellschaft, hrsg. v. G. Gorschenek (München 1978).

[28] Vgl. E. Fraenkel, Strukturdefekte der Demokratie und deren Überwindung, a. a. O. (Anm. 1) 13; vgl. auch I. Isensee, Verfassungsgarantie ethischer Grundwerte und gesellschaftlicher Konsens, in: NJW 1977, 545.

[29] H. Buchheim, Totalitäre Herrschaft (München 1962) 61.

[30] Vgl. hierzu U. Thayen, Grenzlinien der Regierbarkeit 1974–1979, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament) B 20/79, 25 (26f.). [31] Engisch, a. a. O. (Anm. 12) 284.

Hans Waldenfels SJ

Zur Entstehung einer neuen Religion

Anmerkungen zu einem Buch über die Vereinigungskirche

Anfang November des vergangenen Jahres forderte der Leiter des Forschungsinstituts für Neue Religionen an der Philipps-Universität Marburg „alle Damen und Herren, die die Vereinigungskirche Deutschland näher kennengelernt haben" auf, sich einer Unterschriftenaktion anzuschließen, in der sie ihre Sorge um die Religionsfreiheit in der Bundesrepublik zum Ausdruck bringen. R. Flasche sieht diese vor allem in der Anfeindung und Bekämpfung Andersgläubiger bis in den engsten Familienkreis hinein gefährdet. Zur Unterstützung seiner Argumente verweist er einmal auf die zwei Herbsttagungen 1980 und 1981, die in seinem Institut mit Vertretern der Vereinigungskirche stattgefunden haben, sodann auf die Veröffentlichung des Sammelbands „Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche"[1].

Der Aufforderung zur Unterschriftsleistung hat der Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, Reinhart Hummel, seinerseits ein ausgewiesener Fachmann für neureligiöse Bewegungen aus dem indischen Raum, öffentlich entschieden widersprochen. Zwar hat er Verständnis dafür, wenn bei denen, die aufgrund längerer Bekanntschaft mit Führungskreisen der Vereinigungskirche das Gefühl haben, diese würden in unserer Öffentlichkeit unfair und ungerecht behandelt, das Bedürfnis nach Solidarisierung entsteht. Doch fordert er von Religionswissenschaftlern, daß sie bei Erforschung der sogenannten Jugendreligionen auch die gut belegten und dokumentierten bedauerlichen Phänomene wie Indoktrinierung von Mitgliedern, seelische Manipulation, erzwungene Isolierung von ihren Angehörigen und Freunden, ökonomische Ausbeutung ihrer Arbeitskraft, Mißbrauch religiöser Hingabe zu politischen Zwecken wie der Befürwortung der Neutronenbombe untersuchen und „Kriterien an die Hand... geben, um Religion von Pseudoreligion, religiöse Autorität von ihrem Mißbrauch sowie religiöse Erfahrung von seelischer Manipulation deutlicher unterscheiden zu können".

Unter dieser Rücksicht kommt dem genannten Sammelband in der Tat eine Bedeutung zu, die normalerweise der Neuerscheinung eines Buchs nicht anhaftet. Dieser Band über die Entstehung einer neuen Religion ist im vergangenen Herbst als dritter Band in der Reihe „Forum Religionswissenschaft" des Münchner Kösel-Verlags erschienen. Sein Herausgeber Günter Kehrer, Professor für Religionsso-

ziologie in Tübingen, hat ihn „in mehrfacher Hinsicht ein Wagnis" (7) genannt:

„ – er behandelt ein Thema, das noch nicht von der Patina gesicherten Wissens überzogen ist,
– er behandelt ein Thema, das bisher fast ausschließlich Gegenstand religiöser und publizistischer Polemik gewesen ist,
– er behandelt ein Thema, das vielleicht in einigen Dekaden seinen Gegenstand verloren hat,
– er behandelt sein Thema so, daß der Gegenstand der Behandlung selbst zu Worte kommen kann."

„In mehrfacher Hinsicht ein Wagnis"

Elf Mitarbeiter haben sich an diesem Wagnis beteiligt, die sich in der Absicht wiedererkennen: „Sie agieren nicht als *defensores fidei alicuius*, sondern als *defensores tolerantiae*" (7). Es geht darum, „daß mit diesem Band auch für Deutschland eine Grundlage für sinnvolles wissenschaftliches Arbeiten und Forschen über die Vereinigungskirche geschaffen" wird (11).

Die Mitarbeiter unterscheiden sich aber dann sowohl in ihrer religiösen Grundorientierung – der Großteil dürfte evangelisch sein, der Herausgeber bezeichnet sich ausdrücklich als konfessionslos, zwei waren zu Beginn der Arbeit Mitglieder der Vereinigungskirche, von denen sich einer in der Zwischenzeit wieder lossagte – als auch in ihren wissenschaftlichen Forschungsschwerpunkten – sechs Mitarbeiter stammen aus dem soziologischen bzw. religionssoziologischen Bereich, drei aus dem religionsgeschichtlichen Bereich: R. Flasche sowie H. Röhr und U. Tworuschka, die ihr Fach im Rahmen evangelischer Theologie betreiben, sodann K. M. Lindner, der früher Angehöriger der Vereinigungskirche war und Doktorand der Kirchengeschichte ist, und F. Feige, Mitglied der Vereinigungskirche und Doktorand der christlichen Ethik. Kehrer sieht in den genannten Wagnissen aber letztlich kein Hindernis für seinen Versuch.

Vorweg kann zu den vier „Wagnissen" angemerkt werden:

1. Fehlendes Wissen läßt sich in der Regel beschaffen. Was die Annäherung an das Studienobjekt von seiten der Religionssoziologie angeht, so zeigt sich hier von vornherein ein methodisches Dilemma: Soll die Vereinigungskirche stärker von der religiösen Gruppenformation zum religiösen Glaubenssystem hin betrachtet werden oder umgekehrt vom Inhalt des Glaubenssystems zur religiösen Sozialisation hin? Ist folglich beim Studium der religiösen Gruppe von den Gesetzen der Gruppenbildung auszugehen oder umgekehrt zunächst dem Glaubensinhalt Aufmerksamkeit zu schenken? Wieweit sind überhaupt die soziologische und die religionswissenschaftliche Betrachtungsweise voneinander zu trennen? Für sein Werk stellt Kehrer fest, daß bei den beteiligten Religionssoziologen die organisationssoziologische Fragestellung im Vordergrund steht, die Mehrzahl der Beiträge sich aber stärker mit dem Glaubenssystem befaßt. Bedenkt man aber, daß die in der Öffentlichkeit erhobenen Vorwürfe der Repression vordringlich auf die organisa-

torisch-gruppengestaltende Seite der Vereinigungskirche abheben, die aus dem Glaubensinhalt höchstens ihre Motivation erhält, dann wird zu Recht die Frage der religiösen Sozialisation verstärkt in den Vordergrund gerückt.

2. Eine vorweggenommene Grenzziehung zwischen religiöser und journalistischer Polemik einerseits und wissenschaftlicher Betrachtungsweise andererseits, wobei dann womöglich auf der einen Seite Werturteile und Meinungsäußerungen, auf der anderen dagegen Tatsachenbehauptungen stehen, ist von vornherein problematisch. Eine kirchliche Ungebundenheit spricht als solche noch keineswegs für größere Objektivität und Sachgerechtigkeit. Und eine Feststellung wie: „Die Beiträge in diesem Band wollen nicht übertreiben und nicht überzeichnen, sie wollen wörtlich verstanden sein – kurz: sie verstehen sich als Wissenschaft" (11) ist Zeugnis einer rührenden Naivität. Wer Auskünfte über die Anfänge der Vereinigungskirche, die Gründergestalt Myung Moon oder den außereuropäischen Entstehungs- und Entwicklungshorizont wünscht, wird ohnehin in diesem Buch nicht auf seine Kosten kommen und ist folglich gezwungen, auf andere Quellen zurückzugreifen.

3. Der Verlust des Gegenstands in der Zukunft ist gewiß kein Grund, sich mit ihm in der Gegenwart nicht zu beschäftigen. Es gibt manchen Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung, der kurzlebig ist und dennoch aus bestimmten Rücksichten, etwa exemplarisch, Beachtung findet. In unserer Zeit mikroskopischer Betrachtungsmöglichkeiten kann aber ein geringfügiger Gegenstand zu einem Gegenstand von zuvor nicht geahnter Größe gemacht werden. Es könnte vielleicht durch Betrachtung und Interesse, Wunschanmeldung und kritische Förderung eine „Religion" in der Retorte gleichsam erst erzeugt werden. Wo das geschieht, wäre aber dann im Interesse von Religion überhaupt gegen ein solches Verfahren Einspruch zu erheben, weil eine vom Menschen erzeugte Religion dem Wesen von Religion zutiefst widerspricht. Es wird hier nicht unterstellt, daß es dem Herausgeber in seiner Beschäftigung mit dem Entstehen einer neuen Religion um eine solche Erzeugung von Religion in der Retorte ginge.

Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß das Buch trotz seines Titels weder auf das Entstehen von Religion überhaupt reflektiert noch nach der Entstehung der Vereinigungskirche fragt, sondern sich mit dem Entstehungsprozeß einer Religion befaßt, deren Entstehungsphase im Vergleich zu den uns sonst bekannten großen Religionen unabgeschlossen ist. Der Gründer lebt, die Konstituierung der Gemeinde in ihren Lebensäußerungen, Leitungsstrukturen und Verwirklichungsorten ist unfertig und noch ausgesprochen flexibel, die vom Gründer vorgetragene Lehre kann von diesem selbst noch jederzeit widerrufen, umgestoßen, verändert oder erweitert werden. In einer solchen Situation bleibt eine religiöse Gemeinschaft, die dem wissenschaftlichen Urteil mehr vertraut als der Kraft ihrer eigenen Inspiration, voll der Gefahr der Manipulation von außen ausgesetzt. Wo aber in Kenntnis dieser Gefahr führende Vertreter einer jungen Religionsgemeinschaft

eine solche Gefährdung bewußt auf sich nehmen, kann sehr wohl nach den Absichten gefragt werden, die diese damit verfolgen.

4. Damit fällt schließlich auch ein merkwürdiges Licht auf die Tatsache, daß „der Gegenstand der Behandlung selbst zu Wort kommen kann". Nun ist das im Grund nichts Besonderes. Wo immer sich die Religionswissenschaft mit einer bestimmten Religion befaßt, läßt sie diese in ihren Quellen, ihren geschichtlichen Gestalten, ihren Phänomenen und, wo es sich um eine lebendige Religion handelt, in ihrem gegenwärtigen Selbstverständnis zu Wort kommen. Hier aber geht es nun nicht darum, daß die Vereinigungskirche nur aufgrund der vorhandenen authentischen Quellen, etwa der „Göttlichen Prinzipien" oder der „Reden des Meisters" („Master Speaks"), aufgrund der vielfältigen Erfahrungszeugnisse im Erleben der konkreten Aktivitäten der Vereinigungskirche und anderer Zugänge besprochen wird, sondern daß die Vereinigungskirche durch zwei ihr angehörende Vertreter zu Wort kommen sollte. Die Brüchigkeit des Anfangsstadiums findet aber nun ihren Ausdruck in der schon erwähnten Tatsache, daß einer der beiden von der deutschen Vereinigungskirche ausgewählten Mitarbeiter während der Vorbereitung des Bandes nach knapp siebenjähriger Zugehörigkeit die Vereinigungskirche verlassen hat. Es ehrt den Herausgeber, daß er K. M. Lindner, obwohl diesem ein Beauftragter der deutschen Vereinigungskirche mitgeteilt hatte, daß sein Beitrag für den Band nicht mehr erwartet werde, seinerseits zur Fertigstellung des Beitrags ermuntert hat (vgl. 219). Es bleibt aber immer noch die Frage, mit welcher Kompetenz ein einfaches Mitglied Auskünfte gibt oder ob nicht die Tendenz der Vereinigungskirche, sich auffallenderweise hinter Aussagen von Sympathisanten und Nicht-Führungsmitgliedern zurückzuziehen, ein Stück Taktik darstellt, sich im Fall der Gegenrede von den gemachten Aussagen distanzieren zu können[2].

Immerhin bieten die Aussagen der beiden Autoren, die der Vereinigungskirche im eigentlichen Sinn verbunden sind bzw. waren, den interessantesten Einstieg in den Sammelband.

Auskünfte aus innerer Einsicht

K. M. Lindners und F. Feiges Beiträge bilden das Ende des Buchs[3]. *F. Feige* stellt seinen Aufsatz ausdrücklich unter die Überschrift: Die Betrachtung von „innen". Familie und Gesellschaft in der Vereinigungskirche (235–247). Er ist sich des „überwiegend soziologischen Momentes dieses Buches" (236) bewußt und entfaltet daher auf der Basis der bekannten vereinigungskirchlichen Schriften die Lehre von den Grundlagen der Gesellschaft. Nur aufgrund der Tatsache, daß dieser Beitrag erst nach Abfassung der übrigen Aufsätze verfaßt wurde, ist es verständlich, daß diese grundlegenden Aussagen am Ende stehen.

Feige zeigt, wie die Gesellschaft nach Ansicht der Vereinigungskirche auf der

grundlegenden Lehre von der allen Vorgängen innewohnenden Polarität beruht. Diese wird in den „Göttlichen Prinzipien" bis in das Wesen Gottes hinein verfolgt, zielt aber im Reich der Schöpfung notwendig auf eine entsprechende Sozialisation ab. Insofern die entstehende Gesellschaft auf Harmonie des Ganzen ausgerichtet ist, ist sie als Ort der Verwirklichung der Grundbeziehungen Mensch-Gott, Mensch-Mensch, Mensch-Natur eine Institutionalisierung der Werte und zieht eine Bewertung der Einrichtungen und Gesellschaftsstrukturen unter dieser Rücksicht nach sich (vgl. 242). Grundzelle jeder weiteren Gesellschaftsform ist die Familie, deren Begründung und Verwirklichung daher auch die besondere Sorge der Vereinigungskirche gilt. Bedenkt man, daß Mann und Frau in ihrer Polarität den ganzen Menschen ausmachen, so ist es verständlich, daß Feige den menschlichen Organismus zum Paradigma der Gesellschaft überhaupt machen kann. Nach seiner Darstellung versteht sich die Vereinigungskirche als Re-Form und Re-Konstruktion der menschlichen Gesellschaft im Sinn der ursprünglichen Segnungen des Schöpfergottes. Auf seine Weise bestätigt Feige die Aussagen G. Kehrers zu „Ethos und Handeln im System der Vereinigungskirche" (171–194), wobei dieser die von Feige angezeigten Linien weiter auszieht und zumal das Ethos der Persönlichkeit, der Familie, des wirtschaftlichen Handelns, des Politischen, sodann aber auch die Rolle von Wissenschaft, Kunst und Religion im Ethos der Vereinigungskirche beleuchtet.

Stärker als andere Autoren ist sich Kehrer der schwierigen Text- und Quellenlage der Vereinigungskirche sowie der noch nicht überschaubaren Entwicklung von Myung Moon zur ersten Theologengeneration bewußt (vgl. 174–176). Nüchtern diagnostiziert er die Grundlage der Vereinigungskirche als „diesseitige Eschatologie" mit starker Betonung der Diesseitigkeit, der Anthropozentrik und des Aktivismus (176f.). Nicht klar scheint ihm dabei zu sein, in welchem Maß dabei asiatische Grundeinstellungen teils bestätigt (Diesseitigkeit), teils korrigiert werden (Anthropozentrik, Aktivismus).

Wichtiger als Feiges Beitrag, dessen Inhalt im Grund doch aus vielen anderen Veröffentlichungen bereits bekannt ist, ist *K. M. Lindners* Reflexion über „Kulturelle und semantische Probleme beim Studium einer neuen Religion" (219–234). Da sein Beitrag durch seine persönliche Lebensentscheidung unversehens den Charakter einer authentischen Mitgliedsaussage zu verlieren drohte und damit unter die „alles andere als unproblematischen Selbstaussagen und Erfahrungsberichte ehemaliger Anhänger" (U. Tworuschka, 219) geriet, beschreibt er zunächst in Kürze sein Schicksal. Er stellt aber dann in aller Deutlichkeit fest, „daß die Zeugnisse der Ex-Mitglieder genauso ernst genommen werden müssen wie die Aussagen der Mitglieder" (219). In seinem Kapitel aber kommt es dann zu Beobachtungen, die es verdienen, bei einer kritischen Lektüre der übrigen Beiträge des Buchs mitbedacht zu werden. Die Aussagen lassen sich auf drei Problemfelder konzentrieren: 1. das Verständnis von „Wissenschaft", 2. das Verständnis von

„christlich", 3. das Verhältnis zu anderen neureligiösen Aufbrüchen in Japan und Korea.

Nach Lindner versteht Myung Moon unter „Wissenschaft" nicht etwa die Wissenschaft im Sinn von „empirischen Wissenschaften", sondern die Suche nach „äußerer Wahrheit" (223). Insofern als Myung Moons Offenbarung die „innere Wahrheit" betrifft, es aber darum geht, die „innere Wahrheit" mit der „äußeren" zu harmonisieren, spricht die Vereinigungskirche von einer Vereinigung von Religion und Wissenschaft:

„Es scheint, daß Moon Wissenschaft und Religion dadurch vereinigen will, daß er der Religion erlaubt, sowohl der Naturwissenschaft als auch der Geschichtswissenschaft die Forschungsergebnisse zu diktieren" (223).

Die begriffliche Festlegung verstellt zugleich die Tatsache, daß Moons Theologie „beispielsweise die Ergebnisse historisch-kritischer Exegese nicht einmal in Betracht zieht" (222), sowie auch, daß bei den Studenten der theologischen Hochschule der Vereinigungskirche in den USA eine tiefere theologische Ausbildung nicht vorausgesetzt werden kann. Der Erfolg dort ist denn auch, daß da, wo Studenten in Kontakt mit der akademischen Theologie kommen, sie zu Dutzenden die Vereinigungskirche verlassen (vgl. 224):

„Prof. Young Oon Kim, eine der frühen Nachfolgerinnen von Moon, schockierte die Studenten des Unification Theological Seminary schon in einer ihrer ersten Vorlesungen durch die Bemerkung, daß Moon selbst eigentlich einer der Studenten sein müßte" (224).

Inzwischen wird der Schwerpunkt der Ausbildung auf praktische Aspekte gelegt. Die „Göttlichen Prinzipien" werden offensichtlich revidiert; beauftragt mit der Revision ist der theologisch kaum gebildete Koreaner Kwak, dessen erste Kurzfassung nach Lindner „ein dogmatisches Bilderbuch" ist (225). Die Zielgruppe der Missionskampagne wird ebenfalls geändert. Es geht inzwischen weniger um die Gewinnung von College-Studenten als um die Mittelklasse. Das Gespräch mit der christlichen Theologie siedelt Lindner auf der Ebene der Public Relations an:

„Auf der Public-Relations-Ebene geht die Auseinandersetzung von Beauftragten der Vereinigungskirche mit den christlichen Theologen jedoch weiter. Und auf dieser Ebene scheint die Auseinandersetzung durchaus Früchte zu tragen. Obwohl die Theologen, die sich mit der Vereinigungskirche beschäftigen, keine Mitglieder wurden, wurden doch sehr viele von ihnen Freunde" (225).

Man wundert sich, daß der Herausgeber sich nicht statt des Vorworts ein abschließendes Nachwort gestattet hat, in dem er auf solche Aussagen zurückgekommen wäre.

Was die Definition des Wortes „christlich" angeht, so versteht die Vereinigungskirche es „allgemein und etymologisch durchaus korrekt als ‚messianisch'" (226). Jesus ist dabei ein, aber nicht der ausschließliche Bezugspunkt. Die schillernde Sinnbestimmung des Wortes erlaubt es der Vereinigungskirche, mit dem Wort in einer gewissen Beliebigkeit zu spielen.

„Die Selbstbezeichnung der Vereinigungskirche als ‚Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity' ist deshalb auch viel passender, als Außenstehende gewöhnlich annehmen. Bei der Christenheit, die Moon vereinigen will, handelt es sich nämlich nicht notwendigerweise um die Mitglieder der christlichen Kirchen, sondern um Anhänger beliebiger Religionsgruppen, die sich dazu entschließen, Moon nachzufolgen und dadurch zu wahren Christen werden" (227).

Damit hat die Vereinigungskirche einerseits eine bezeichnende Nähe zum Christentum, kann sich aber andererseits „in den Kreis der eigenständigen Religionen" einreihen (229).

Schließlich weist Lindner im Gegensatz zu anderen Autoren des Bandes, die ihrerseits Analogien für Moons Stiftung suchen, auf die naheliegendste, aber sonst unbeachtet gebliebene Affinität zu den vielen neuen Religionen hin, die im letzten Jahrhundert in Korea und Japan entstanden sind. Gespräche, die ich selbst in Japan über die Vereinigungskirche geführt habe, bestätigen Lindners Hinweis voll und ganz.

Lindners Beitrag ist der Sache nach zweifellos der informierteste des ganzen Buchs. Dadurch, daß er wie auch Feiges Kapitel in den Band aufgenommen wurde, fällt erst recht ein helles Licht auf die Schwachstellen anderer Kapitel.

Moon und seine Kirche

Bisher nicht in dieser Ausführlichkeit dargestellt worden ist die „Entstehung und Entwicklung der Vereinigungskirche in der Bundesrepublik Deutschland" (129–170). *B. Hardin* und *W. Kuner* erhielten zur Vorbereitung ihrer Studie Zugang zu einschlägigem Material, so zur offiziellen Korrespondenz zwischen der Vereinigungskirche und der „Mutterkirche" in Korea und anderen „Landeskirchen" (sic!), zu den in den Zentren geführten Tagebüchern, den Besucher- und Gästebüchern. Damit konnten sie in ihrem Bericht erstmals die äußere Entwicklung der Vereinigungskirche in der Bundesrepublik zwischen 1963 und 1977 in großer Detailkenntnis nachzeichnen. Allerdings geben sie selbst zu bedenken, daß die Zugehörigkeit der Vereinigungskirche in der Bundesrepublik zu einer internationalen Organisation es schwierig macht, „die Grenze zwischen Autonomie und Abhängigkeit, was Grad und Bereich angeht, zu bestimmen" (130).

„Die Entscheidungen, Mitglieder in andere Aktionsbereiche zu versetzen, fallen auf supranationaler Ebene. Gleiches gilt für gewisse strategische Entscheidungen... Möglicherweise könnte man die Vereinigungskirche als ein multinationales Unternehmen sehen, in welchem die Mittel einer Tochtergesellschaft für Unternehmungen einer anderen angezapft werden können. Dies scheint sicher zu sein, was die Manpower angeht und in bestimmten Fällen auch die Finanzen. Es ist auch nur schwer möglich, Strategie-Entscheidungen an bestimmte Situationen anzubinden. Wir denken zum Beispiel an einige der in der Bundesrepublik eingesetzten Rekrutierungs-Strategien, die nicht aus einer Analyse der spezifischen bundesrepublikanischen Situation heraus entwickelt wurden, sondern statt dessen aus anderen Ländern importiert wurden, wo sie vielleicht erfolgreicher waren" (130).

Erkennbar wird, wie sich in der genannten Zeit die Missionsstrategie ändert, wie sich die Lebensform der Gemeinschaft ausbildet, wie die Führungsstrukturen experimentiert werden und die Lehre kodifiziert wird. Leider war es den Verfassern nicht möglich, aus den Erkenntnissen über die Entwicklung zwischen 1977 und 1980/81 Prognosen für die weitere Entwicklung der Vereinigungskirche in der Bundesrepublik abzuleiten. Es fällt jedenfalls auf, daß die religiöse Seite des Gemeinschaftslebens kaum artikuliert wird, Fragen des Lebens, Zusammen- und Überlebens, organisatorische, missionsstrategische und finanzielle Überlegungen sich in viel stärkerem Maß aufdrängen als die hinter der Bewegung stehenden Inspirationen durch die Gestalt und die Lehre des koreanischen Stifters Myung Moon[4].

Myung Moon ist für den Außenstehenden wohl noch mehr als für den Insider eine eher mystifizierte Gestalt im Hintergrund, dessen Anspruch, wo man sich auf ihn einläßt, dann vielfach gar nicht in Frage gestellt zu werden braucht. In einer soziologischen Betrachtung der Vereinigungskirche fällt er fast nicht auf. Verwunderung erweckt daher der Beitrag von *H. Röhr,* Professor für evangelische Theologie (Kirchen- und Religionsgeschichte) in Frankfurt, nominell ein Quäker, im Bekenntnis religiöser Sozialist (vgl. 105f.). Er schreibt über „Mystische Elemente der Vereinigungstheologie" (79–107), auch wenn seine These bislang auf wenig Gegenliebe gestoßen zu sein scheint:

„Meine These von der mystischen Grundstruktur der Vereinigungstheologie wie der sog. Jugendreligionen allgemein ist in der Diskussion nicht aufgenommen worden (und auch bei meinen Gesprächen in der Zentrale der Vereinigungskirche in Frankfurt/M., Feldbergstr., stieß diese meine These eher auf – gläubiges – Staunen)" (85).

Nun wird eine These nicht dadurch besser, daß man sie wiederholt. In der Weise aber, wie Röhr sie vorträgt – emotional, assoziativ in vielerlei Hinweisen auf verbale Analogien zu Bahai, Subud, dem Islam, christlicher und asiatischer Mystik, selten wirklich argumentativ –, kann sie eigentlich nur Verwunderung erzeugen. Die Verifikation der These müßte bei der noch lebenden Stiftergestalt ansetzen. Er kommt auch auf sie zu sprechen. Doch nachdem er erklärt hat, daß er sich auf eine nähere Charakterisierung der Person Moons nicht einlassen wolle, heißt es:

„Daß er in die religionsgeschichtliche Kategorie der ‚Söhne Gottes' (Mensching), der Meister, Stifter, Messiasse und Leader gehört, ist unzweifelhaft. Will man ihn mit herausragenden Erscheinungen der Religionsgeschichte vergleichen, so fällt mir zuerst Mani ein, der größte Synkretist aller Zeiten. Moon steht wie Mani auf der Schwelle zwischen Ost und West. Wie bei Mani spielen gewisse ‚religionsgeographische Einsichten' (z. Z. der Pazifik als Zentrum der Weltvereinigung und Weltkultur) eine Rolle. Die Vereinnahmung und Verschmelzung (‚Versöhnung') von westlichen und östlichen Philosophien und Religionen geschieht ähnlich bewußt" (97f.).

Nicht genug mit Mani, wird anschließend der Vergleich mit Tertullian, Thomas von Aquin, Teilhard de Chardin, mit Luther, Calvin und Augustinus versucht; mit einer solchen Ahnenreihe gerät Moon aber dann endgültig in die Beliebigkeit.

Gerade Mystik und deren Reflexion bedürfen der Nüchternheit des Geistes. Das gilt auch da, wo „die Bereitschaft zu innerer ‚Beteiligung' des Beobachters, das ‚Sich-Einlassen' auf das Gegenüber, wertfrei, voraussetzungslos, neutral" als ein wesentliches Element der „Annäherung" gefordert wird (103). Wertfreiheit, Voraussetzungslosigkeit und Neutralität fehlen gerade bei Röhr, der ja von Anfang an all seine – subjektiven – Voraussetzungen voll in die Begegnung mit der Vereinigungskirche einbringt und seine Etiketten – ob sie passen oder nicht – aufklebt und dadurch die Vereinigungskirche gar nicht das sein läßt, was sie selbst zunächst sein möchte.

Hilfreicher als Röhrs Kapitel sind jedenfalls die Ausführungen von *R. Flasche* über die „Hauptelemente der Vereinigungstheologie" (41–77).

Für ihn ist „Vereinigungstheologie" „vor allem *Schöpfungstheologie*, die Antworten auf die Fragen nach Grund, Ursache, Zweck und Ziel der Schöpfung zu geben sucht und auf diesem Fundament ihre weiteren wesentlichen theologischen Topoi entwickelt: die Erbsündenlehre, die Erlösungslehre als Wiederherstellungslehre und letztlich die Lehre vom Reich Gottes, das als Erfüllung des ursprünglichen Schöpfungsplanes Gottes gedacht wird. Ihr unterliegt damit ein zyklisches Geschichtsbild einerseits: das Einmünden der Schöpfung in ihren ursprünglichen und uranfänglichen Sinn; sowie andererseits eine vertikale Geschichtsvorstellung: Die Geschichte der Vervollkommnung des Menschen und der Wiederherstellung seiner eigentümlichen Bestimmung als Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit" (41).

Mit dieser Eingangsthese hat Flasche zweifellos wesentliche Elemente der Vereinigungstheologie genannt. In der Nennung der Topoi rückt diese gar auf den ersten Blick in eine auffallende Nähe zur christlichen Theologie. Dieses ist aber vor allem deshalb möglich, weil sowohl spezifische Topoi der christlichen wie der Vereinigungstheologie in dieser Eingangsthese ausgelassen werden: Gott – Christus – Kirche bzw. Welt fehlen hier genauso, wie auch Gott – Jesus – Moon – Korea – Welt(gemeinschaft) und damit die heilsgeschichtlichen Topoi der Vereinigungstheologie ungenannt bleiben. Sicherlich ist die Bezeichnung „Schöpfungstheologie" eine mögliche Benennung der Vereinigungstheologie; sie ist aber auf ihre Weise noch eher eine Theologie der Heilsgeschichte und dann eine koreazentrische Heilsgeschichte, weil im Ungenügen der Erlösungstat Jesu ein neuer Messias und Erlöser notwendig wurde, der nach den „Göttlichen Prinzipien" von Korea seinen Ausgang nimmt und dann von dort aus in die ganze Welt hinein wirksam wird. Aus der konkreten Vereinigungstheologie darf daher am Ende nicht eine metaphysisch-philosophische Lehre gemacht werden, auch wenn es metaphysische Prinzipien gibt. Sie muß vielmehr die Kontingenz des Geschichtlichen als notwendigen Zug behalten und gerade darin noch einmal in die Nähe einer christlichen Inkarnationslehre und -theologie gerückt und unter dieser Rücksicht geprüft werden.

R. Flasche selbst erläutert vor der Dreiheit von Schöpfungs-, Erbsünden- und Wiederherstellungslehre die drei Grundprinzipien der Vereinigungslehre: Geben und Nehmen, These-Division-Synthese, die vier Positionen: Geist und Körper, Ehemann und Ehefrau, und nennt sie ausdrücklich metaphysische Prinzipien (48).

Er zeigt auch, wie diese Prinzipien auf ihre Weise Gott selbst tangieren und wie sich das Polaritätsdenken zusammen mit der ihm zugrundeliegenden Vorstellung universaler Energie asiatischem Denken verdankt.

Er stellt heraus, daß nach Myung Moon der Mensch mit seinem gesunden Menschenverstand in der Lage sein muß, das Wesen Gottes und der Welt aus der Schöpfung selbst abzulesen. Er gibt zu bedenken, daß weder die Scheidung der Welt in eine transzendent-spirituelle und eine materielle (vgl. 56 f.), noch die Frage nach dem Grund der Entstehung des Bösen (64) mit dem „gesunden Menschenverstand" zu ergründen ist. Doch was er am Ende zeigen möchte, nämlich, daß die Vereinigungskirche eine neue Religion ist, mag zwar den Religionswissenschaftler zufriedenstellen, aber es bleibt doch die Frage, wem mit einer solchen Feststellung gedient ist – abgesehen von der Tatsache, daß nicht nur nicht nach wahrer oder falscher Religion, sondern überhaupt nicht nach dem Wesen von Religion gefragt worden ist.

Abschließende Bemerkungen

„Das Entstehen einer neuen Religion" ist ohne Zweifel ein bedenkenswertes Thema. Angesichts der Tatsache, daß dieser Fall aber hier nicht abstrakt erörtert wird, sondern eine konkrete Neugründung bzw. das Auftreten der Vereinigungskirche das Thema bildet, unterliegt die Behandlung der Frage bestimmten Vorbedingungen.

Die Vereinigungskirche hat ein Stück Geschichte hinter sich, das greifbar ist in Selbstaussagen der Vereinigungskirche, in ihrer Gründergestalt, in schriftlichen Quellen, in Aussagen von Mitgliedern, aber auch in den Reaktionen Außenstehender, Betroffener, Ausgeschiedener.

Die Reaktionen der Öffentlichkeit der Bundesrepublik Deutschland wie anderer Länder, zumal Japans und der USA, sind in den Medien in starkem Maß von Abwehr, Furcht, Verdächtigungen, stellenweise von Hysterie, selten von Sympathie und Verständnis geprägt. Die Gründe dafür wären eingehender von allen Seiten zu prüfen. Sicher haben negative Erfahrungen und Erfahrungsberichte, Elternsorgen und -aktivitäten bis zur Einschaltung staatlicher Instanzen dazu beigetragen.

Solche Vorgegebenheiten können Wissenschaftler, die sich mit der Entstehung und Entwicklung der Vereinigungskirche befassen, nicht unberücksichtigt lassen. Es wirkt daher unverständlich, wenn in dem vorliegenden Sammelband einerseits der Eindruck unbestechlicher wissenschaftlicher Objektivität erweckt wird, aber dann die Sache selbst – nämlich das Entstehen dieser Religion – am Ende doch nur sehr fragmentarisch zu Wort kommt.

Es fragt sich doch: wann und wie ist diese Religion entstanden? Wer ist eigentlich Myung Moon? Was hat ihn geprägt? Was sind die „Göttlichen Prinzipien": Moons

Offenbarung, Moons Niederschrift? Wieso können sie dann heute erneut – dazu von einem Fremden – revidiert werden? Was qualifiziert eigentlich Moons Aussagen als „Offenbarung"? Wie funktioniert die Gemeinschaft? Wer leitet sie wirklich? Wie steht es mit den ureigensten Formen des Religiösen, mit dem Gebet, mit der Meditation? Gibt es einen Kult, einen Ritus? Wird Gott zu einem Du, oder bleibt er ein Er, ein theologisches Reflexionsobjekt? Mit anderen Worten: Was macht diese Religion außer ihrem Selbstanspruch zur Religion?

Wo Nichtwissen zerstreut wird und Irrtümer aufgeklärt werden, vergehen die Ängste, braucht um Toleranz nicht gebeten zu werden. Das Bemühen um Klärungen ist aber durch Appelle nicht zu ersetzen, sondern muß geleistet werden. In dieser Hinsicht läßt Kehrers Sammelband viele Wünsche offen.

ANMERKUNGEN

[1] Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche. Hrsg. v. Günter Kehrer. München: Kösel 1981. 253 S. (Forum Religionswissenschaft. 3.) Kart. 38,–. Die Seitenzahlen in Klammern verweisen auf dieses Buch.

[2] Besondere Beachtung verdienen in diesem Zusammenhang die 1979 im Aquarius-Verlag, Mörfelden-Walldorf, im Traktätchenstil herausgebrachten Kleinschriften von Sympathisanten: S. Matczak (kath.), Gott in der christlichen Tradition und in der Vereinigungsphilosophie; W. Lewis, Sun Myung Moon, Ketzer oder Orthodoxer?; F. Flynn/T. Boslooper, Hermeneutik – im Lichte der christlichen Tradition – im Lichte der Vereinigungstheologie; R. de Maria, Bekehrung oder Seelenwäsche? Eine Psycho-Soziologische Studie; H. W. Richardson, Bezugsorientiert denken. Beiträge für eine Theologie der Zukunft; oder das inzwischen auch ins Deutsche übersetzte Buch v. F. Sontag, Sun Myung Moon and the Unification Church. An In-Depth Investigation of the Man and the Movement (Abingdon 1977).

[3] Von den insgesamt neun Beiträgen kann der von E. Barker, Der professionelle Fremde: Erklärung des Unerklärlichen beim Studium einer abweichenden religiösen Gruppe (13–40), ein Plädoyer im Sinn der erwähnten „defensio tolerantiae", ausgespart werden. Auch U. Tworuschka, Die Vereinigungskirche im Religionsunterricht (197–218) kann hier übergangen werden, da der Beitrag sich weithin in der Kritik der Behandlung der Jugendreligionen im Religionsunterricht erschöpft, in den „religionswissenschaftlich-religionspädagogischen Überlegungen zu einer Didaktik der Vereinigungskirche" (209–218) über die Erstellung von Postulaten aber nicht wesentlich hinauskommt.

[4] Das gilt in gewissem Sinn auch für den im amerikanischen Kontext entstandenen Beitrag von D. G. Bromley/A. D. Shupe, Dynamik zwischen Ideologie und sozialer Organisation in sozialen Bewegungen: Der Fall der unifikatorischen Bewegung (109–127), der als Korreferat zu Hardin/Kuner gelesen werden kann.

Jörg Splett

Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung?

Überlegungen christlicher Philosophie zu einem pädagogischen Programm

Im Januarheft dieser Zeitschrift hat Siegfried R. Dunde Herkunft und Bedeutung des modernen Begriffs der Selbstverwirklichung dargestellt (25–30), auch kritische Stimmen genannt, doch eine eingehendere Diskussion vermißt und gefordert. Seit Februar gelten nun in Nordrhein-Westfalen neue Richtlinien für die gymnasiale Oberstufe, die es als Erziehungsaufgabe der Schule formulieren, dem Schüler „die Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung zu ermöglichen".

Philosophie versteht sich als prinzipielle Reflexion; ihre Fragen – im „Weltverstande", also im Blick auf das zu lebende Leben genommen – faßt Kant in die eine zusammen: „Was ist der Mensch?" In diesem Sinn sei hier nach den anthropologischen Voraussetzungen eines solchen Programms und nach den grundsätzlichen Bedingungen der Erfüllung seiner Zielvorstellung gefragt. – Das Adjektiv „christlich" läuft dabei dem *philosophischen* Anspruch so wenig zuwider, wie es die Adjektive „europäisch", „buddhistisch", „marxistisch" oder ähnliche täten. Es will nur offen den konkreten Standort des Fragenden nennen.

Ebenso offen auch gleich das Ergebnis, zu dem diese Prüfung gelangt, auf drei Thesen gebracht: 1. Der Mensch muß sich tatsächlich seine Wirklichkeit erst erwirken, in der Spannung von Selbst und Gemeinschaft. 2. Dieser Aufgabe wird ein Programm der Selbstverwirklichung, auch wenn man es sozial temperiert oder qualifiziert, nicht gerecht; entsprechend wäre: *Sinnerfüllung*. 3. Dieses Strukturkonzept dürfte konsensfähig sein; der Christ aber hat obendrein die theologische Dimension der Sinnfrage offenzuhalten. Daß es hierbei um mehr als Prinzipienreiterei oder bloße Wortklauberei geht, muß das Folgende zeigen.

Der Mensch ist Möglichkeit, die wirklich werden will und soll

1. Auf die genannte Frage „Was ist der Mensch?" scheint mir nach wie vor die prägnanteste, das heißt dichteste und fruchtbarste Zusammenfassung einer Antwort die Bestimmung des Menschen durch eben diese Frage zu sein: die Bestimmung des Menschen als Frage. Der Mensch weiß noch nicht, wer er ist, weil er sich erst zu dem zu machen hat, der er sein soll. Er ist noch unbestimmt, weil einzig durch sich selbst bestimmbar.

In diesem Sinn nennt Thomas von Aquin den freien Menschen „sui causa". Natürlich meint er damit nicht völlige Selbstursächlichkeit. (Nach solchem Verständnis ist für die klassische Philosophie nicht einmal Gott „Ursache seiner selbst", wie die Neuzeit sagen wird, sondern „ratio sui", sein eigener Grund; denn keine Wirklichkeit vermag sich selbst hervorzubringen, wohl aber kann sie, als absolut-unbedingte, in eigener Wesensnotwendigkeit gründen.) Ursprünglich ist „causa" sogar als Ablativ zu lesen: der (soziologisch) Freie ist, nach Aristoteles, „um seiner selbst willen" da, nicht wie der Sklave um eines anderen willen. Doch wiederholt spricht Thomas mit dieser Formel auch die konkrete „Selbstverwirklichung" des Menschen an und versteht ihn in diesem präzisierten (eingeschränkten) Sinn durchaus als Ursache seiner selbst[1].

2. Nun konnte man sich diese Selbstherstellung in der Weise denken, daß hier ein Ziel- und Vorbild nachgestaltet werden solle. So sieht es beispielsweise der vielzitierte Vers Friedrich Rückerts: „Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll:/Solang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll." Doch scheint mir dies dem Ernst der menschlichen Freiheitssituation nicht wirklich zu entsprechen. Es liegt kein Muster vor – weder des Menschen überhaupt noch etwa eines Christen schlechthin (auch hier hat es höchstens christliche Menschenbilder gegeben – des Mönchs, des christlichen Kaufmanns, des christlichen Ritters... –, niemals *das* christliche Menschenbild); und mögen „Rollen"-Muster bestehen, ein Musterbild des jeweils einzelnen gibt es nicht.

Romano Guardini hat das einmal so formuliert, und damit anschaulich Last wie Chance dieses Sachverhalts angesprochen: des Menschen Lebensweg unter dem Willen Gottes sei „nicht Weg, der vorgezeichnet läge, und wenn man ihn verließe, wäre Weg-Losigkeit. Es ist ein Weg, der sich von Gott her dem Menschen unter den Füßen erzeugt, aus jedem seiner Schritte heraus neu."

Menschsein ist gerade darum bleibende Frage, weil es hierbei weder um einen abstrakten Begriff geht noch um eine Sammlung humanwissenschaftlicher Fakten. Nach dem *Menschsein* fragen heißt, nach *Menschlichkeit* fragen. Und diese ist kein theoretisch-objektives Datum, sondern eine Zielwirklichkeit – nicht als bestimmtes, zumindest „in petto" vorliegendes Ziel, das es bloß zu erreichen, sondern als eine Wirklichkeit, die es erst zu verwirklichen gilt. Ja, gemäßer hatte man wohl von Er-Wirklichung zu sprechen, da es gerade nicht bloß um die „Realisierung" eines durchkonstruierten Projekts zu tun ist.

Natürlich herrscht hier nicht totale Unbestimmtheit. Es geht um den Menschen und um seine Menschlichkeit, also weder um Götter oder himmlische Geister noch um Tiere (um die klassischen Konturen menschlichen Selbstverständnisses zu zitieren – heute durch die Maschine ergänzt, oder ersetzt?). Und es geht darum, die im Menschen selbst sich meldende Un-Menschlichkeit zu überwinden. Aber was innerhalb dieser „dead-lines", der Definitionen seines metaphysischen „Wesens", konkret geschehen soll, liegt nicht fest.

Verwirklichung des Selbst gelingt nicht isoliert, sondern nur in Gemeinschaft.

1. Auf dem Weg dieser Realisierung, seiner Selbstverwirklichung, braucht der Mensch Hilfe. Der aber eignet eine spezifische Fragwürdigkeit. Soll hier doch jemand auf einen Weg gebracht werden, der einerseits (jedenfalls in einer bestimmten Kultur) ein gemeinsamer Weg ist – wie die gemeinsame Sprache –, der aber andererseits unaustauschbar der je besondere Weg jedes einzelnen sein muß, wenn er darauf zu sich selber finden soll. Helfen zu leben muß heißen, die Freiheit des anderen mehren. Mindert man sie aber nicht eben dadurch, daß man (ge)leitend zur Autorität wird (dem Wortsinn zuwider, der – augere – mehren, wachsen machen bedeutet)?

Auf diese Frage ist doppelt zu antworten. Zunächst einmal grundsätzlich mit dem Aufweis, daß die Rede von „totaler", gänzlich unbestimmter Freiheit sich selbst aufhöbe; denn logisch sinnvoll bliebe sie nur, wenn man aus dem Freiheitsbegriff jegliche Positivität entfernte (also beispielsweise den Gesunden wie den Toten gleichermaßen „fieberfrei" nennen wollte).

Doch auch wenn, immer noch bei diesem ersten grundsätzlichen Schritt, Freiheit nicht ganz so logisch-abstrakt, sondern als reine Selbstbestimmung und Selbstgenügsamkeit gefaßt werden soll, läßt sich das als unsinnig erweisen. Max Scheler etwa hat in seiner Phänomenologie des Personseins gezeigt, „daß Gemeinschaft von Personen überhaupt zur evidenten Wesenheit einer möglichen Person gehört". Denn sie vollzieht sich wesentlich in Akten, in denen sie sich auf andere Personen bezieht. Vor aller konkreten Verwirklichung liege dies „in der idealen Sinneinheit dieser Akte als Akte des Wesens von Liebe, Achtung, Versprechen, Befehlen usw., die Gegenachtung, Gegenliebe, Annehmen, Gehorchen usw. als ideale Seinskorrelate fordern, um einen sinneinheitlichen Tatbestand überhaupt zu bilden"[2].

Solche Wesensnotwendigkeit gilt freilich nicht für irgendeine bestimmte Verwirklichung dieser Korrelation. Darum kann Person die tatsächliche Antwort, ihr konkretes Angenommensein immer nur „annehmen", das heißt sowohl: es sich nur geben lassen, statt es sich zu nehmen, gar es selbst zu machen, als auch: es dem anderen glauben, statt es rein objektiv verifizieren zu können. Insofern läßt sich Freiheit gar nicht anders leben als im Sich-Verlassen auf ihr Gegenüber, in der Anerkennung seiner als „Autorität".

2. Diese erste Antwort besitzt darum Wichtigkeit, weil die entgegengesetzte Vorstellung, als in sich selbst unmöglich, nicht einmal im Sinn einer „regulativen Idee", einer vorausleuchtenden „Realutopie" oder ähnlich einen ernsthaften Maßstab zur Kritik an jenen „Verhältnissen" abgibt, „die (noch) nicht so sind". Die in der Tat nicht befriedigenden Verhältnisse hat man darum nach einem anderen Maß und Ideal zu korrigieren.

Daß sie solcher Korrektur bedürfen, ist die zweite, nicht minder wichtige

Antwort. Wenn dem Menschen die freie Annahme durch jemand anderen lebensnotwendig ist, dann braucht er – mit einem fast nur noch von Theologen (soweit die sich ermannen) verwendeten Wort – die Gnade des anderen. Doch liefert sich, wer der Gnade bedarf, deren Instanz nicht „auf Gnade und Ungnade" aus? Und dies angesichts der ständig drohenden Unmenschlichkeit des Menschen. Was korrumpiert ihn mehr als jede Form von Machtbefugnis? So ist Erziehung (als eine Gestalt solch „asymmetrischen" Bezugs) wirklich im doppelten Wortsinn „fatal": schicksalhaft als unausweichlich und nicht selten zugleich ein Verhängnis.

Wenn Menschsein eine Frage aufgibt, dann wird Menschlichkeit fraglich. Man fragt nach ihr; nichts ist heute offenbar so sehr gefragt wie sie. Doch eben dies zeigt, wie wenig selbstverständlich sie ist. Was aber fraglich und bedroht scheint, erweckt Angst. Angst *um* es, doch zugleich auch, weil Angst selber ängstigt und es deren Anlaß bietet, Angst *vor* ihm. Denn die Angst ängstigt den Menschen vielleicht noch mehr als die Gefährdung dessen, worum er Angst hat. Dann wären nicht nur Risiko und Gefährdung des Menschseins Anlaß zur Angst, sondern umgekehrt zeigt die Angst sich als eine ernste Bedrohung des Menschseins.

Die Spannung zwischen den „Polen" Individuum und Gemeinschaft verleitet zu den Fehlformen von Individualismus oder Kollektivismus

Angst rät als erstes zur Flucht, also zur Vereinfachung der bestehenden Spannung. Die Spannung liegt darin, daß der Mensch im wesentlichen nur „gemeinsam mit anderen" handeln kann. Das heißt, Person ist nicht nachträglich, sondern ursprünglich „gesellschaftlich" verfaßt. Von dorther nennt Karol Wojtyla als Wesensbestimmung von Person im theoretischen wie normativen Sinn die Teilhabe[3]. Sie „macht also die Eigentümlichkeit der Person selbst aus, ihre innere und homogene Eigentümlichkeit, die bestimmend ist dafür, daß die Person, die ‚gemeinsam mit anderen' existiert und handelt, als Person existiert und handelt".

1. Konflikte lassen vermuten, als Person könne man nur dann existieren und handeln, wenn man es nicht „gemeinsam mit den anderen" tut. Im Dialog verändern „sich" beide: jeder verändert den anderen, jeder sich; doch wohin? Zwar scheint es so, daß man nicht ohne Dialog zur Wahrheit und sich selber findet; aber andererseits führt der Austausch keineswegs immer zu Selbst und Wahrheit; gilt nicht sogar: „unmenschlicher geworden, weil ich unter Menschen war" (Seneca)?

Indem die Person nur als Individuum (griechisch: Atom) erscheint, zeigt ihr sich ihr Wohl zumeist im Gegensatz zu dem der anderen; jedenfalls hat es „defensiven Charakter". Zwar ist Gemeinsamkeit in Existenz und Handeln eine Notwendigkeit, der man nicht entgeht; aber sie stellt in dieser Sicht keine innere positive Qualität der Person dar. Vielheit bedeutet vielmehr nur Last und Grenze; Sein und Leben anderer und die Gemeinschaft als solche bedeuten Schranken.

Damit aber sind Freiheit und Friede, strenggenommen, nicht möglich. Will man nicht das „Recht" des Stärkeren propagieren, in einer Dschungel-Existenz eines erbarmungslosen Kampfes aller gegen alle – worauf sich nur einlassen könnte, wer wüßte, daß er immer der Stärkere sein wird –, dann muß man die Grenz-Garantien von Recht und Gesetz akzeptieren: nach dem Prinzip, die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, „unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann", im Gesetz „eines durchgängigen wechselseitigen Zwanges"[4].

Ein solches Verhältnis nur „der Willkür zur Willkür" aber kann aus sich heraus nicht wirklichen Frieden, „Ruhe der Ordnung" (Augustinus) erwirken. Einmal darum nicht, weil sein Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz auf die faktische Ungleichheit der Menschen trifft. Hier besteht also immer Anlaß und Versuchung zu Protest und Revolte für die, die sich zu kurz gekommen sehen. Sodann insofern, als es grundsätzlich ein Zwangsverhältnis ist. Zum Frieden fände man hier erst, wenn die Sphäre des bloßen Rechts in die der Moral „aufgehoben" würde.

Hier würde nicht bloß um des eigenen Überlebens willen in wechselseitigen Zwang eingewilligt – bei steter Fesselung der Aufmerksamkeit durch angstvollen „Grenzschutz", Achtsamkeit darauf, ja nicht irgendwo zu kurz zu kommen; sondern das Recht wäre darum in Geltung, weil es „billig" und „recht" ist. Im Verzicht auf Eigeninteressen verstünde Freiheit sich dann als „dem Rechte-an-sich Dasein gebend"[5] und hätte so den Individualismus überstiegen.

2. Doch ist dieser Überstieg vom Individuum zu erwarten? In einem „Individualismus à rebours" „dominiert das Bedürfnis, sich vor dem Individuum zu schützen, vor dem Individuum, das grundsätzlich in feindlicher Absicht die Gemeinschaft und die Gesellschaft umlauert. Weil vorausgesetzt wird, daß im Individuum nur das Streben nach dem individuellen Guten steckt..., deshalb kann jegliches gemeinsame Gute nur über die Beschränkung des Individuums entstehen" (Wojtyla).

Da aber, wie bedacht, diese Beschränkung gefährdet bleibt, solange sie nur auf äußerem Zwang ruht, strebt man auf den verschiedensten Wegen von Manipulation und Indoktrination danach, sie in den Individuen zu verinnerlichen. In der mehrdeutigen Sprache Hegels drückt sich das so aus, daß die Stufe der Moral in die der Sittlichkeit überstiegen werden muß, da das Prinzip der Moral der einzelne, die Subjektivität ist. „Diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewißheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar ineinander übergehenden Formen des Gewissens und des Bösen" (§ 511).

Mehrdeutig, zumindest zweideutig ist diese Rede insofern, als es – dies das eine – in der Tat rechter Gewissenhaftigkeit nicht um sich selbst und das Subjekt als solches geht, sondern darum, daß es in der Wahrheit sei und dem Anspruch des Guten entspreche, daß es – den Panzer seiner Egozentrik sprengend – „allgemein"

sein wolle. Statt um Eigensinn und Eigenwille, ist es um Autonomie zu tun, und „nomos" meint die „Allgemeinheit als reale Idee"[6]. Bei eigensinnig blinder Selbstversteifung ginge die Berufung auf das eigene Gewissen wirklich in das Böse über.

Aber – und dies das zweite – man kann Hegel auch dahingehend „präzisieren" und „realisieren", daß man dem „bürgerlichen" Anspruch auf Freiheit und Einmaligkeit vorhält, hier werde der einzelne „als in seinem Kern irrational von ewigen und unveränderlichen ‚Urtrieben' bestimmt oder als irdisches Abbild einer göttlichen Idee angesehen... Vor allem im materiellen Lebensprozeß, in der Produktionstätigkeit auf der Grundlage der jeweiligen Produktionsverhältnisse und in seiner praktischen und geistigen Tätigkeit im politischen und kulturellen Leben entwickelt sich der einzelne als ‚Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse', vollzieht sich die Formung seiner Persönlichkeit."[7] Und deren Gesetzmäßigkeit erforscht die entsprechende Ethik (I 341).

Konsequenterweise sucht man dann in einem solchen Wörterbuch vergeblich einen Artikel „Gewissen (Gewissensfreiheit)". Eine von der gemeinsamen Wahrheit abweichende Einstellung muß nämlich hier als „gestrig", als zurückgebliebenes Bewußtsein erscheinen, welchem Schulung aufzuhelfen hätte. Und wo die nichts fruchtet, ist es konsequent, den unbelehrbaren Kranken an die Psychiatrie zu überstellen. Errungene „Sittlichkeit" ihrerseits dokumentiert sich dann z. B. im Verzicht auf die Benutzung einer Wahlkabine.

Man könnte – der „Ausgewogenheit" halber – diesem Konzept das westliche Modell szientistischer Utopie zugesellen. Das unterbleibt jetzt deshalb, weil wir hier dem Anspruch auf „konkreten Humanismus" gegenüberstehen, während ein B. F. Skinner sein „Futurum Zwei" ganz offen „jenseits von Freiheit und Würde" ansiedeln will.

Im Individualismus verweigert der einzelne seine Teilhabe, weil er sich selbst als (soweit nur möglich autarkes) Ganzes versteht und die Gemeinschaft nicht als ein Ganzes, sondern als Neben- und Gegeneinander solcher „Monaden". Im Kollektivismus ist echte Teilhabe unmöglich, weil der einzelne nur als gehabtes Teil des Ganzen gefaßt wird, statt als jemand, der am Ganzen teilhat und -nimmt. Wie soll nun die „schwebende" Mitte humaner Selbst- und Gemeinschaftsverwirklichung gefunden und gewahrt werden können? Anders gesagt, die Rede von „Verantwortung" muß sich der Frage stellen: Wem gegenüber? Vor wem?

Die Problematik kann nur von einem übergreifenden Prinzip her bewältigt werden

1. Max Scheler bringt das Problem auf die Formel, daß die wesenhafte Interpersonalität von Person im Verhältnis der Einzelperson zur Personen-Gemeinschaft als Bezug zwischen Einzel- und „Gesamtperson" zu denken sei (Anm. 2, 509ff.).

Hierbei muß man besonders auf die „Gleichursprünglichkeit" beider achten. „Die Gesamtperson oder Verbandsperson ist nicht aus Einzelpersonen zusammengesetzt in dem Sinne, daß sie erst durch solche Zusammensetzung entspringe; sie ist ebensowenig Ergebnis bloßer Wechselwirkung der Einzelpersonen oder (subjektiv und für die Erkenntnis) Ergebnis einer Synthesis willkürlichen Zusammenfassens" (512). Ihr kommt ursprüngliche Wirklichkeit zu, und sie hat „ein von dem ‚Bewußtsein von' der Einzelpersonen verschiedenes selbständiges ‚Bewußtsein von'" (512); ihr ist „zwecksetzungs- und wahlfähiger einheitlicher und sittlich vollverantwortlicher Wille" zu eigen (517).

Zugleich aber muß man sich davor hüten, „die Gesamtperson bewußt oder heimlich selbst wieder als eine nur umfänglichere Einzelperson anzusehen und von ihr eine Art des Bewußtseins–von zu fordern, das eben nur Einzelpersonen zukommen kann" (513, Anm. 1). Sie steht vielmehr – als echte Person – in personalem Bezug: zu den Einzelpersonen. In diesem Bezug durchdringen sich auf beiden Seiten Selbst- und Mitverantwortung – und rufen so nach einem Prinzip dieser komplexen Verantwortlichkeit.

„Die Mitverantwortlichkeit ist also zwischen Einzel- und Gesamtperson eine gegenseitige und schließt gleichzeitig Selbstverantwortlichkeit nicht aus. Was die Vor-verantwortlichkeit aber betrifft, so besteht weder eine letzte Verantwortlichkeit der Einzelperson vor der Gesamtperson... noch eine letzte Verantwortlichkeit der Gesamtheit vor dem einzelnen (oder der Summe resp. Majorität dieser)... Wohl aber sind Gesamt- wie Einzelperson verantwortlich vor der Person der Personen, und zwar ebensowohl nach ihrer Selbstverantwortlichkeit als nach ihrer Mitverantwortlichkeit" (522).

Scheler will damit freilich keine metaphysischen Existenzaussagen machen (im Sinn eines anthropologischen Gottesbeweises[8]); sondern er spricht (in phänomenologischer „Ideation") nur vom „Eidos", dem Wesensbild Gottes bzw. des Göttlichen – als einer unumgänglichen Bedingung für die Idee oder das Wesen des Menschen. Mit einem anderen Wort ist dies die „Qualität des Heiligen" (296).

2. Das Heilige erscheint im Hauptwerk Schelers also in ähnlichem Sinn wie in Goethes Distichen aus den „Vier Jahreszeiten":

> Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammen
> Bindet; bänd es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz.
> Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,
> Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.

Geist und Sittlichkeit, das personale Leben überhaupt gründet im Heiligen, das heißt, in der Gottheit. Diese kann nach Scheler „weder als Einzelperson (was Henotheismus, nicht Monotheismus wäre) noch als höchste Gesamtperson (Pantheismus) gedacht werden, sondern als *die* (‚einzige', nicht zahlenmäßig ‚eine') unendliche Person schlechthin" (514).

In der Tat, wenn weder die einzelnen auf die Gemeinschaft noch diese auf sie hin funktionalisiert werden sollen, dann bedarf es eines gemeinsamen Bezugspunkts „über" den Parteien. Und es bedarf eines *absoluten* Bezugspunkts, wenn sie beide

unverkürzt in ihrer vollen Wirklichkeit sollen eingebracht werden können. Jedes Prinzip minderen Ranges würde sie nämlich auf sich hin entfremden.

Wie das? Was wäre die Konsequenz der Absolutsetzung irgendeines anderen – also endlichen – Wertes (mit Scheler gesagt: der Setzung eines Götzen)?

„Alles andere in der Welt, Dinge und Menschen, könnte nur noch gebraucht, ja überhaupt gesichtet, erblickt werden, insofern es als Mittel, Handhabe, Stufe, Instrument nützlich ist zur Erreichung des einen und einzigen Endzieles. Daraufhin wäre alles schlechthin verzwecklicht. Es käme nicht mehr in seinem eigenen Sein, Sinn und Wert zur Geltung. Wer unbedingt auf ein fixes partikuläres Lebensziel aus ist, der *muß* alles, was immer ihm zur Hand ist und was ihm über den Weg läuft, dafür einsetzen und gebrauchen, und d. h. dann allerdings *miß*brauchen. Er ‚geht über Leichen'. (Daß das keine spekulative oder rhetorische Fiktion ist, hat die jüngere Zeitgeschichte erwiesen.)"[9]

Und zwar geht es nicht bloß um faktische Unmenschlichkeiten; von denen ist alle Geschichte der Menschen gezeichnet. Sondern es geht darum, ob und von woher man solche Fehlhaltungen grundsätzlich kritisieren und begründet widerrufen könne. (Hexenverbrennungen oder den Galilei-Prozeß soll und kann christliches Selbstverständnis aus seinen eigenen Prinzipien heraus verurteilen; der Archipel Gulag jedoch läßt sich, genuin marxistisch, bestenfalls mit taktischen Argumenten, also als für den Fortschritt der Weltrevolution nicht dienlich, kritisieren.)[10]

Damit ist die weitere Frage gegeben, ob man ein solches höchstes Prinzip über den ersten Angang hinaus auch endgültig als bloße Idee und Qualität denken könne, seine „Realsetzung" also gleichsam „von unseren Gnaden", oder ob seine Identität nicht Selbstbegründung verlangt. Hier muß es bei diesem Hinweis bleiben; denn unser Thema ist nicht das Heilige in seiner Selbsthaftigkeit (= ratio sui), sondern der Mensch: insofern er (= causa sui) „sich verwirklicht".

Der Mensch hat durch eigenes Handeln wirklich zu werden. Ernst und Gewagtheit dieser Situation waren ihm wohl – in unterschiedlicher Weise – immer bewußt. Aber heute drängen sie sich dem Bewußtsein besonders notvoll und ängstigend auf. Darin liegt die Chance höherer Wachheit, doch auch die Gefahr einer spezifischen Beirrung: überwacher Selbst-Befangenheit.

So gilt das letzte Stück unseres Denkwegs der Frage, ob *Wirklichwerden-durch-sich* tatsächlich dasselbe sei wie *Sich-Verwirklichen*. „Macht" der Mensch *sich*, oder *wird* er nicht so (durch sich selbst), daß er anderes macht?

Statt Selbstverwirklichung: „Realisierung" des eigenen Auftrags.

Sind „Selbstverwirklichung" und „soziale Verantwortung" in Strenge nur von einem übergeordneten Standpunkt, letztlich aus dem Bezug auf das „summum bonum", das Heilige, zu verbinden, dann zeigen sich gute Gründe dafür, den Ausdruck „Selbstverwirklichung" überhaupt zu vermeiden.

1. Zum ersten sei erwogen, daß jede Verwirklichung – als die Verwirklichung von Möglichkeiten – zugleich die Verunmöglichung von Möglichkeiten bedeutet. Möglich ist ja immer etwas *und* (zumindest) dessen Gegenteil; verwirklicht werden aber kann konkret nur eines von beidem, und dies so, daß eben dadurch das Nichtverwirklichte zugleich unmöglich wird. Wer den „Kuchen ißt", kann ihn nicht aufbewahren, und auch umgekehrt: wer ihn jetzt aufspart, kann ihn zwar noch morgen essen, die Möglichkeit jedoch, ihn hier und jetzt zu essen, ist unwiederbringlich vergeben.

Diese Wesensgegebenheit von Verwirklichung nun führt in der Perspektive der *Selbst*verwirklichung dazu, daß eben dem Selbst unauskömmlich der Schatten der Selbst-Verunmöglichung folgt. Anders gesagt, wird hiermit – zwar ohne Absicht, doch nicht weniger wirksam – „unglückliches Bewußtsein" vorprogrammiert; mag dies dann – eher larmoyant – davon sprechen, daß der, der ich bin, traurig den grüße, der ich auch hätte werden und sein können, oder mag es – eher heroisch – eine Theorie „tragischer Existenz" entwerfen.

2. Hinzu kommt ein Zweites: daß es sich bei dem Modell der „Selbstverwirklichung" um eine „zweistellige" Relation, also um eine Beziehung nur zwischen mir und mir („Ich" und „mich") handelt. Das übrigens auch dann, wenn man – aufgrund der ersten Überlegung – „Selbstverwirklichung" durch „Selbstfindung" ersetzt. Noch vor der Frage unseres Themas – nämlich der nach dem Verhältnis der sozialen Dimension zu diesem Selbst – erhebt sich die Frage, ob das Selbst an und für sich denn die Mühe seiner Verwirklichung (etwas salopp gesagt: schon die Mühe des Sich-Bückens nach ihm – beim Finden) wert sei.

Nur blindeste Naivität dürfte von solchem Zweifel unbetroffen bleiben. Natürlich kann man von veröffentlichter Meinung hören, die Verwirklichung als solche wiege alle Kosten (vor allem anderer?) auf – unabhängig von dem, wer oder was da verwirklicht werde. Vielleicht braucht es umgekehrt nur ein Stück bewahrter – oder besser: wiedergewonnener? – Naivität (der des Kindes in Andersens Märchen), um solchen Normenzwang seinerseits zu durchschauen.

Dreistellig wird die Selbst-Relation, wenn man dieses Verhältnis als den Aufruf zur *Selbst-Annahme* auffaßt. „Die Annahme seiner selbst"[11] hat nämlich auch und sogar vor allem die Instanz im Blick, von der her ich mir – nicht gleich aufgegeben, sondern erst einmal – gegeben bin: mir und den anderen.

Eine Gabe hat zu und vor ihrem Selbstwert ihren bestimmenden Wert in ihrem Gabe- und Gegebensein. So ist die quälende Dialektik von Selbstwert- und -unwertbilanzen (von Selbstüberschätzung und „Minderwertigkeitskomplex") durch den Blick über sich selbst hinaus überwunden: ohne daß solches „Absehen von sich" in funktionalistischen Selbst-Verlust entartet. Denn was der Mensch hier annimmt, ist ja eben er selbst.

Er wird sich gegeben; und er darf von dorther „annehmen" – im Doppelsinn des Wortes –, daß er annehmbar ist. So aber nicht bloß für sich, sondern auch für die

anderen. Denn der Mensch wird niemals bloß sich, sondern darin zugleich anderen gegeben. Hier tut sich die Möglichkeit auf, daran nicht verschämt als einer Zumutung für die andern zu leiden – und dies mit dem Leiden an einer angeblichen Zumutung für sich selbst zu kaschieren; sondern es wird möglich, diese „condition humaine" gelassen hinzunehmen, ja sie aktiv mitzuvollziehen: sie mitzuverwirklichen.

3. Damit aber verwirklicht der einzelne nicht so sehr sich – obwohl er selbstverständlich darin seine Wirklichkeit erwirkt –, als vielmehr sein Gegeben-Sein und Gegeben-Werden, sein Da-Sein für die anderen. Er „realisiert", d. h. er erfaßt, und er „realisiert", d. h. er erfüllt seinen *Auftrag*. Früher hat man dies „Sendung" genannt; Martin Luther hat es als Theologie des „Berufs" entfaltet; Heidegger spricht – in Aufnahme des Wort-Sinns – von Geschick. Heute scheinen diese Wörter vielen zu groß und vor allem durch Mißbrauch unverwendbar geworden.

Nun sollte man dem Mißbrauch nie das letzte Wort belassen. Sonst würde im Endeffekt mit den Wörtern auch die Menschlichkeit verunmöglicht, die sich in ihnen ausspricht – gilt für ein Wesen der Sprache wie den Menschen doch in erheblichem Maß die Einsicht Stefan Georges, daß „kein ding sei wo das wort gebricht".

Was aber die „Größe" der Wörter betrifft, so kann – und soll der Christ sowohl den Individualisten, welcher mit Protagoras den (Einzel-)Menschen zum „Maß aller Dinge" erklärt, wie den Kollektivisten, demzufolge „der [gesellschaftliche] Mensch das höchste Wesen für den Menschen" ist[12], nach der Rechtfertigung solcher Einschätzung fragen. Es bedarf keines besonderen Scharfsinns, um die Logik jener Enttäuschung nachzuvollziehen, aus der gleichermaßen elitäres Selbstbewußtsein in Selbstekel umschlägt wie egalitäre Beglückungsprogramme in Menschenverachtung.

Gleichwohl sei für die gewichtigen Wörter „Sendung", „Auftrag", „Geschick" oder ähnlich ein unauffälligeres vorgeschlagen (auch es ist freilich bereits ins Gerede gekomen): das Wort „Sinn". Was fachlich „Sinnfrage" heißt, wird umgangssprachlich oft mit „Warum?" ausgedrückt. Gemeint ist aber nicht wirklich „Warum?", die Frage nach den (Wirk-)Ursachen, der Herkunft und dem Zustandekommen von etwas, sondern „Wozu?": die Frage des Menschen nach seinem Ziel und seiner Zukunft. „Wozu soll das gut sein?" „Wozu das alles?" „Wozu bin ich auf Erden?" Im Wozu fragt der Mensch – jeder einzelne – nach *seinem* Wozu, also nach sich. Aber er fragt zugleich auch über sich hinaus: nach seinem *Wozu*.

„Wozu" bedeutet hier nicht etwa Zweck, denn das würde die Person zum Mittel herabsetzen. Und so darf „soziale Verantwortung" natürlich nicht verstanden werden. Das heißt konkret: der Mensch ist weder da, um Kinder aufzuziehen, noch um der Gesellschaft zu dienen – oder auch der Zukunft der Menschheit als

solcher –, noch wird er geboren, um die Rente der älteren Generation zu verdienen. Erfülltes Leben findet jedoch nur, wer seinen Sinn erfüllt.

4. Kein Zweck also wird erfragt, aber in der „Selbstzwecklichkeit" des Menschen ein Sinn, der das Selbst übersteigt. Zunächst auf die anderen zu; die jedoch transzendieren ihrerseits sich, als einzelne wie als „Gesamtperson": auf diesen sich übersteigenden einzelnen hin. So aber muß über den Sinn des einzelnen hinaus nach dem Sinn dieses wechselseitigen Überstiegs selber gefragt werden, und eine Antwort erst darauf vermag den partiell = anteilhaft erlebten Sinn endgültig zu rechtfertigen.

Im Dienst solcher Antwort wäre nun ausführlich über die Erfahrung des „Unbedingten" zu handeln. Erst in der hier aufgehenden *unbedingten Verbindlichkeit* wird radikale *Verbindung* gestiftet, mit Goethes Worten: vom verbindenden Heiligen her. Thomas von Aquin hat es so formuliert (im Kommentar zum Briefwort des Paulus vom „Gott des Friedens", 2 Thess 3, 16): „Friede besteht in einem Doppelten, daß nämlich der Mensch mit sich selbst übereinkommt und mit den anderen. Und keins von beidem ist genügend, ohne Gott zu haben." Denn nichts, was einer sich wünscht, kann zugleich alle zufriedenstellen außer Gott. „Auch werden unter sich die Menschen nur in dem geeint, was sie gemeinsam haben, und das ist wesentlichst, am meisten Gott."

Gewiß kann und muß dieses „Einungsprinzip" nicht allgemein erkannt und anerkannt sein. Unbestreitbar hat im Gegenteil sogar die Berufung auf es zu schlimmsten Uneinigkeiten und Unmenschlichkeiten geführt. Doch widerlegt dies die ausgesprochene Einsicht mitnichten. (Man könnte sogar vertreten, es beweise sie nochmals, da diese Kämpfe ihre größte Schärfe gerade aus dem Einungsgebot erhalten.)

Wie steht es demgegenüber mit Praxis und Prinzipien-Theorie anderer Friedensprogramme? Darum hat der Christ nicht nur ein Recht, sondern die Pflicht, von dem seinen zu reden. Und es ist Toleranz nicht bloß seinem Angebot gegenüber, sondern auch gegenüber dessen Anspruch geboten (außer er sollte illegal durchgesetzt werden). Das heißt, „Demokratie" verpflichtet den Christen nicht etwa dazu, von dem „einzigen Namen, in dem Heil ist" (Apg 4, 12), nur wie von *einer* möglichen Lebensprogramm-Variante unter anderen zu sprechen. „Was die Menschen im höchsten Grade eint, ist Gott." Wem solche Sprache „heute nicht mehr möglich" zu sein scheint (wie eine auch von Christen oft gebrauchte Redewendung lautet), muß sich fragen lassen, was er angesichts der erwogenen Alternative statt dessen mit ernsthaftem Anspruch vorlegen kann.

ANMERKUNGEN

[1] Sth I–II 108, 1 ad 2; II–II 19, 4; ScG II 48; IV 22.

[2] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (München ^{5}1966) 524.

[3] Person: Subjekt und Gemeinschaft, in: K. Wojtyla, A. Szostek, T. Styczen, Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Menschen (Kevelaer 1979) 11–68, 56ff.; Person und Tat (Freiburg 1981) 302ff. (Zitate 312, 317f.)

[4] I. Kant, Metaph. d. Sitten, Rechtslehre, Einl. § B u. E: Werke, Bd. 4 (Darmstadt 1956) 337, 339.

[5] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830) § 502.

[6] M. Theunissen, Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins (Berlin 1982) 7.

[7] Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. G. Klaus u. M. Buhr (Reinbek 1972) Bd. 2, 516 (Individuum).

[8] J. Splett, Gotteserfahrung im Denken (Freiburg ^{2}1978), Kap. 4.

[9] W. Kern, Atheismus – Marxismus – Christentum (München ^{2}1979) 165.

[10] J. Splett, Der Mensch ist Person (Frankfurt 1978), bes. Kap. 1 u. 2.

[11] R. Guardini, Die Annahme seiner selbst (Würzburg 1960). Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (SV XI 128): „Indem er sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat."

[12] K. Marx, Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Werke, Bd. 1 (Darmstadt ^{2}1972) 497. (Zum Klammerzusatz: Bd. 1, 595f., 605–607.)

UMSCHAU

Reformationszeit – biographisch

Nachdem für eine Weile vor allem Gruppen und soziale Kräfte als Träger von Geschichte Aufmerksamkeit fanden, bahnt sich in letzter Zeit eine Rückkehr zu Betrachtungsweisen an, die sich wieder am einzelnen orientieren. Darum werden jedoch soziale Perspektiven nicht einfach beiseite geschoben. Vielfach hat die neue Zuwendung zur Biographie den Sinn, gerade einen Zugang zu größeren Zusammenhängen zu erschließen. Auch wo die Problematik von Personengeschichte bewußt ist, sieht man in ihr nicht selten den bewährteren Weg, wenn schon nicht dazu, Wirklichkeit besser zu erfassen, so doch wenigstens dazu, sie interessanter und eingängiger darstellen zu können. Das Sammelwerk „Gestalten der Kirchengeschichte" bestätigt schon als Plan solche Beobachtungen. Zudem steht es nicht allein. Angelegt ist das Unternehmen auf zwölf Bände, die in den ersten zehn den großen Etappen des Christentums nachgehen sollen, während die beiden letzten den Päpsten vorbehalten wurden. In jeweils zwei Bänden wird die Alte Kirche, das Mittelalter, die Reformationszeit, Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung sowie die neueste Zeit dargestellt werden. Die beiden Bände „Die Reformationszeit"[1] erlauben eine erste Betrachtung.

Die Konzeption geht ausdrücklich von der Spannung zwischen größerem Aufbruch und Einzelpersönlichkeit aus. Der Herausgeber weist gleich eingangs darauf hin, die Arbeiterbewegung des vergangenen Jahrhunderts wäre wohl auch ohne Marx zustande gekommen; danach fragt er aber, ob das auch im Blick auf Luther und die Reformation gelten könne. Und die Antwort lautet: „Es gibt keine Geschichte der Reformationszeit, die nicht wesenhaft eine von diesen Menschen mit ihren Eigentümlichkeiten gestaltete Geschichte wäre" (7). Stimmt das so? Zumal, wenn man nicht vergißt, daß es hier um den Teil eines viel weiteren Unternehmens geht, daß also die Behauptung für Kirchengeschichte überhaupt gültig sein will und muß.

Die Schwierigkeit gegen diese Sicht liegt nicht nur darin, daß jeder Beitrag eines einzelnen immer eingebettet ist in das vielfach kaum sauber aufzuteilende Geflecht von Einflüssen, Bedingungen, Möglichkeiten, Umständen, sondern daß sich diese Struktur eigentlich überall findet und daß selbst die Konzentration auf die ganz Großen nur vermeintlich mit Gestalten konfrontiert, die allein durch ihren Willen und ihr Handeln Mengen und Völker in Bewegung setzten.

Die vorliegende Sammlung möchte dem Rechnung tragen, indem sie 33 verschiedene Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts vorstellt, so daß sich die Reformationszeit nicht nur im Werk des einzelnen, sondern unter je verschiedenem Gesichtspunkt in den verschiedenen Gestalten widerspiegelt und damit insgesamt einen Durchblick auf die geistige Bewegung der Reformation gestattet.

Nicht zufällig findet sich das Material auf zwei Bände verteilt; es spielt dabei die sachlich bedingte Differenzierung zwischen Reformation und „Spätreformation" eine entscheidende Rolle. Die zweite Periode bezeichnet im Blick auf die protestantische Seite die zweite Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, gewissermaßen die zweite Generation der Reformatoren und die Ereignisse, die nach dem Augsburger Religionsfrieden (1555) zur Festigung und zum inneren Ausbau der Reformationskirchen führten. Vor allem Gestalten wie Heinrich Bullinger, Theodor Beza, Flacius Illyricus und Martin Chemnitz, die gewöhnlich wenig Interesse finden, repräsentieren diese Phase. Daß bei dieser Anordnung die Parallelbewegung der „katholischen Reform" im Ausgang vom Trienter Konzil in nicht einer einzigen Gestalt skizziert wurde, dürfte für den zweiten Teil der Sammlung als schwerwiegender und das Bild der Entwicklung verzerrender Mangel empfunden werden. Dies um so stärker, als für die Vorbereitung, das Umfeld und den reformatorischen Aufbruch in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Aus-

wahl und die Akzentsetzung durchaus umfassend und so überzeugend wirkt.

Wie der Herausgeber in seiner Einleitung „Die Reformationszeit" (7–32) herausstellt, ergibt sich die Reformation ja nicht nur aus geistigen und religiösen Traditionen, sondern ist vielfältig in den gesamten sozialen und wirtschaftlichen Lebensraum von damals hineingebunden. Diese Bedingungen lassen sich am Schicksal und am Einfluß von Johannes Reuchlin, Erasmus von Rotterdam, Lucas Cranach und Thomas More erhellen, an denen eingangs die facettenreiche Wirklichkeit des Humanismus ablesbar wird. Mit Andreas Karlstadt und Johann Oekolampad beginnt die Betrachtung des eigentlichen Kreises der Reformatoren, in deren Mitte W. Joest dann Martin Luther (129–185) zeichnet.

Auf die Lutherskizze folgen die Beiträge über Huldrych Zwingli, Balthasar Hubmaier und Johannes Bugenhagen, anschließend der dem Luther- und Reformationsgegner Johannes Eck gewidmete. Mit Ulrich von Hutten und Jakob Sturm tritt die politische Seite, mit Kaspar Schwenckfeld und Melchior Hofmann die ausgesprochen schwärmerische in den Blick, während sich beide Aspekte der Reformation in Thomas Müntzer, dessen Gestalt am Ende des ersten Bandes steht, treffen und bezeichnend verstärken.

Der Blick auf den Inhalt dieses ersten Teils mag nach dem Sinn der Aufreihung fragen lassen. Sie erklärt sich recht einfach als Ordnung nach den Geburtsdaten, ein Prinzip, das durch den zweiten Teil bestätigt wird. Ob es viel zu einem tieferen Verständnis beiträgt, darf bezweifelt werden. Zusammenstellungen etwa nach geographischen Gesichtspunkten oder nach persönlichen Beziehungen, vielleicht auch nach Gemeinsamkeiten in den hauptsächlichen Anschauungen und Anliegen oder in Verfahrensweisen hätten wahrscheinlich dem Leser manches deutlicher klären können und ihm wirklichen Einblick in die verschiedenen Strömungen der Gesamtbewegung gestattet. So jedoch werden diese in ihren eigentümlichen Konstellationen gar nicht ansichtig: weder die Wittenberger Kerngruppe noch die von dort angestoßene radikale Bewegung, deren Vertreter Luther als Schwärmer bezeichnete, oder die oberdeutschen und schweizerischen Zentren wie Straßburg, Zürich und Genf sowie andere Gruppierungen zeigen sich in ihrer speziellen Bedeutung für das Phänomen Reformationszeit. Daß der Humanismus zu Anfang des ersten Teils als Gruppenerscheinung greifbar wird, ist der zufälligen Nähe der Geburtsjahre seiner hier vorgestellten Vertreter zu danken.

Noch merkwürdiger nimmt sich die Reihenfolge des zweiten Teils aus, in dem zunächst Ignatius von Loyola zwischen Martin Bucer und Andreas Osiander zu stehen kommt, bevor Philipp Melanchthon, Johannes Brenz und eine so singuläre Figur wie Sebastian Franck vorgestellt werden. Der Zufall des Geburtsdatums hat dann Julius Pflug, Kaiser Karl V. und Johann Gropper, drei Vertreter der katholischen Seite gegen den reformatorischen Aufbruch, nebeneinander geraten lassen. Doch gleich darauf folgen Philipp von Hessen und Heinrich Bullinger, die von einem mindestens vordergründig mit der Stadt Genf verbundenen Dreigestirn abgelöst werden: Johannes Calvin, Michael Servet und Theodor Beza. Den Schluß bilden Flacius Illyricus, Moritz von Sachsen und Martin Chemnitz. Eine Autorenübersicht und ein Bildnachweis schließen diesen zweiten Teil ebenso ab wie den ersten.

Alles in allem ist ein starkes Übergewicht des deutschsprachigen Raums nicht zu übersehen. Die Bewegungen in den Niederlanden, in England, in Skandinavien finden nur gelegentlich Erwähnung. Die Ereignisse in Frankreich kommen zur Sprache, soweit sie die mitteleuropäischen Vorgänge berühren. Daß Italien ausfällt – sieht man von Ignatius von Loyola ab, der in der vorliegenden Sammlung ohnehin ein wenig als Fremdkörper wirkt –, dürfte ein ernsthafter Mangel sein, insofern sich der reformatorische Aufbruch in erster Linie gegen das Papsttum und die Kirche Roms richtete.

Eine gewisse Ergänzung gerade für die Reformationszeit sollte sich in den angekündigten Beiträgen über die Päpste finden lassen, die vielleicht Gelegenheit bieten, einem so entscheidenden Ereignis wie dem Konzil von Trient etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Diese Kirchenversammlung wurde ja von Persönlichkeiten getragen und später in der katholischen Kirche durchgesetzt. Die damit verbundene katholische Erneuerung, selbst wenn deren Betrachtung auf den

deutschen Sprachraum eingeschränkt bleibt, läßt sich gleichwohl nur schwer erfassen, solange Gestalten wie die des Augsburger Bischofs Otto Truchseß von Waldburg (1514–1573), des Petrus Canisius (1521–1597), des Bayernherzogs Albrecht IV. (1528–1579) oder des Würzburger Bischofs Julius Echter von Mespelbrunn (1545–1617) völlig übergangen werden. Sie und andere stellen ja den konkreten Gegner der „Spätreformation" dar, deren Verfechter sich eben nicht nur in der Nachfolge des ursprünglichen reformatorischen Aufbruchs verstanden; vielmehr setzten sie entscheidende neue Akzente im ausdrücklichen Gegensatz zum jetzt tridentinisch konkretisierten Katholizismus.

Die Reformationszeit, wie sie in diesem Werk biographisch ihre Darstellung fand, umfaßt in der Tat zwei deutlich gegeneinander absetzbare Perioden, von denen die zweite durchaus sinnvoll als „Spätreformation" bezeichnet werden kann. Der Festigung der landeskirchlichen Form und damit des konfessionellen Bewußtseins in dieser Zeit lassen sich die Entwicklungen auf katholischer Seite jedoch nur gewaltsam parallelisieren. Der dem Herausgeber liebe Gedanke, das Konzil von Trient signalisiere „die Formulierung und Durchsetzung des modernen Katholizismus als einer Konfession neben anderen" (27), läßt sich nur in einer sehr engen Perspektive formulieren, aus der für das katholische Bewußtsein wichtige Erfahrungen ausgeklammert bleiben. Vor allem ist da an die durchaus bewußt erlebte Ausweitung der Mission nach Amerika und Asien und auch Afrika zu erinnern, die ein ganz neues Gefühl der Katholizität mit sich brachte.

Der Katholizismus nach Trient verstand sich selbst keineswegs als Gruppe unter anderen, sondern als Weltkirche, die darum auch dort ein Recht und eine Pflicht wahrzunehmen hat, wo sich im Gefolge der Reformation Völker und Gruppen von ihr abgewandt hatten. Ein Prinzip, das bei dieser Abwendung eine entscheidende Rolle spielte und das in der mittelalterlichen Kirche mehr unter pragmatisch-politischen Gesichtspunkten anerkannt war, verfiel nun der Verurteilung und dem Mißtrauen: das Prinzip der nationalen Kirchen. Daß damit auch eine gewisse Vielfalt etwa im Frömmigkeitsleben unter Verdacht gestellt war, ergab sich fast von selbst.

Dennoch bedeutet die Betonung der Einheit, namentlich in der römischen Leitung, und die nicht zu bestreitende Tendenz auf eine einheitliche Lehrbasis hin doch keinen prinzipiellen Abschied von der theologischen und kirchlichen Weite und Vielfalt des Mittelalters. Wie die innerkatholischen Gnadenstreitigkeiten während der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts unübersehbar deutlich werden ließen, lebten die theologischen Schulen fort. Und es dauerte nicht lange, bis sich eine ähnliche Vielfalt auch im Frömmigkeitsleben der Barockzeit wieder deutlich bemerkbar machte. Zwar scheinen humanistische Vorstellungen und Anliegen zurückzutreten und zu verschwinden, gleichwohl könnte man mit mehr Recht die These wagen, der nachtridentinische Katholizismus habe alle wichtigen Traditionen des Mittelalters weitergeführt, als jene von einer engen konfessionellen Uniformität.

Die mehr andeutenden Anfragen an eine Konzeption der Reformationszeit möchten auf einige weniger bedachte Annahmen hinweisen, die dringend einer Klärung bedürfen. Natürlich sind sie nicht einfach aus der Luft geholt, aber gültig sind sie nur in Zusammenhängen, die heute vielfach als überholt beurteilt werden müssen. An anderen Wirklichkeiten und Tatsachen stoßen sich die erwähnten Annahmen ständig. Die „confessio" des Konzils von Trient ist das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, und darin steckt eine direkte Zurückweisung von Konfessionsbildung im neueren Sinn. Unter diesem Vorzeichen steht alles, was die Versammlung erklärt hat, selbst jene Canones, in denen reformatorische Positionen verurteilt werden. Es handelt sich ganz und gar nicht um eine simple Abgrenzung von der reformatorischen Theologie und vom reformatorischen Glauben, allerdings auch nicht um eine Auseinandersetzung mit dieser Theologie, sondern um den respektablen Versuch einer Klärung der durch die Reformatoren aufgeworfenen Fragen in besinnendem, kritischem und gehorsamem Rückgang auf die Grundlagen christlichen Glaubens. Protestanten waren in Trient – von einer kurzen Phase abgesehen – nicht vertreten, ihre Positionen hingegen fanden dort, soweit es um den Glauben ging, lebendigen Ausdruck. Wieweit das zutreffend geschah, ist eine zweite Frage; die Tatsache ist ein Zeugnis für den Ver-

such zu erneuerter Katholizität mitten in einer Zeit, die diesen Aspekt des Evangeliums merkwürdig leichtfertig abtat. *Karl H. Neufeld SJ*

[1] Die Reformationszeit. Bd. 1–2. Hrsg. v. Martin Greschat. Stuttgart: Kohlhammer 1981; je 355 S. (Gestalten der Kirchengeschichte. 5. 7.) Lw. je 79,–.

Wladimir Solowjews Wiederkehr

Im Jahr 1981 gedachten wir der hundertsten Wiederkehr des Todestages von Dostojewski, des Philosophen unter den großen russischen Dichtern, der von Nietzsche über Jaspers bis zu Sartre und Camus die Philosophie unseres Zeitalters nachhaltig beeinflußt hat. Eine merkwürdige Fügung bringt es mit sich, daß fast gleichzeitig der letzte Band der deutschen Werkausgabe des Dichters unter den großen russischen Philosophen erschienen ist[1]. Es handelt sich um *Wladimir Solowjew* (1853–1900), den man ohne zu übertreiben als den bedeutendsten Denker nicht nur Rußlands, sondern der slawischen Völker insgesamt bezeichnen kann. Die gesamte russische Philosophie, soweit sie nicht marxistisch-leninistisch ausgerichtet ist, steht auf den Schultern Solowjews; erwähnt seien Simon Frank, Nikolai Berdjajew, Sergej Bulgakow, N. O. Losskij, Wjatscheslaw Iwanow und der Fürst Jewgenij Trubezkoj, die alle, sei's durch Auseinandersetzung, sei's durch Fortführung, von seinen Anregungen zehrten.

Darüber hinaus haben immer wieder auch Dichter und Schriftsteller sich zu Solowjew bekannt und seine tiefsten Gedanken aufgegriffen; der Chor umfaßt die Lyriker Andrewj Belyj und Aleksander Blok, Romanciers wie Dmitrij Mereschkowskij und Aleksander Solschenizyn, Essayisten wie Fjodor Stepun und den jugoslawischen Dissidenten Mihailo Mihajlow, der 1965 in einem offenen Brief bekannte, daß er „die Gedanken von Wladimir Solowjew für menschlicher, tiefer und größer halte als die aller lebenden marxistischen Philosophen".

Es ist im Rahmen eines allgemeinen Hinweises auf die nun vorliegende, acht Bände und einen Ergänzungsband („Solowjews Leben in Briefen und Gedichten") umfassende deutsche Werkausgabe nicht möglich, diese Einschätzung kritisch zu prüfen; sie wurde nur als ein Zeichen erwähnt, das darauf hindeutet, wie sehr der russische Zeitgenosse Nietzsches – Solowjew starb zwölf Tage vor dem Propheten des „Übermenschen" – noch heute die Geister vor allem der osteuropäischen Welt bewegt. Obwohl in seiner Heimat seit mehr als sechzig Jahren offiziell als „Reaktionär" eingestuft, dessen Werke im Buchhandel nicht erhältlich sind, ist Solowjews Grab auf dem Friedhof des Novo-Dévicij-Klosters in Moskau ständig mit Blumen geschmückt. Seit kurzem scheinen sich auch in sowjet-marxistischen Kreisen Bestrebungen zu regen, welche um eine unbefangene Stellungnahme zu dem jahrzehntelang verfemten Denker bemüht sind.

Solowjews Gesamtwerk enthält Beiträge zu den verschiedensten Gebieten. Der eigenwillige russische Denker war Metaphysiker, Mystiker, Theologe, Ethiker, Ästhetiker, Geschichts- und Sozialphilosoph, Religionshistoriker, Kirchenpolitiker, Literaturkritiker, Lyriker und, alles in allem, ein enzyklopädisch gebildeter Mann. Zahlreiche Artikel, Gestalten und Begriffe der Religionsgeschichte, Theologie und Philosophie betreffend, hat er für die russische Ausgabe des Brockhaus (zwischen 1890 und 1907 in St. Petersburg erschienen) verfaßt. Obwohl von Anfang an nach einer systematischen Darstellung seiner Gedanken trachtend, ist Solowjew oft dort am originellsten, wo er sich der Fesseln lehrhaft-allgemeiner Argumentation entledigt. Manche seiner tiefsten Einsichten hat er in Gedichten und Dialogen zur Sprache gebracht. Berühmt geworden sind seine „Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte", die mit der kurzen Erzählung vom Antichrist schließen. Man muß schon auf Schellings Fragment gebliebene „Clara" oder Giordano Brunos „Aschermittwochmahl" zurückgreifen, um in der Nachfolge Platons philosophische Dialoge von gleichem Gedankenreichtum und künstlerischem Ausdruck zu finden.

Trotz der weitgedehnten Interessen und der Fülle seiner Themen bildet Solowjews Gesamtwerk eine Einheit. Es wird zusammengehalten

und überwölbt durch eine umfassende Religionsphilosophie, die zwar christlich-orthodox orientiert, jedoch von konfessioneller Engherzigkeit und Intoleranz völlig frei ist. Man kann diese Religionsphilosophie auch als „Gnosis" kennzeichnen, sofern man sich an die ursprüngliche, von Sektierertum, Schwärmerei und Obskurantismus freie Bedeutung des Wortes hält. Die Herzmitte dieser Gnosis ist eine metaphysische Anthropologie, die Lehre vom Menschen als zum „Messias des Universums" berufenen Ebenbild Gottes. Kosmologie, Anthropologie und Christologie sind die Glieder einer grandiosen Interpretation des Dramas der Weltgeschichte. Mit ihr will Solowjew dem zu naiv-dogmatischer Gläubigkeit unfähigen, jedoch nach transzendenter Sinngebung suchenden Europäer die Grundlehren des Christentums als symbolische Fassung einer zeitlosen Wahrheit einsichtig machen.

Wir können an dieser Stelle unmöglich die überaus subtilen Spekulationen von Solowjews esoterischem Christentum referieren, sondern wollen uns damit begnügen, einige Punkte hervorzuheben, die das Interesse des heutigen Lesers – und vor allem des deutschen – in besonderem Maß zu erregen geeignet sind.

Da ist einmal die bedeutende geistesgeschichtliche Tatsache zu verzeichnen, daß das russische Denken seit der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts auf vielfältige Weise von der Philosophie des Deutschen Idealismus beeinflußt wird. Eine herausragende Rolle spielt in diesem Aneignungs- und Assimilationsprozeß *Schelling*, dessen denkerischer Rang seit einigen Jahren mehr und mehr erkannt wird, während die Renaissance seines Widersachers Hegel ihren Höhepunkt überschritten zu haben scheint. Schelling wiederum verdankt vieles der mystisch-theosophischen Überlieferung Deutschlands, insbesondere Jakob Böhme und den „Schwabenvätern" Johann Albrecht Bengel, Philipp Matthäus Hahn und Friedrich Christoph Oetinger, worauf Robert Schneider, Ernst Benz, Kurt Leese, Gerhard Wehr und andere Forscher nachdrücklich hingewiesen haben.

Von den russischen Philosophen weist keiner so starke Affinitäten zu Schelling auf wie Wladimir Solowjew. Viele Einzelheiten sind noch ungeklärt, denn der Russe erwähnt den deutschen Denker nur sehr selten und dann überwiegend in nebensächlichem Zusammenhang. Doch dem Kenner des Deutschen Idealismus wird nicht entgehen, in wie hohem Maß Solowjew aus Schellings Metaphysik geschöpft hat, insbesondere aus dessen Spätphilosophie. Dies gilt für die Trinitäts- und Schöpfungslehre ebenso wie für seine Gedanken über die Möglichkeit einer Wiedervereinigung der konfessionell gespaltenen Christenheit und seine Theorie der „letzten Dinge" (Eschatologie).

Damit soll Solowjew keineswegs als Epigone oder gar Plagiator Schellings hingestellt werden. Das Problem liegt tiefer. Zu untersuchen wäre nämlich, ob nicht vieles, was der Russe der deutschen Philosophie, vor allem der Schellings, entnahm, selber „östlichen", das heißt: griechisch-russisch-orthodoxen Ursprungs ist.

Unabhängig von diesen geistesgeschichtlichen Bezügen ist Solowjew bedeutsam als *Mystiker*. Er hat nicht nur über Mystik geschrieben, sondern war selber ein von mystischen Erfahrungen heimgesuchter Seher. Seine Metaphysik ist der in immer neuen Ansätzen unternommene Versuch, die ihm zuteil gewordenen Schauungen vermittelst philosophischer Begriffe zu formulieren und zu deuten. In einer Zeit wie der unseren, in der sich allenthalben eine Wende zur Mystik, vielfach aber auch eine Vorliebe für fragwürdige Ableger orientalischer Geheimlehren und Versenkungspraktiken bemerkbar macht, könnte Solowjew als heilsames Beispiel eines inspirierten Visionärs, der zugleich ein der Disziplin strengen Denkens ergebener Philosoph war, klärend und läuternd wirken.

Als Mystiker verdient der Russe noch unter einem anderen Gesichtspunkt mehr Aufmerksamkeit als bisher. Im Zentrum von Solowjews Lyrik und theologischen Meditationen steht *Sophia*, die göttliche Weisheit, die auch in der russisch-orthodoxen Liturgie und der ostkirchlichen Ikonenmalerei eine überragende Rolle spielt. Sophia faßte der russischen Denker, weit über den konventionellen Sinn des Wortes hinaus ein Philo-soph, ein Liebhaber der Weisheit, nicht als eine blasse Konstruktion oder Allegorie auf; für ihn verkörperte sie eine metaphysische Wirklichkeit höchsten Ranges. Sie war ihm die archetypische Gestalt des „Ewig-Weiblichen" (Solo-

wjew gebraucht hin und wieder diese Goethesche Prägung) in Gott. Er hat sie dichterisch gepriesen als „Ewige Freundin", durch die ihm die tiefsten Geheimnisse des Kosmos offenbart worden seien. Mindestens dreimal ist ihm diese in Gott urständende Wesenheit erschienen. Bisweilen scheint Solowjew Sophia mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt zu haben. Er deutete sie aber auch als Weltseele, als das vorgeschöpfliche „Du" der Gottheit, als Mittlerin zwischen der absoluten Transzendenz des einen Gottes und der Vielfalt seiner Schöpfung, als Schutzpatronin der Evolution, welche die Höherwandlung und Verklärung des Weltalls geheimnisvoll lenkt.

Wie immer dem sei, auf jeden Fall gehört Solowjew mit seiner Sophia-Lehre zu den frühesten Vorläufern der sich heute in Westeuropa wie Nordamerika regenden „feministischen Theologie". Er hat, aus orthodoxer Esoterik wie aus der theosophischen Überlieferung Deutschlands (Böhme, Baader, Schelling) schöpfend, sich mit Nachdruck gegen ein einseitig männlich-herrisches, ein rein patriarchalisches Gottesbild gewandt.

Angesichts des Umstands, daß seit 1978 an der Spitze der Römisch-Katholischen Kirche ein Papst steht, der sowohl Slawe als auch Philosoph ist, fällt auf Solowjews *ökumenische Bestrebungen* ein neues Licht. Der über eine gründliche theologische Bildung verfügende Denker der „Sophia" gehört zu den leidenschaftlichsten und phantasievollsten Vorkämpfern einer Wiedervereinigung der christlichen Kirche. Solowjews Ökumenismus hat sich im Lauf seines Lebens, nicht zuletzt unter der Last mancher enttäuschter Hoffnungen, mehrfach gewandelt. Er huldigte zunächst einem russisch-orthodoxen Messianismus, der weitgehend mit den Zielen der Slawophilen übereinstimmte: Allein die Ostkirche, so glaubte er, habe die reine Lehre des Evangeliums und die unverfälschte apostolische Überlieferung treu bewahrt; und Rußland sei berufen, die politisch, sozial und religiös zerrissene Menschheit in eine „freie Theokratie" zu verwandeln.

In der Mitte seines Lebens näherte er sich dem Katholizismus, ohne allerdings – entgegen manchen Gerüchten – zur Römisch-Katholischen Kirche überzutreten. Doch anerkannte er mit feierlichen Worten den Papst als „obersten Richter in Sachen der Religion" und träumte von einem „Heiligen Römischen Reich Russischer Nation". Die beiden Pole dieses theokratisch orientierten Imperiums sollten der Papst als Nachfolger des Apostels Petrus und der Zar als Nachfolger des Alleinherrschers Peter des Großen sein. Nach Beilegung des jahrhundertelangen Schismas zwischen Ost- und Westrom würden sich auch der Protestantismus und das Judentum der erneuerten Universalkirche anschließen.

Um 1890 erkannte Solowjew, daß diese Bemühungen utopisch waren. Ohne zu verbrennen, was er vorher angebetet hatte, begann er die Einheit der Christenheit mehr und mehr in eschatologischer Perspektive zu sehen. Das ökumenische Ideal wollte er nicht länger einem mehr oder minder automatisch verlaufenden Entwicklungsprozeß oder einer staatskirchlich-kirchenstaatlichen „Heiligen Allianz" anvertrauen. Die christliche Wiedervereinigung erwartete er nicht von triumphalen Aktionen und institutionellen Fusionierungen, sondern von der Entscheidung des einzelnen für die Wahrheit oder die Lüge, für Gut oder Böse.

Von apokalyptischen Ahnungen bedrückt, zeichnet Solowjew kurz vor seinem Tod die „letzte Kirche" als eine winzige Schar von Verfolgten aus allen Ländern. Während die Massen – auch die der Großkirchen – unter Jubel und Glockengeläut dem als Schöngeist, Sozialheiland und Friedensbringer auftretenden Antichrist zulaufen, finden „inmitten dunkler Nacht, an einem hochgelegenen und einsamen Ort" bei Jericho, Papst Petrus II., der orthodoxe Starez Johannes und der protestantische Theologe Ernst Pauli sowie deren wenige Freunde zusammen. Sie vollziehen die Einheit der Kirche im Zeichen der visionär wiederkehrenden Sophia.

Solowjew ist ein überaus komplexer Denker, der im Lauf seines Lebens mehrere Wandlungen durchgemacht hat. Erscheint er in seiner frühen Zeit als ein slawophiler Vorläufer des evolutionsfrommen Christozentrikers Teilhard de Chardin, so wirkt der Verfasser der „Drei Gespräche" wie ein Apokalyptiker vom Schlag eines Joseph de Maistre, Donoso Cortés oder Georges Sorel. Er sah am Ende einen metaphysischen Abgrund zwischen sozialem Fortschritt und christlicher Erlösung, zwischen humanitärer Ethik und Wie-

dergeburt aus dem Glauben. An die Stelle seines anfänglichen heilsgeschichtlichen Optimismus trat eine Schau der Dinge „sub specie antichristi venturi", unter dem Gesichtspunkt des kommenden Antichrist. Erst nachdem seine kirchenpolitischen Bemühungen gescheitert, seine Illusionen über die Reformierbarkeit der russischen Autokratie enttäuscht waren, breitete sich über der Abendlandschaft der Solowjewschen Geschichts- und Religionsphilosophie jenes eschatologische Dunkel aus, in dem sich sein grüblerisches und oft in Sinnbildern spekulierendes Denken vollendete.

Von der organischen Entfaltung zur dramatischen Entscheidung, von der horizontalen zur vertikalen Transzendenz, von der Utopie zur Apokalypse – dies ist das große Thema von Solowjews geistigem Lebensgang, das heute, da die „Krise des Fortschritts" von niemandem mehr geleugnet wird, noch aktueller ist, als es zu seiner Zeit war. Den Rechten galt Solowjew als zersetzender Liberaler, den Linken als reaktionärer Dunkelmann; kirchlich Orthodoxe witterten in ihm einen Ketzer, modernistische Freigeister mochten in ihm einen pfäffischen Sonderling sehen. Aleksander Blok sprach vor siebzig Jahren von dem „noch nicht enträtselten Wladimir Solowjew".

Fast drei Jahrzehnte nach Erscheinen des ersten Bandes liegt nun die deutsche Solowjew-Ausgabe, mehr als 5400 Seiten umfassend, komplett vor. Hervorragend übersetzt und kommentiert, versehen mit sorgfältigen Namen- und Begriffsregistern, Einleitungen und Erläuterungen, sind nun dem deutschen Leser zugänglich „Die Rechtfertigung des Guten", „Kritik der abstrakten Prinzipien", „Vorlesungen über das Gottmenschentum", „Philosophie der Liebe", „Das Lebensdrama Platons", die Schriften zur Wiedervereinigung der christlichen Kirche, zur nationalen Frage in Rußland, zu Problemen der Ästhetik, Literatur, Mystik, Theologie und Politik.

Der interessierte deutsche Leser hat nun Gelegenheit, Solowjew zu enträtseln. Er kann nun darüber urteilen, ob dieser merkwürdige Russe nur ein weltabgewandter Metaphysiker oder vielleicht doch auch ein prophetischer Denker war. Er möge etwa die „Drei Gespräche" auf sich wirken lassen, wo es an einer Stelle ahnungsvoll heißt, daß der sich beschleunigende Fortschritt „ein Symptom" sei, „ein Symptom davon, daß das Ende bevorsteht"; oder auch Solowjews Aussagen über die weltgeschichtliche Rolle des Islam und der mongolischen Völker im zwanzigsten Jahrhundert; schließlich seine Bemerkungen über die Fragwürdigkeit, ja Absurdität eines geschichtsblinden Pazifismus und die Meditationen über heute in so geringem Ruf stehende Dinge wie Ehrfurcht, Askese und Schamgefühl. Und er vergesse auch nicht seine Briefe und Gedichte, welche noch nie in einer so umfassenden Auswahl übersetzt worden sind wie in der von Ludolf Müller betreuten Edition. Sie lassen den hinter einem großen philosophischen Werk verborgenen Menschen Solowjew sichtbar werden, von dem manche vermuten, daß er das Urbild von Dostojewskis Aljoscha Karamasow sei.

Gerd-Klaus Kaltenbrunner

[1] Solowjew, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke. 8 Bde. Hrsg. v. W. Szylkarski, W. Lettenbauer und L. Müller. Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. München: Wewel 1953–1977.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Reuss, Josef Maria: *In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk.* Überlegungen zum Zölibatsproblem. Mainz: Matthias-Grünewald 1982. 50 S. Kart. 10,80.

Diese „Überlegungen zum Zölibatsproblem" wurden im wesentlichen 1967 erarbeitet und von dem damaligen Weihbischof und Regens des Priesterseminars in Mainz der Deutschen Bischofskonferenz eingereicht. Sie wurden aber bei der Herbstversammlung der Bischofskonferenz 1967 aus Zeitmangel nicht diskutiert. Wenn sie heute – allerdings auf den neuesten Stand gebracht – veröffentlicht werden, sind sie nicht nur ein Dokument für eine frühzeitige, sensible Wahrnehmung der pastoralen Lage. Sie sind vor allem „Denkanstöße zur Suche nach Auswegen aus dieser Not" (8). Diese Denkanstöße setzen nun nicht an einem vereinzelten Punkt an, etwa bei der Aufhebung des Zölibats. Reuss ist der Meinung, daß dies nicht der einzige, wenn auch ein entscheidender und ausschlaggebender Grund für den Priestermangel sei (13). Er sieht dann aber die „außerordentliche pastorale Notsituation" gekommen, von der die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1975 gesprochen hatte, in der „die Weihe von in Ehe und Beruf bewährten Männern" erforderlich ist (14). Deshalb setzt er sich ein für die Weihe der sog. „Viri probati" (45), zu deren Qualifikation wie seelsorgerlicher Funktion Reuss bemerkenswerte Vorschläge unterbreitet.

Ebenso wichtig wie diese Aussage zur eher organisatorischen Lage der Priester sind die Ausführungen zur geistlichen Bildung (22ff.). Selten wurden so deutlich die Defizite bei Priesteramtskandidaten und Pastoralassistenten beim Namen genannt wie in dieser Publikation. Will die Kirche in Zukunft eine geistliche Gemeinschaft bleiben, wird sie ein Vielfaches an Engagement für die „spirituelle Kompetenz" ihrer Mitarbeiter tun müssen. Der Vorschlag von Reuss, einen Priesteramtskandidaten vor der Weihe zu einem fünfjährigen Einsatz in eine Pfarrei zu senden, dient auch dieser spirituellen Reife; er eröffnet vor allem eine entscheidende Phase in einer „zölibatären Erziehung", in der sowohl die Begegnung mit der Frau wie der Umgang mit der Einsamkeit gelernt werden kann und in existentieller Evidenz dann auch die Entscheidung zur Lebensform der Ehelosigkeit fallen kann. Diese wird dann nicht nur pragmatisch motiviert, etwa als Möglichkeit zum totalen Dienst in größtmöglicher Freiheit. Sie wird vor allem realisiert als „eine besondere Weise der Nachfolge Jesu Christi und Sinnbild der Hingabe der Kirche an ihren Herrn. Zugleich ist sie ein unübersehbares Zeugnis des Glaubens an die Auferstehung am Jüngsten Tag, weil dann Ehe nicht mehr sein wird (vgl. Mt 22, 30), weil Gott ‚alles in allem' ist (1 Kor 15, 28)" (38).

Die im Umfang kleine Publikation ist von großer Bedeutung. Gerade dort, wo sie keine kurzschlüssigen Ratschläge gibt, lädt sie zu spirituell begründeten Antworten auf die Herausforderungen der Zeit ein. Und die inzwischen an Zahl zunehmenden „priesterlosen Gemeinden" sind Herausforderungen, die aus vielerlei Gründen (nicht zuletzt dem einer jugendnahen Jugendpastoral) nicht mehr länger überhört werden dürfen. *R. Bleistein SJ*

Katholische Kirche im demokratischen Staat. Hirtenworte der deutschen Bischöfe zu wichtigen Fragen der Zeit und zu den Bundestagswahlen 1945–1980. Hrsg. und eingel. v. Alfons Fitzek. Würzburg: Naumann. 264 S. Kart. 32,–.

„Das Buch wendet sich an alle, die sich informieren wollen. Darüber hinaus ist diese Zusammenstellung ein Nachschlagewerk für solche, die Reichtum und Vielfalt katholischen Denkens über Staat und Gesellschaft kennenlernen möchten. Und schließlich ist die Kenntnis dieser Hirtenworte auf dem Gebiete geschichtlicher und politischer Bildung für die Gewinnung eines richtigen Werturteils nützlich (9)." Mit diesen Wor-

ten charakterisiert der Herausgeber zutreffend die vorliegende Sammlung ausgewählter Hirtenworte der deutschen Bischöfe. Es handelt sich um Dokumente kirchlicher und politischer Zeitgeschichte, die die jeweilige Situation – von 1945 bis 1980 – und die Verantwortung der Kirche für den Menschen, den Staat und die Gesellschaft widerspiegeln. Den Texten sind erläuternde Anmerkungen beigefügt, um den geschichtlichen Hintergrund in Erinnerung zu rufen und das Verständnis zu erleichtern. In der Einleitung versucht der Herausgeber, aus seiner Sicht in die jeweilige Thematik, zu der sich die Bischöfe äußern, einzuführen; gleichzeitig werden dadurch die Gründe für die getroffene Auswahl der Dokumente deutlich. *H. Zwiefelhofer SJ*

Literatur

Büttner, Gottfried: *Samuel Becketts Roman „Watt"*. Eine Untersuchung des gnoseologischen Grundzuges. Heidelberg: Winter 1981. 176 S. (Reihe Siegen. 26.) Kart. 42,–.

Becketts Roman „Watt", sein dritter und letzter in englischer Sprache, ist zwischen 1942 und 1945 entstanden, als sich der Autor auf der Flucht vor den Nazis im Rhônetal aufhielt und seinen Lebensunterhalt mit Aushilfsarbeiten bei Bauern verdiente. Wegen seiner vermeintlichen Rätselhaftigkeit und Unzugänglichkeit wurde „Watt", erst 1953 erschienen, lange Zeit von der Forschung vernachlässigt.

Der Untertitel der vorliegenden Untersuchung bestimmt den Standort des Verfassers (eines praktizierenden Allgemeinmediziners) und enthält bereits seine unmißverständlich artikulierte Aussageabsicht: Büttner, der sich einer langjährigen Freundschaft mit Samuel Beckett rühmen kann, versucht nachzuweisen, daß auch und gerade dieser frühe Roman des Iren einen Beitrag zur Bewältigung der „Erkenntniskalamität" (143) unserer Zeit leistet. Um seine Absicht, die weniger von einem rein fachliterarischen als einem „anthropologischen Interesse" (169) motiviert ist, zu verwirklichen, geht er planmäßig „phänomenologisch" vor. Schon in der Einleitung, worin er sich u. a. mit den bisherigen Forschungsergebnissen auseinandersetzt, befaßt er sich mit der „esoterischen Qualität" des „Watt", mit dem darin verdichteten Suchen und Finden von Formen, die tiefsten, bisher weder beschriebenen noch benannten Schichten des Bewußtseins Gestalt verleihen sollen. „Verdichtung von Was? (What?)" (43) fragt Büttner und hat damit den Titel des Werks erklärt und die Schlüsselfrage gestellt.

Bei der Wahl des Wortes „gnoseologisch" – und nicht nur dabei – kann er sich auf eine Mitteilung Becketts berufen (Faksimile 48). Für das deutsche Wort „erkenntnistheoretisch" gibt es im Englischen nämlich zwei Synonyme: „epistemological" und „gnosiological" (von gr. Gnosis = Erkenntnis). Beckett und mit ihm Büttner ziehen letzteres Wort vor, weil es die Erkenntnispraxis im Gegensatz zur Erkenntnistheorie zu betonen scheint.

In Abschnitt A beschreibt Büttner den Gehalt des Romans, wobei die nochmalige Zusammenfassung des Handlungsablaufs eine wesentliche Lesehilfe (auch für Beckett-Kenner) darstellt. In Abschnitt B erklärt er die Komposition und die formalen Eigenheiten des „Watt". Dabei gelingt es ihm, die unbeirrbare Psycho-Logik Becketts, die hinter den scheinbar „verrückten" formalen und sprachlichen Puzzlespielen steckt, herauszuarbeiten, indem er sie mitvollzieht. Spätestens bei diesem Kapitel wird klar, daß er dem „Watt" nicht wie einem wertfrei zu analysierenden Objekt gegenübersteht, sondern daß seine Arbeit aus der Überzeugung (und in deren Vollzug) erwachsen ist, eine Dichtung erhalte erst durch die aktive Teilnahme des lesenden Subjekts Sinn und Bedeutung, seine Wertigkeit erst durch den Standort des Lesers.

Im Kernstück der Arbeit, dem Abschnitt C, geht es Büttner dann – nach gründlicher und umsichtiger wissenschaftlicher Absicherung – um den endgültigen Beweis des „gnoseologischen Werts" (123) von „Watt". Für ihn ist das Buch ein faszinierender Versuch, Grenzbereiche menschlicher Erfahrung, nach dem Aufbrechen und Beiseiteräumen der äußeren Wahrnehmung und der rationalen Begrifflichkeit, zu überschreiten und von der neuentdeckten Seelenlandschaft zu be-

richten. Watt, die Hauptfigur und eine „personifizierte Frage" (169), dringt „in den Grenzbereich von Leben und Tod vor und erreicht damit eine neue Dimension, einen neuen Bewußtseinshorizont" (162).

Der Nachweis, daß es sich bei „Watt" um die Gestaltung einer Entdeckungsreise zu einer neuen „Realitätsebene" und damit um die Erweiterung unserer (inneren) Wahrnehmungs- und Erkenntnismöglichkeit handelt, ist Büttner überzeugend gelungen. Gleichzeitig hat er damit – auf der Ebene der Literaturwissenschaft – eine Forschungslücke geschlossen. *F. Maierhöfer*

Philosophie

Ogiermann, Helmut: *„Es ist ein Gott"*. Zur religionsphilosophischen Grundfrage. München: Johannes Berchmans 1981, 165 S. Kart. 29,–.

Wir leben seit Jahrhunderten in einer Situation, die durch einen weitgehenden Abschied vom Traditionsprinzip in Sachen des Geistes und auch der Religion geprägt ist. Die katholische Kirche hat, aufs Ganze gesehen, die dadurch gegebene Aufgabe angenommen und im ersten Vatikanum sogar prinzipiell den Fluchtweg in den Traditionalismus, die reaktionärideologische Verhärtung des Traditionsgedankens, als illegitim erklärt. In der Tat kann eine Religion, die nicht fähig ist, ihr Herzstück, nämlich den Gottesgedanken, als einen objektiv fundierten gegen alle möglichen Reduktionismen zu verteidigen, in einer vom Ideal der Vernunft bestimmten Kultur nur noch Mauerblümchen-Nischen besetzen. Die alte Suche nach Gottesbeweisen bleibt deshalb auch heute aktuell.

Die christliche Theologie der beiden großen Konfessionen scheint heute in einem gewissen Ausmaß wieder die Grenzen eines biblischen Positivismus zu sehen, in die man sich vor der Bedrohung der modernen Wissenschaftskultur und aus der Langeweile einer nicht mehr lebendigen Dogmatik geflüchtet hatte. So wird vielleicht das vorliegende Buch ein waches Interesse finden. Es enthält Wege zur Vergewisserung im Hinblick auf die Aussage: Es ist ein Gott – also „Gottesbeweise". Und zwar insgesamt vier Wege: im Ausgang von der Gewissenserfahrung; im Ausgang von der unendlichen Dynamik des menschlichen Erkennenwollens; im Ausgang von der Kontingenz des veränderlichen Seienden und im Ausgang von der Zeitlichkeit (23–82). Dazu kommen Ausführungen über das Gott-Welt-Verhältnis, also über die Themen der Schöpfung, Mitwirkung, Transzendenz/Immanenz und Analogie (83–111). Das Ganze ist eingerahmt von Analysen und Bewertungen heutiger Stellungnahmen zur Sache, von innerhalb und außerhalb der an Gott glaubenden Gemeinschaften (13–21, 113–162).

Durch all das Schlimme, was in der Welt geschieht, scheint der Gedanke eines Allwirkers schon so diskreditiert, daß viele sich nicht mehr die Mühe machen, sich damit zu beschäftigen. Der Verfasser kann dieses Problem auch nicht beseitigen, gibt aber zu bedenken, daß mit der Abschaffung Gottes auch jede Hoffnung auf eine letztendliche Auflösung der Lebensrätsel aufgegeben ist; diese Auflösung sieht er weniger oder nicht in einer Kompensation für die hier erlittenen Schmerzen, sondern in der Einsicht, daß diese doch einen Sinn hatten. Doch will er nicht bei diesem „postulatorischen Theismus" stehen bleiben, sondern die Existenz Gottes auch in ihr selbst behaupten und diese Behauptung beweisen. Er legt keine neuen Beweise vor, sondern begnügt sich damit, einige der schon „klassischen" aufzugreifen und neu, strenger und abgesicherter zu formulieren. Auf weite Strecken hin bewegt er sich dabei in denselben Bahnen wie schon in seinem Buch „Sein zu Gott" (München 1974); nur daß jetzt vieles gestraffter, manches präziser und einiges auch in selbstkritischer Wendung gegen das Frühere formuliert ist. Klagen über die unvermeidliche Abstraktheit und über die Mißverständlichkeit ontologischen Denkens säumen sowieso die Wege dieses Buchs.

Im Rahmen dieses Hinweises kann nicht auf die Frage eingegangen werden, ob alle Punkte der vorgelegten Beweise einsichtig gefaßt sind. (Mir scheint z. B., daß im Argument aus dem Gewissen die Autonomie des Sittengesetzes, d. h. das „substantielle Sein" des freien Subjekts als Grund

des Sollens [Anm. 16], zu schnell übergangen wird; daß das Kontingenzargument ohne den Gedanken der Seinsstufung seinen Boden verliert, weil sonst der Übergang vom Möglich-Sein zum Wirklich-Sein kein Auftreten von „mehr Sein" wäre, das einen Grund braucht, und weil dieser Übergang erst im Bereich der organischen Entwicklung eine greifbare Gestalt annimmt: zu S. 59.) Wenn man fragt, in welcher Richtung eine Vertiefung und Weiterführung wünschbar ist, so würde ich die zentralen Sätze über den Gehalt des Wortes „Sein" (55, 69) nennen. Hier gehen die metaphysische und die empiristische Einstellung auseinander: hier in sich gründende, vor-gegenständliche Fülle des An-sich-Seins, dort intersubjektiv konsistente Objektivität geordneter Erscheinungen. Weil heute in der Atmosphäre des letzteren Wirklichkeitsbezugs und -begriffs gedacht und teilweise auch gelebt wird, ist Metaphysik unverständlich geworden. Ein neuer Zugang wird, wenn überhaupt, dann nur durch eine ausführliche Analyse und Kritik der un- und antimetaphysischen Haltungen möglich sein. Der Verfasser leistet hier wichtige Arbeit, die weitergeführt werden sollte durch eine Überlegung, die den jeweils verschiedenen Praxisbezug der metaphysischen und der einzelwissenschaftlichen Theorie (samt der dazugehörigen transzendentalphilosophischen und wissenschaftstheoretischen Reflexion) thematisiert. – Dem Buch sind Leser zu wünschen, wie sie sich der Verfasser erhofft: Leser, die den Autor dadurch ehren, daß sie die vorgetragenen Argumente Punkt für Punkt nachprüfen (157). *G. Haeffner SJ*

Freizeit

Spescha, Plasch: *Arbeit – Freizeit – Sozialzeit.* Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung. Frankfurt: Lang 1981. 335 S. (Europ. Hochschulschriften. 23. Theologie. 156.) Kart. sfr. 58,–.

Je mehr die Freizeit wächst, um so mehr wird sie für moderne Menschen zum Problem. Um so mehr Grund, sich den Fragen zuzuwenden, die moderne Menschen eher implizit als explizit stellen: die Freizeit als eine Herausforderung der Kirchen, nicht weniger der Theologie. P. Spescha, Assistent am moraltheologischen Institut der Universität Freiburg (Schweiz), geht in dieser Arbeit, die weiträumig angelegt und didaktisch hervorragend aufgebaut ist, der Zeitstruktur des Alltags nach und entdeckt (im ersten Teil) neben Arbeit und Freizeit jenen Raum des sozialen Engagements, den er mit Ivan Illich „Sozialzeit" (129) nennt. Was ist die Sozialzeit? Sie ist „ein Zeitabschnitt, der dem einzelnen die Möglichkeit gibt, sich mit den gesellschaftlichen Strukturerfordernissen auseinanderzusetzen und seine Verantwortung ihnen gegenüber wahrzunehmen" (131). Dieser neu gesichteten Sozialzeit, die die Zweiteilung des Alltags überwindet, wird deshalb eine so große Bedeutung beigemessen, weil sie die Bedingungen zu jener Erfahrung „solidarischer Ich-Identität" in Freizeit (234) beibringt. In diesem zweiten Teil wird die Theorie der Ich-Identität nicht nur sozialwissenschaftlich entfaltet, sondern ebenso theologisch erschlossen, im Rückgriff auf Aussagen von Joachim Scharfenberg, Dorothee Sölle (bei der die Gottesproblematik sonderbarerweise vernachlässigt wird) und Johann Baptist Metz. Was hier an theologischer Erkenntnis zusammengetragen wird, ist beachtlich. Fraglich bleibt, ob die Perfektion dabei immer dem Zielsinn der Arbeit dient. Die Konkretion im dritten Teil besticht durch die praxisrelevanten Beispiele (231–311). Für die Freizeit werden als Konkretion genannt „alternatives Konsumverhalten", „kommunikativ-solidarische Findung geschlechtlicher Identität", „Sinnstiftung als Erzählung von Lebensgeschichte". Schon aus diesen Forderungen wird deutlich, wie sehr der Autor seine Aussagen einer modernen Moraltheologie ebenso verdankt wie den heutigen Sozialwissenschaften – erneut ein Beweis, daß die ganze Arbeit interdisziplinär angelegt ist. Was die „Sozialzeit" angeht, die die strukturellen Bedingungen der Identitätserfahrung in Freizeit erstellen soll, so wurde in einem anderen wissenschaftlichen Kontext ähnliches mit dem Begriff der „Sozialpflichtigkeit der Freizeit" gefordert.

Die Arbeit ist in jedem ihrer drei Teile für die derzeitige Freizeitdiskussion (zumal innerkirch-

lich) anregend. Ihre Impulse sollten in eine solche Sprache und Argumentation gebracht werden, daß sie auch auf einem mittleren Reflexionsniveau zum Tragen kommen. Die Kritik, daß unverständlich bleibt, wieso die Berufung auf den Gottesbezug „Mitmenschlichkeit in äußerst subtiler Weise" disqualifiziere (160), kann die Bedeutung der Arbeit nicht mindern. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Frage, wie die heutigen Veränderungen in den Werteinstellungen zu beurteilen seien, wird unterschiedlich beantwortet. Die einen sprechen vom Wertzerfall, andere von der Heraufkunft neuer Werte. Roman Bleistein stellt die Problemsituation dar und sieht neue, allerdings noch gefährdete Werte.

Die moderne Medizin kann heute eine Vielzahl von Krankheiten heilen. Dabei ist in der Gesellschaft weithin das Wissen darum verschwunden, daß Krankheit und Leid ebenso grundlegend zur menschlichen Existenz gehören wie Gesundheit. Antonellus Elsässer, Professor für Moraltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt, nimmt zu diesen Fragen Stellung aus der Sicht der theologischen Ethik.

Hans Joachim Faller, Richter am Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe, befaßt sich mit der Aufgabe des Rechts in der offenen, pluralistischen Gesellschaft. Er macht deutlich, daß bei der Vielfalt der Gruppeninteressen dem Recht eine wichtige Integrationsfunktion zukommt, daß es sich aber nur durchsetzen kann, wenn es von den gesellschaftlichen Kräften anerkannt wird.

Unter den sogenannten Jugendreligionen spielt die Vereinigungskirche des Koreaners Myung Moon eine wichtige Rolle und ist gerade in der Bundesrepublik Gegenstand heftiger Kontroversen. Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, nimmt eine neue Veröffentlichung zum Anlaß, um sich mit diesem Phänomen auseinanderzusetzen.

Jörg Splett, Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, erörtert den Begriff der Selbstverwirklichung. Er fragt nach den anthropologischen Voraussetzungen und nach den Bedingungen, die für ein solches Ziel gegeben sein müssen. Sein Vorschlag: Statt von Selbstverwirklichung solle man besser von Sinnerfüllung sprechen.

Weltlose Glaubensvermittlung

Wie der Glaube heute dem Menschen so vermittelt werden könne, daß einerseits dieser Mensch sein Leben aus der Botschaft Jesu zu deuten und meistern verstehe, daß anderseits die Glaubensgemeinschaft in ihren Aussagen und Ansprüchen die Kontinuität bewahre, diese Frage beunruhigt nicht nur die Amtskirche. Sie beschäftigt in gleicher Weise alle jene, die ihren Glauben auch vor künftigen Generationen verantworten wollen. Deshalb beweist es eine große Sensibilität für die Fragen der Zeit, wenn eine Kommission des Zentralkomitees der deutschen Katholiken im März 1982 ein Arbeitspapier verabschiedete, das den Titel „Glaubensvermittlung heute" trägt.

Wie kann aber diese umfangreiche, gelehrte Erklärung in den Verdacht geraten, eine weltlose Glaubensvermittlung inszenieren zu wollen? Dies kann nur deshalb geschehen, weil sie eine Lebenssituation unterstellt, die es nicht gibt; denn sie realisiert eigentlich nur die Berufs- und Arbeitswelt in ihrer Bedeutung für den modernen Menschen und für die Glaubensvermittlung, während sie für den vorrangigen Lebensbereich des heutigen Menschen, nämlich die Freizeit, ganze neun Zeilen übrig hat – und diese unter der Überschrift „Erwachsenenbildung", im Abschnitt „musische Bildung". Dort heißt es: „Die Gefahr der Fremdbestimmung, die Arbeit und Beruf bedroht, überschattet auch die Freizeit. Deshalb kann nicht darauf verzichtet werden, gerade auch jungen Menschen vielerlei konkrete Hilfen zur sinnvollen Nutzung ihrer Freizeit anzubieten. Mit bloßem ‚Zeitvertreib' dienen wir niemanden. Zum Beispiel müßten sich kirchliche Angebote zur Feriengestaltung von gängiger Feriengestaltung abheben. Wie überall müßte auch hier die Liebe den Christen erfinderisch machen. Es gilt vor allem, den tiefen und religiösen Sinn von Fest und Feier wieder neu zu erschließen und konkret einzuüben."

Das Aufregende an diesem kurzen Text – jenseits der später zu besprechenden Tatsache der eher beiläufigen Erwähnung der Freizeit – ist, daß er eine geniale Sammlung aller jener Vorurteile ist, die zwar seit einem Jahrhundert immer wieder in christlichen Traktätchen wiederholt wurden, dadurch aber nichts an Wahrheit dazugewannen. Die Diskriminierung der Freizeit findet so statt:

Freizeit sei als ein Ort der Fremdbestimmung gefährdet. Aber wird sie nicht gerade für viele Menschen zu einer Zeit der Entscheidung, Selbstfindung, Selbstverwirklichung? Ein erstes Vorurteil: Freizeit ist Zeit der Gefahr. (Welche Zeit ist dies eigentlich nicht?)

Gerade Jugendlichen müsse zur „sinnvollen" Freizeit verholfen werden. Demnach wird die Freizeit den Pädagogen überantwortet. Haben Erwachsene eigent-

lich nie Langeweile? Ein zweites Vorurteil: Freizeit ist ein besonderer Raum der Jugenderziehung.

„Zeitvertreib" sei kein (christlicher) Dienst am Menschen. Wirklich nicht? Zählt nicht auch das Dolcefarniente, die ernst-heitere Entspannung zur Lebensform eines Christen? Ein drittes Vorurteil: Freizeit unterliegt rigoroser Moral.

Freizeit wird in einem Atemzug mit den Ferien genannt. Bestehen hier nicht Unterschiede, aufgrund der Dauer, aufgrund der inneren Einstellung des Menschen in der Freizeit bzw. in den Ferien? Ein viertes Vorurteil: Freizeit wird – in anscheinender Unkenntnis aller Freizeit- und Tourismusforschung – in ein Kontinuum eingeebnet.

Endlich müsse „die Liebe" den Christen erfinderisch machen, indem er Fest und Feier in ihren religiösen Dimensionen entdeckt. Ein fünftes Vorurteil: Freizeit wird – wie auch in einem Lexikon der Pastoraltheologie zu lesen ist – durch Fest und Feier „geheiligt". Arbeit hat anscheinend ihren Sinn in sich.

Der kleine Absatz ist nichts anderes als eine „summa contra ferias" – und beweist einmal mehr, daß Freizeit bislang nicht in den Wortschatz der Christen Aufnahme finden konnte. Christliche Worte sind Spiel, Fest und Feier, Muse und Kult. Aber „Freizeit" ist kein christliches Wort.

Das eigentliche Problem aber beruht darin: In diesem Text wird nicht realisiert, daß die Kirche doch die meisten ihrer Aktivitäten und Dienste in der Freizeit entfaltet und anbietet, im besten Sinn des Wortes also eine „Freizeitinstitution" ist. Es wird gänzlich übersehen, daß der durchschnittliche Arbeitnehmer in der Bundesrepublik seit einigen Jahren schon mehr Stunden Freizeit als Arbeitszeit hat, daß endlich „am Ende der Arbeitsgesellschaft" (Ralf Dahrendorf) auf den Menschen noch mehr Freizeit zukommen wird. Werden diese Tatsachen nicht beachtet, dann müssen alle pastoraltheologischen Überlegungen über die Glaubensvermittlung fragwürdig werden.

Unter den „positiven Möglichkeiten der gegenwärtigen Situation" nennt der Text die „Aufspaltung des Lebens" in verschiedene Bereiche, und er weist auf das Mißtrauen gegen das Versprechen menschlichen Glücks hin. Daraus aber erhebe sich die „Suche nach einer Sinnorientierung". So weit, so gut. Gerade dies aber trifft für den Raum der Freizeit zu. Eine Kirche, die um den ruhenden Gott des Sabbat weiß, fände hier einen Ansatzpunkt, die Ruhe des Menschen zu würdigen, seine Unersättlichkeit, also sein Unendlichkeitsstreben, zu begleiten, sich mit ihm in der Freizeit auf den Weg zu machen. Freiheitsbewußt wie er ist, wird der Mensch einer Freizeitgesellschaft immer wieder unterwegs sein. Die Kirche sollte ihre Botschaft als Wegerfahrung weitergeben. Oder hindert sie daran die Struktur einer Territorialpfarrei? Hat sie eine „Arbeitsmoral" für die Wirklichkeit des modernen Menschen blind gemacht? Beides würde eine „Glaubensvermittlung heute" nur verhindern, weil sie vom Menschen einer anderen Welt als der derzeitigen ausginge; sie wäre „weltlos". *Roman Bleistein SJ*

F. G. Friedmann

Erich Fromm und die Frage nach Gott

Erich Fromm, heute vor allem ein von jungen Menschen viel gelesener Verkünder einer von jeglicher Transzendenz befreiten Religiosität, wurde als Jude geboren und genoß eine solide jüdische Bildung von seiten angesehener Talmudgelehrter. Unter dem Einfluß des Marxismus, vor allem aber des Buddhismus und der Psychoanalyse, hatte er im Alter von 26 Jahren begonnen, in jeglicher Form von Transzendenz eine die menschliche Selbstverwirklichung hindernde Autorität zu sehen. Er bekannte sich zu einem radikalen Humanismus, der in der völligen Unabhängigkeit des Menschen sein höchstes Ziel sieht, was bedeutet, daß er durch Fiktionen und Illusionen hindurch zum vollen Gewahrwerden der Wirklichkeit vordringen muß.

Auf dem Gipfel seiner Entwicklung kommt dieser Humanismus einer nicht-theistischen Mystik gleich. Der Ausdruck „nicht-theistisch" bedeutet, daß Fromm eine Einstellung vertritt, die er zwar religiös nennt, die aber „keinen Glauben an Gott" beinhaltet (1, 11)[1]. Humanismus ist für Fromm der Weg von einem persönlichen autoritären Gott zur modernen Freiheit des Menschen. Gleichzeitig gilt, daß Gott die Zielgestalt der besten leidenschaftlichen Strebungen des Menschen ist. Er ist eine psychische Größe, das je andere, totalere, angestrebte menschliche Selbst, das wahre Selbst des Menschen. „Gott, das bin ich in dem Maße, als ich wirklich Mensch bin." Mystik wiederum legitimiert sich für Fromm dadurch, „daß der Mensch die Wirklichkeit nur in Widersprüchen wahrnehmen kann und niemals die letzte Wirklichkeitseinheit, das Einssein selbst gedanklich erfassen kann" (2, 158). Da Aufklärung auch die „Durchdringung des Scheins durch die Vernunft bedeutet", kommt Fromm zu dem Schluß, daß Mystik die höchste Form der Aufklärung ist.

Wege zur Selbstverwirklichung

Fromm, der bei Max Weber und Alfred Weber studiert und mit einer religionssoziologischen Arbeit über drei jüdische Diasporagemeinden provomiert hatte, beschäftigte sich in zunehmendem Maß mit der Entfremdung des modernen Menschen, ein Begriff, den er dann verallgemeinernd auf alle Epochen der Menschheitsgeschichte ausdehnte, so daß er neben einer „geschichtlichen" bzw. zeitgeschichtlichen eine allgemein menschliche oder „existentielle" Bedeutung

bekam. „Geschichtliche" Entfremdung bezieht sich auf die dem modernen Zeitalter eigene Verwandlung von Vernunft in manipulierende Intelligenz, auf die Betonung des Konsums gegenüber der Produktivität, auf die Neurosen einer von reinem Zweckdenken bestimmten Gesellschaft. Diese Entfremdungsphänomene treten gebündelt auf und sollen deshalb in gebündelter und interdisziplinärer Weise angegangen werden. Dabei wird alles, was die menschliche Vernunft transzendiert, als Ursache von Entfremdung, Fremdbestimmung, irrationaler Autorität angesehen. Selbstverwirklichung, das Ziel menschlicher Existenz, schließt die Überwindung aller unabhängig vom Menschen bestehenden „Objekte" ein.

Dies fängt mit der Überwindung des „autoritären" Gottesbegriffs an, wie er sich in der biblischen Schöpfungsgeschichte offenbart. In der Tat läuft nach Fromm die Entwicklung des Gottesbegriffs parallel mit der Evolution des menschlichen Bewußtseins. Der Sündenfall ist somit der erste Akt der Rebellion der menschlichen Vernunft – sei es gegen die instinktmäßige Bindung an die Natur, sei es gegen die Autorität Gottes. „Das Gottesbild", schreibt Fromm, „wandelt sich vom absoluten zum konstitutionellen Monarchen... Gott bindet sich dabei an die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Liebe, die den Menschen zu einem Freien machen, der das Recht auf seine Forderungen hat, nach denen Gott kein Recht mehr hat, seine Zuneigung zu verweigern" (2, 145). Fromm interpretiert also den „Bund" ganz im Sinn eines Gesellschaftsvertrags.

Im weiteren Verlauf der Geschichte geschieht, was schon Hermann Cohen im Sinn neukantianischer Aufklärung festgestellt hat: Die im Buch Exodus (34, 6f.) aufgezählten Eigenschaften Gottes sind in Normen menschlichen Handelns verwandelt worden. In Fromms Worten: „Gott ist nicht das Symbol der Macht über den Menschen, sondern das Sinnbild der Kraft, die der Mensch in sich selber spürt" (3, 61). „Der Mensch ist ein offenes System, das sich zur Gottgleichheit entwickelt... Imitatio Dei bezeichnet also den Weg des Menschen zu sich selbst" (4, 158). Fromm akzeptiert die Marxsche Kritik an der Religion in einer frühen Schrift über den Sabbat, um später diese Kritik auf die heutigen religiösen Institutionen zu beschränken. In der Tat erkennt er Religion als ein grundlegendes Bedürfnis des Menschen nach Orientierung an, aber eben als ein menschliches Bedürfnis, so daß sich die Analyse der religiösen Erfahrung von der Ebene der Theologie auf die der Psychologie und speziell der Psychoanalyse verschiebt.

Was die Vernunft auf dem Weg menschlicher Selbstverwirklichung zu überwinden hat, sind nicht nur ein autoritärer Gottesbegriff, sondern vielfältige andere Formen der Entfremdung. Vernunft und Entfremdung entstehen gleichzeitig, mit der Geburt der menschlichen „Existenz" im Sündenfall. Den Entfremdungsbegriff sieht Fromm zum ersten Mal deutlich artikuliert in der prophetischen Anklage gegen die Idolatrie. Er schreibt: „Der Hauptunterschied zwischen Monotheismus und Polytheismus liegt nicht in der Zahl der Götter, sondern in der Tatsache der Entfremdung... Der Mensch müht sich um die Schaffung eines Idols, das er dann

verehrt" (5, 69). In der Psychoanalyse geht es um Sachverstand, der sich auf einzelne Phänomene bezieht, gleichzeitig aber auch um Vernunft, die sich therapeutisch dem Ganzen, nämlich der Selbstverwirklichung des Menschen zuwendet. Schon in der ursprünglichen Aufklärung war eine Schmälerung der aufs Ganze ausgerichteten Vernunft durch den kritischen Verstand angelegt. Man versuchte, diese Schmälerung durch die universale Reichweite des kategorischen Imperativs oder die im Bildungsideal enthaltene Beschäftigung mit universalen Werten zu kompensieren. In unserer Zeit sehen wir, nach Fromm, einerseits den von Gier getriebenen manipulierenden Verstand, andererseits den kritischen und analytischen Sachverstand, den Fromm durch eine aufs Allgemeine ausgerichtete, von einer Art subjektiver Vernunft getragene Mystik ergänzen will.

In Fromms sogenannter nicht-theistischer Mystik hat Vernunft eine stark psychische Qualität, die eng mit „Bewußtsein" verbunden ist. Ihr steht kein Ganzes im Sinn etwa einer kosmischen Ordnung oder eines ordnenden, allumfassenden Gottes gegenüber; das Ganze, auf das sie zielt, ist die Einheit als Ausdruck von überwundener Entfremdung und erfolgreicher Selbstverwirklichung, metaphorisch bezeichnet als „Messias" oder als „messianische Zeit". Dementsprechend ist der Sinn des menschlichen Daseins nicht etwa die symbolische Wahrnehmung eines vorgegebenen Ganzen im Bereich unserer Sinne, sondern er wird geschaffen vom sich verwirklichenden Selbst. Im Gegensatz zur theistischen Mystik, die sich zwischen der göttlichen oder „oberen" Transzendenz und „Gottes Innerlichkeit" (Guardini) oder inneren Transzendenz bewegt, geht die subjektivistische, nicht-theistische Mystik von einem Kontinuum zwischen dem eigenen, zu verwirklichenden Selbst und dem verwirklichten Selbst, „poetisch" Gott genannt, aus. Fromm spricht vom liebenden Verstehen, was im Gegensatz zu einer vertikalen Entsprechung oder Analogie nur als horizontale Entsprechung gedeutet werden kann. An die Stelle von Eros tritt Empathie, an die Stelle von Logos Bewußtsein. Liebe und Bejahung der eigenen Kraft, meint Fromm, sind die Grundlagen des mystischen Erlebnisses.

Fromm spricht nicht selten vom nicht-theistischen Humanismus in Bildern und Ausdrücken, die entweder unmittelbar aus dem Alten Testament oder aus der traditionellen jüdischen Philosophie stammen, gelegentlich auch von christlichen Mystikern und Theologen. Es ist, als wären die Erfahrungen und Bilder seiner Jugend noch lebendig vorhanden; als könne er nicht anders, als seine nicht-theistische Selbstverwirklichungslehre in der Sprache jener Vorstellungswelt darzustellen, deren grundlegende Glaubenselemente er ausdrücklich bekämpft. So spricht er von Paradies und Sündenfall, von den Propheten, vom Messias und von messianischer Zeit. Ja, er spricht davon, daß es mehr darum gehe, Gott nachzuahmen, als ihn zu erkennen, obwohl er Gott nur als Projektion menschlicher Zielvorstellungen oder als poetischen Ausdruck gelten lassen will. Diese andauernde Gegenwart konkreter jüdischer Erfahrung, die im Gegensatz steht zu seinen psychoanalyti-

schen und soziologischen Interpretationen, wird bestätigt durch die Tatsache, daß sich im Alter seine nicht-theistische Einstellung verstärkte, daß er keine Beerdigung wollte, jedoch seine letzten Tage damit verbrachte, seinen Freunden rabbinische Geschichten zu erzählen, die er in seiner Jugend gehört oder gelesen hatte.

Zur Untermauerung seines nicht-theistischen Humanismus benützt Fromm gern das in den Zehn Geboten enthaltene Bilderverbot, die Rede vom namenlosen Gott sowie die Tradition der Theologia negativa. Gewiß war das Bilderverbot gegen Polytheismus und Götzendienst gerichtet, aber doch wohl im Sinn eines transzendenten, persönlichen Gottes, der mehr war als nur Ausdruck menschlicher Sittlichkeit. Die Theologia negativa wie auch die Rede vom namenlosen Gott wiederum bekundete, daß sich vom Menschlichen her begrifflich nichts Positives über Gott sagen läßt. Für Fromm bedeutete dies nicht, wie in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, ein Zeichen menschlicher Demut und Ehrfurcht vor einem alles Kreatürliche überragenden Gott, sondern eher einen Beweis für die notwendige Paradoxie begrifflichen Denkens, die dem Einen und Allumfassenden am Ende menschlicher Entwicklung nicht gewachsen ist.

Man müßte sich an dieser Stelle wohl auch fragen, was es auf sich hat, wenn Fromm sagt: „Der biblische Begriff der Idolatrie ist wesentlich der gleiche als der Entfremdungsbegriff bei Hegel und Marx" (2, 107). Genauer gesagt: Bezeichnet Fromm nicht sehr unterschiedliche Dinge als Idole? Und ist es erlaubt, Idolatrie und Entfremdung im heutigen Gebrauch des Wortes gleichzusetzen? Besteht nicht ein wesentlicher Unterschied zwischen Götzen im Sinn von industriell produzierten, in den Medien angepriesenen Konsumgütern und dem, was wir in archaischen Kulturen Götzen nennen? Fromm spricht oft von Gesellschaft und sozialem Charakter, aber nur selten von Kultur und Persönlichkeit. Erfahrungen mit archaischen Kulturen hat er meines Wissens nicht gemacht. Ähnliches gilt von Marienstatuen, Feldkreuzen, Buddhafiguren, die er, wie es scheint, zu den Idolen zählt. Die Idee, daß der Mensch einen Platz schafft, wo sich das Göttliche oder Numinose niederlassen kann, um sich im Rahmen des menschlichen Alltags wahrnehmen zu lassen, war Fromm ebenfalls fremd.

In seiner mehr als vierzigjährigen Praxis als Psychoanalytiker hat Fromm sicher viele Fälle von Selbstentfremdung erlebt. Allerdings ist, wie der Herausgeber seiner Werke berichtet, nichts bekannt über seine psychoanalytische Methode. Jedenfalls scheint er, was andere Forschungsbereiche betrifft, eher eine *Ideologie* der Entfremdung geschaffen als konkret geforscht zu haben. Einige Beispiele mögen hier genügen. Fromm stellt pauschal Konsum in den Bereich der Entfremdungsphänomene. Er unterscheidet nicht zwischen dem von außen gelenkten, keine wirklichen Bedürfnisse befriedigenden Konsum und etwa einem Festmahl, das, obgleich eine Form von Konsum, Freude unter Freunden fördert. Fromm bezeichnet Dinge, die sich aus den natürlichen Zusammenhängen unseres Alltags gelöst und verselbständigt haben, zu Recht als entfremdet. Andererseits sieht er

hier eine falsche Analogie zum transzendenten Gott der Genesis, der für Fromm in seiner Transzendenz fremd und autoritär wirkt und daher schrittweise auf eine Projektion menschlicher Zielvorstellungen reduziert werden muß. Für Fromm ist es also nicht der Transzendenzverlust, der zur Entfremdung beiträgt, sondern die Idee der Transzendenz selbst.

Praktisch dienen Fromms analytische und therapeutische Versuche der Selbstverwirklichung des modernen Großstadtmenschen, der die vor allem in Amerika traditionell angestrebte Verwirklichung des „Selfmademan" nicht mehr in der objektiven Wirklichkeit vollziehen kann und deshalb eine subjektive „Frontier" anstelle einer herausfordernden, natürlichen „Frontier" oder Grenze setzt. Im Extremfall handelt es sich um jene Kulte der Bewußtseinserweiterung, um jenes „Sensitivity-Training", das zu einer Art privater Selbstverwirklichung innerhalb von Gruppen privater Personen führen mag, wobei weder eine kulturelle Einheit noch Öffentlichkeit im klassischen Sinn des Wortes geschaffen wird. Es war wohl diese oder eine ähnliche Situation, an die Michael Landmann dachte, als er von „weltloser Subjektivität" sprach (7, 216).

Fromm selbst spricht von Selbstentfaltung der produktiven Persönlichkeit, wobei Produktivität bald als „die Realisierung der dem Menschen eigenen Kräfte" (2 a, 61), bald als eine der Spontaneität entsprechende Haltung definiert wird. Neurose nennt Fromm das „Resultat der nicht gelungenen Entwicklung der produktiven Kräfte des Menschen". Gleichzeitig meint er, daß jeder Mensch jede menschliche Eigenschaft wenigstens potentiell in sich hat. „Ich finde Eichmann in mir, denn ich finde alles in mir, selbst wenn man will, einen Heiligen." Dies wirft die Frage auf, was die Auswahl der tatsächlich zur Entwicklung kommenden Eigenschaften bestimmt.

Auseinandersetzung mit Sigmund Freud

Fromm war von der Lehre und den Erfahrungen Sigmund Freuds ausgegangen. „Galilei", schreibt Fromm, „hatte den Menschen die Illusion genommen, daß seine Erde der Mittelpunkt der Welt sei. Darwin nahm ihm die Illusion, daß er von Gott geschaffen sei, aber niemand hatte bis jetzt noch in Frage gestellt, daß das bewußte Denken die Grundlage sei, auf die man sich verlassen könne. Freud... hat entdeckt, daß ein großer Teil unseres bewußten Denkens unsere wirklichen Gedanken und Gefühle nur verschleiert und die Wahrheit verbirgt" (8, 131). Er glaubte ferner, „daß unser bewußtes Denken nur ein kleiner Teil des gesamten psychischen Vorgangs sei" (6, 108). Freuds „Ziel war die Beherrschung irrationaler und unbewußter Leidenschaften durch die Vernunft, die Befreiung des Menschen innerhalb seiner Möglichkeiten aus der Macht des Unbewußten. Der Mensch muß sich der unbewußten Mächte in ihm bewußt werden"; für Fromm „waren dies die

traditionellen Ziele des Rationalismus, der Philosophie der Aufklärung und der puritanischen Ethik" (6, 106).

Fromms Aufsätze aus den Jahren 1930 bis 1937, die fast ausnahmslos in dem Organ des Instituts für Sozialforschung erschienen, stellen einen Versuch dar, die Lehre Freuds mit der des frühen Marx zu verbinden. Fromms erste größere Untersuchung über die psychischen Folgen der politisch-ökonomischen Unterdrückung des Urchristentums betont neben dem historischen Materialismus die Bedeutung des naturwissenschaftlichen materialistischen Charakters der Psychoanalyse im Sinn Freuds. Die Abkehr vom orthodoxen Freudianismus – und damit auch vom Institut für Sozialforschung – erfolgte aus einer Anzahl von Gründen, wobei die Feststellung Fromms eine wichtige Rolle spielte, daß Freuds Denken in der bürgerlichen Welt gefangen, ja daß Freud selbst der klassische Typ des Patriarchen sei. Fromms „Furcht vor der Freiheit" (1941) berichtet unter anderem von dieser Abkehr. Einige der Argumente wurden 25 Jahre später in einer Polemik zwischen Fromm und Marcuse in der Zeitschrift „Dissent" wiederholt.

Fromm sagt von Freud: „Die Klassenbezogenheit seines Denkens ist praktisch in all seinen theoretischen Behauptungen und in seiner gesamten Denkweise zu spüren" (8, 14). Freud war „durch seine mechanistische, materialistische Philosophie, die die Bedürfnisse der menschlichen Natur im wesentlichen als sexuell interpretiert, eingeengt" (5, 34). In der Tat, so glaubt Fromm, identifizierte Freud die Mittelklasse, der seine Patienten angehörten, sowie deren viktorianische Moral mit der Menschheit als ganzer. Man mag sich fragen, inwieweit die Unterschiede zwischen Freuds individualethischem Materialismus und Fromms sozialethischem Humanismus durch Freuds osteuropäische Abstammung und Fromms Assimilation an die westeuropäische bzw. amerikanische Zivilisation bedingt waren.

Obgleich Fromm in Frankfurt in einer jüdisch-orthodoxen Familie aufgewachsen war, war er nie wie Freud in Wien ein existentieller Außenseiter. Freuds Beschäftigung mit Mose trägt noch Spuren des Haderns mit Gott in sich, sein Bruch mit den vertrautesten Schülern noch Spuren jenes absoluten Anspruchs von seiten des gelehrten, oft mit besonderen magischen Kräften ausgestatteten spätchassidischen Wunderrabbi. Seine patriarchalische Stellung gegenüber der Frau; sein analytischer Geist, der anhand konkreter Erfahrung spekulativ ganze Lehrsysteme entwickelt; seine gedrängte, in gelegentlichem Bilderreichtum der biblischen nicht allzu ferne Sprache – all dies sind Elemente, die – mit Ausnahme biblischer Bilder – bei Fromm nicht zu finden sind. Fromm betont in seinem Verhältnis zur Frau eher Freiheit und Kameradschaftlichkeit; sein wissenschaftliches Vorgehen ist eher intuitiv oder assoziativ als im strikten Sinn des Wortes empirisch; seine Darstellungen sind nicht systematische Konstruktionen voll logischer Stringenz, sondern allgemein verständliche pädagogische Schriften, gekennzeichnet durch eine gefühlsmäßige, ethische Stimmigkeit.

Freud entwickelt einerseits eine Struktur der Seele, die in etwa der philosophi-

schen Strukturierung bei Plato und Aristoteles entspricht, andererseits eine Trieblehre, die stark naturwissenschaftlich, vor allem biologisch geprägt ist. Er spricht vom „Es" als der ältesten psychischen Provinz, nennt das „Ich" den Bezirk unseres Seelenlebens, der zwischen „Es" und Außenwelt vermittelt, während das „Über-Ich" jene besondere Instanz im „Ich" darstellt, in der sich der elterliche Einfluß fortsetzt. Die Triebe dagegen sind die Kräfte hinter den Bedürfnisspannungen des „Es"; sie repräsentieren die körperlichen Anforderungen an das Seelenleben. Freud versucht die Vielfalt der Triebe auf den Eros und auf den Destruktionstrieb zu reduzieren, die sich sowohl gegeneinander wenden als auch kombinieren können. Die ganze verfügbare Energie des Eros nennt er Libido; für die Energie des Destruktionstriebs fehlt Freud ein analoger Terminus. In der Sexualerregung sieht Freud ein wesentliches Triebziel der Libido, in der Sexualfunktion den wohl am besten erforschten Aspekt des seelischen Lebens.

Fromm setzt anstelle von Freuds psychischer Struktur den Begriff des Sozialcharakters, der die Verbindung von Individuum und Gesellschaft darstellen soll, während die Trieblehre mit ihrer Betonung von Libido und Sexualität durch eine Konzeption von Liebe als Grundlage schöpferischen Lebens abgelöst wird. Was für das Tier der Instinkt, ist für den Menschen der Charakter. Charakterorientierungen sind Typen von möglichen Antworten auf die Widersprüchlichkeiten des Lebens. Sozialcharakter soll den Kern einer Charakterstruktur bedeuten, der von den meisten Angehörigen einer Gesellschaft geteilt wird; er wird weitgehend von den ökonomischen Bedingungen bestimmt, unter denen eine Gesellschaft lebt.

Der aktuelle Anlaß für die Einführung des Sozialcharakters hat wohl mit dem Aufkommen des faschistisch-autoritären Systems zu tun. Kulturanthropologen wie Ruth Benedikt und Margaret Mead hatten damals versucht, den von Abraham Kardiner entwickelten Begriff der „basic personality" für die psychologische Kriegsführung Amerikas gegen Deutschland, Italien und Japan nutzbar zu machen. Man muß sich wohl fragen, ob das für autoritäre oder totalitäre Systeme typische Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als allgemeine Grundlage für die Analyse ganz anderer Situationen verwendet werden kann. Auch Fromms Andeutung, daß der Ausdruck „sozialer Charakter" eine Symbiose von psychischer Freiheit und sozialer Determinierung bedeutet, scheint kaum mehr als ein interessanter Einfall zu sein. Endlich müßte man sich fragen, was es bedeutet, wenn Fromm Charakter als „dynamisch und aus Erfahrung erworben" bezeichnet. Jede Erfahrung, einschließlich jener kulturellen Erfahrung, die wir Tradition nennen, setzt einen Apparat der Selektion und der Verarbeitung des zu Erfahrenden voraus, der wiederum die Folge vorhergehender Erfahrungs- oder Kulturprozesse ist.

Fromm sieht als „Funktion des sozialen Charakters, die Energien der Gesellschaftsmitglieder so zu formen, daß ihr Verhalten nicht der bewußten Entscheidung überlassen bleibt, ob sie dem sozialen Vorbild folgen sollen oder nicht, sondern daß sie so handeln wollen, wie sie handeln müssen" (5, 91). Hier wird „die

soziale Notwendigkeit der Arbeit, der Pünktlichkeit und der Ordnungsliebe... zu einem Trieb verinnerlicht" (5, 92). Als Beispiel für sozialen Charakter nennt Fromm die „Hamsterorientierung" der Mittelklasse des neunzehnten Jahrhunderts. „Verzicht auf Konsum, Sparen, Hochachtung vor der Autorität waren nicht nur Tugenden, sie gewährten dem Durchschnittsmitglied der Mittelklassen auch Befriedigung" (5, 92).

Haben und Sein

Hat Freud die Vielfalt der Triebe in die Grundtypen von Eros und Destruktionstrieb zusammengefaßt, so faßt Fromm die Vielfalt der möglichen Charakterzustände oder -strukturen in biophile und nekrophile, lebensbejahende und lebensverneinende zusammen. Er spricht vom Modus des Seins und vom Modus des Habens. Genauer: Haben und Sein sind „zwei grundlegende Erfahrungsweisen, deren jeweilige Stärke die Unterschiede zwischen den Charakteren von Individuen und von verschiedenen Sozialcharakteren bestimmen" (9, 66). Im Modus des Seins lebt der Mensch „aus sich selbst, vernünftig, in Liebe bezogen, unmittelbar" (2 a, 214). Haben dagegen – wenn es über die Befriedigung unserer „existentiellen" oder natürlichen Bedürfnisse hinausgeht – ist ein entfremdeter Zustand. Der Unterschied zwischen Sein und Haben entspricht der Marxschen Unterscheidung von lebendiger Arbeit und totem Kapital. Der Drang nach Haben, meint Fromm, ist eine Kompensation für ein schwaches Sein. Natürlich ist die moderne Form des Konsums ein besonders eklatanter Fall des Drangs nach Haben.

Das Verhältnis von Haben und Sein läßt sich jedoch auf allen Gebieten des Lebens beobachten. So suchen Studenten, deren Charakterstruktur vom Modus des Habens gekennzeichnet ist, das, was sie gelernt haben, im Gedächtnis festzuhalten, während andere, bei denen der Seinsmodus vorherrschend ist, aktiv am Denkprozeß teilnehmen (9, 29). In ähnlicher Weise mag Alphabetisierung ein Segen sein, wenn sie Menschen in den Stand setzt, mehr schöpferisch zu sein. Umgekehrt ist sie ein Fluch, wenn sie zur Verarmung der Wahrnehmungsfähigkeit und der Phantasie führt. Auf wirtschaftlichem Gebiet unterscheiden sich kapitalistische und sozialistische Länder kaum voneinander, solange die Menschen von Neid motiviert sind. „Sie sind so besessen von der Wichtigkeit des Habens", schreibt Fromm über die sozialistischen Länder, „daß sie sich Gerechtigkeit nur unter Bedingungen vorstellen können, daß keiner ein bißchen mehr hat als der andere" (10, 232). Auf die Gerechtigkeit im Modus des Seins, wie wir sie etwa in archaischen Kulturen finden, geht Fromm nicht ein.

Fromm findet in der Geschichte der großen Religionen Bestätigung für den von ihm angestrebten, weil der Bestimmung des Menschen entsprechenden Primat des Seinsmodus gegenüber der stets gegenwärtigen Versuchung des Modus des

Habens. „Eines der Hauptthemen des Alten Testamentes", schreibt Fromm, „ist: verlasse, was Du hast; befreie Dich von allen Ketten; sei!" So beginnt die Geschichte der hebräischen Stämme mit dem Gebot an Abraham, sein Land und seine Sippe aufzugeben und in das Land zu ziehen, „das ich Dir zeigen werde" (Gen 12, 1) (9, 48). „Weil die Wüste das Symbol für eine Existenzweise ist, die auf alles Haben verzichtet, ist sie der Ort der Gottesbegegnung." „Die Seßhaftwerdung im Land Kanaan bedeutet das Ende einer direkten Lebensweise im Modus des Seins, das Wissen um diese Lebensweise findet jedoch eine neue Form in der Kritik der Propheten" (2 a, 329f.). Der Sabbat, den der Talmud als „Vorwegnahme der messianischen Zeit" bezeichnet, ist nach Fromm ein Tag der Freude, da der Mensch ganz er selbst ist. Am Sabbat darf nach jüdischem Gesetz nichts zerstört und nichts gebaut werden. Es ist „der Tag, an dem Besitz und Geld, Klage und Trauer tabu sind", an dem alles Haben – eben durch das Verbot jeder Veränderung der Verhältnisse – gleichsam ruht. Fromm sieht dies im radikalen Gegensatz zum modernen Sonntag, der „ein Tag der Vergnügungen, des Konsums, des Weglaufens vom eigenen Selbst" ist (9, 51).

Auch in Jesus sieht Fromm einen „Vertreter von Sein und der Idee, daß Nicht-Haben die Vorbedingung für Sein ist". Diese Idee, schreibt Fromm, setzt sich durch die Geschichte des Christentums fort „in den religiösen Orden, die auf dem Gelübde der Armut und der Besitzlosigkeit aufgebaut sind" (9, 57). Im besonderen erkennt Meister Eckhart in der Armut die Freiheit von jedem möglichen Gegenstand des Habens bis hin zum Gottesbegriff. „Erst dort, wo der Mensch ganz arm ist, ist er er selbst und frei und eins mit allem. Erst wo er ganz frei von Gott ist, kann Gott ganz in ihm sein, sind er und Gott wirklich er und Gott und nur so sind sie wirklich eins" (2 a, 339).

Fromm sieht drei miteinander verbundene Aufgaben: die Vernunft muß Illusionen und Fiktionen durchdringen, das Unbewußte muß aus der Fremde heimgeholt und die verdrängten Kräfte müssen befreit und ein integraler Teil des Ichs werden. Bei der ersten Aufgabe dient ihm vor allem Marx als Vorbild, bei der zweiten und dritten Freud. Fromm akzeptiert die Marxsche These, daß der Mensch von den gesellschaftlichen Umständen geprägt ist – in unserer Zeit vor allem durch den Wunsch nach „Haben" und „Nutzen" –, sowie die Freudsche These, daß das Unbewußte den Menschen bestimmt. Nach Fromm ist „die der Waffe der Wahrheit zugrundeliegende Annahme... bei Marx dieselbe wie bei Freud: daß der Mensch mit Illusionen lebt, weil diese Illusionen das Elend des wirklichen Lebens ertragbar machen... Das ‚falsche Bewußtsein', d. h. das entstellte Bild des Wirklichen, schwächt den Menschen... Daher glaubte Marx, daß seine wichtigste Waffe die Wahrheit war, die Enthüllung der Wirklichkeit hinter den Illusionen und Ideologien, die sie verdecken." Freuds Ziel wiederum, nämlich: Wo Es war, soll Ich werden, „läßt sich nur durch die Bemühung der Vernunft lösen, die Fiktionen zu durchdringen und sich der Realität bewußt zu werden. Es ist genau die Funktion

von Vernunft und Wahrheit, die der psychoanalytischen Therapie ihre einzigartige Note unter allen Behandlungsweisen verleiht" (5, 22f.) Fromm stellt freilich kritisch fest, „daß die Ideologie, während die Worte der ursprünglichen Idee noch im Gebrauch sind, praktisch die entgegengesetzte Bedeutung meint... es ist auch den Ideen Freuds und Marxens beschieden gewesen" (5, 153).

Fromm ist sich mit Freud darüber einig, daß „das charakteristischste Element in der Methode der Psychoanalyse... ihre Bemühung (ist), das Unbewußte bewußt zu machen". Aber was bedeutet „bewußt" und „unbewußt"? Fromm sieht eine „funktionelle" Bedeutung, wonach es darum geht, ob ein Individuum „von Affekten, Wünschen, Urteilen usw." weiß oder nicht weiß. Ganz verschieden ist eine andere Anwendung, „die bestimmte Örtlichkeiten im Menschen und gewisse, mit diesen Örtlichkeiten verbundene Inhalte bezeichnet". So ist „nach Freuds Auffassung... das Unbewußte im wesentlichen der Sitz der Irrationalität", während für Jung „das Unbewußte im wesentlichen der Sitz der tiefsten Quellen der Wahrheit" ist. Fromm versucht, „bewußt" und „unbewußt" als Zustand des Gewahrseins oder Nichtgewahrseins und nicht als „Teile der Persönlichkeit und spezifische Inhalte aufzufassen" (6, 123, 124, 126).

Dieser Versuch ist jedoch keineswegs immer erfolgreich. Fromm behauptet, daß „das Bewußte wie das Unbewußte... nur verschiedene Seelenzustände (sind), die sich auf unterschiedliche Zustände unseres Erlebens beziehen". „Bewußtsein ist die seelische Tätigkeit... in dem Zustand unseres Daseins, in welchem wir uns handelnd mit der Außenwelt beschäftigen..., das Unbewußte... das seelische Erlebnis im Zustand unseres Daseins, in welchem wir alle Verbindungen mit der Außenwelt abgebrochen haben" (8, 98f.). Dies bedeutet, daß „das Bewußtsein... den sozialen Menschen (repräsentiert), dessen zufällige Grenzen durch die historische Situation gezogen sind, in die ein Individuum geworfen ist. Das Unbewußte hingegen verkörpert den universalen, den ganzen Menschen, der im Kosmos verwurzelt ist; es verkörpert die Pflanze, das Tier und den Geist in ihm... Der Inhalt des Unbewußten ist also weder das Gute noch das Böse, weder das Rationale noch das Irrationale, sondern beides; er besteht aus allem, was menschlich ist" (6, 136).

Schien die Aufgabe der Psychoanalyse bisher das Bewußtmachen des Unbewußten als Mittel der Erweiterung und Integration der menschlichen Person zu sein, so schließt sich hier – allerdings keineswegs nahtlos – die Aufgabe des Sozialkritikers und Sozialpädagogen im Sinn der Marxschen Analyse an: „Jetzt möchte ich nur betonen", schreibt Fromm, „daß das meiste von dem, was unser Bewußtsein enthält, ein falsches Bewußtsein ist und daß es im wesentlichen die Gesellschaft ist, die uns diese Fiktionen und unrealistischen Vorstellungen eingibt" (6, 127). „Der Mensch im ‚falschen Bewußtsein' sieht nicht das, was ist, sondern er projiziert sein Gedankenbild in die Dinge hinein und sieht sie im Licht seiner Gedankenbilder und Phantasien und nicht in ihrer Realität" (6, 162).

Zur Dichotomie von Unbewußtem und Bewußtem gesellt sich die Spaltung von falschem und echtem Bewußtsein. Wie bei Freud, wenn auch in ganz anderer Weise, ist die Kultur der Bösewicht. Für Freud bedeutet Kultur Triebverzicht, für Fromm bildet sie jene Filter, ohne die Wahrnehmung und Begriffsbildung nicht möglich sind. „Ob subtile affektive Empfindungen bewußt werden können oder nicht, hängt davon ab, wie weit solche Empfindungen in einem Kulturkreis gepflegt werden." „Der zweite Aspekt des Filters, der das Bewußtwerden ermöglicht, ist die Logik, die das Denken der Menschen in einem Kulturkreis lenkt." „Der dritte Aspekt des Filters neben Sprache und Logik ist der Gehalt von Empfindungen. In jeder Gesellschaft dürfen gewisse Gedanken und Gefühle nicht gedacht, gefühlt und ausgedrückt werden" (6, 129–131). Glaubt Fromm, das „falsche Bewußtsein" überwinden zu können, indem er alle Kulturen und Gesellschaften abschafft oder in eine allumfassende menschliche Gemeinschaft verwandelt, wie sie für ihn, den Psychoanalytiker, in der Indifferenziertheit der im Unbewußten beheimateten „Humanitas" angelegt ist oder wie sie als Endziel aller menschlichen Projektionen dem nicht-theistischen Mystiker erscheint?

Was endlich die Befreiung der verdrängten Kräfte betrifft, so hatte sich bei Freud Verdrängung auf „die am stärksten unterdrückten Strebungen" bezogen, „die sexuellen, die mit den Normen der zivilisierten Menschen unvereinbar sind" (5, 105). Nach Fromm ist das Unbewußte das Verdrängte, das, was mit den Anforderungen unserer Kultur und unseres höheren Selbst unvereinbar ist. Hier scheint ein Widerspruch zutage zu treten zwischen primärem Unbewußtem, zwischen jenen menschlichen Potentialitäten, die sowohl gut als böse sein können, und dem sekundären Unbewußten oder dem, was aus dem Bewußtsein verdrängt wurde. Eine gewisse Unklarheit scheint auch über den Ursprung der Neurose zu bestehen. Einerseits entsteht die Neurose nach Freud durch die Blockierung sexueller Energie, nach Fromm als Resultat der nicht gelungenen Entwicklung der produktiven Kräfte des Menschen. Andererseits erwehrt sich das neurotische Ich der Aufgaben, die es nicht erfüllen kann, durch Fluchtversuche bzw. Verdrängungen. Man muß sich also fragen, ob Neurosen das Ergebnis oder die Ursache von Verdrängungen sind.

Nach Fromm „hat (Freud) empirisch nachgewiesen, daß der Weg zur Heilung eines Menschen in dessen wahrer Einsicht in seine seelische Struktur liegt und daß dadurch die Verdrängung aufgehoben werden kann" (8,8). Während Freud glaubte, daß der Mensch die Verdrängung überwinden kann, ohne daß gesellschaftliche Veränderungen vorgenommen werden müssen, war Fromm davon überzeugt, daß man „nicht beim Individuum haltmachen (kann), sondern... zur Aufdeckung des sozialen Unbewußten vorschreiten (muß). Dazu gehört das Verständnis der sozialen Dynamik und die kritische Beurteilung der eigenen Gesellschaft vom Standpunkt universaler menschlicher Werte aus" (5, 149). Welchen Ursprungs und welcher Natur diese Werte sind, erklärt Fromm allerdings

nicht. Dagegen hat er wohl recht, wenn er über Freuds Zeit schreibt: „Therapeuten und Patienten stammten aus der bürgerlichen Mittelschicht. Die meisten Patienten wollten ja nicht menschlicher oder kritischer werden, sondern weniger leiden" (8, 133).

Das Verdrängte zurückzugewinnen, „sein Unbewußtes zu entdecken, ist gerade keine intellektuelle Tätigkeit, sondern ein affektives Erlebnis, das sich, wenn überhaupt, kaum in Worte fassen läßt". Ja, „der Mensch, der alles gedanklich verarbeitet, ist der entfremdete, der Mensch in der Höhle, der, wie in Platos Allegorie, nur Schatten sieht und sie für die unmittelbare Wirklichkeit hält" (6, 142, 140). „Eine nur intellektuelle Einsicht reicht tatsächlich nicht aus; die therapeutisch wirksame Einsicht muß eine erlebte Einsicht sein" (11, 242).

Fromm zählte sich zu den Ausnahmen in der westlichen Tradition, bei denen es sich um erlebtes Wissen handelt; solche Ausnahmen „findet man in Spinozas höchster Form des Wissens, der Intuition, in Fichtes intellektueller Intuition oder in Bergsons schöpferischem Bewußtsein. Alle diese Kategorien der Intuition gehen über das in Subjekt und Objekt gespaltene Wissen hinaus" (6, 142). Am stärksten war Fromm jedoch durch den Zen-Buddhismus beeindruckt. „Für das Zen ist der Unterschied zwischen intellektuellem und erlebtem Wissen von höchster Wichtigkeit und bildet gleichzeitig eine der Grundschwierigkeiten für den Menschen des Westens, wenn er versucht, zu verstehen" (6, 152). Die Ziele des Zen sind nach Fromm die der Psychoanalyse: „Einsicht in die eigene Natur, Verwirklichung von Freiheit und Glück und Liebe... Freisetzung von Energie und Erlösung von geistigem und körperlichem Siechtum" (6, 156).

Kultur der Liebe

Nicht nur Intuition oder affektives Erlebnis sind geeignet, die rein intellektuelle Tätigkeit zu ergänzen oder zu ersetzen, sondern auch die Liebe. So schreibt Fromm: „Es gibt aber einen anderen Weg, des Menschen Geheimnis zu erfahren. Dieser Weg ist nicht der des Denkens, sondern der Liebe. Liebe ist aktive Penetration der anderen Person, wobei die Sehnsucht zu erkennen durch die Vereinigung gestillt wird" (12, 195). Fromm scheint eine Parallele zu sehen zwischen dem Bedürfnis nach Ganzheit und Einheit und der liebenden Vereinigung mit dem Nächsten. „Wie Mystik eine Konsequenz der negativen Theologie ist, so ist Liebe eine Konsequenz der negativen Psychologie" (13, 105). Mystik und Liebe sind jedoch nicht nur in negativer Weise mit dem Denkprozeß, nämlich mit dem beschränkten, der Wirklichkeit nicht gewachsenen Intellekt verbunden, sondern auch in positiver Weise: Die Mystik entspricht den höchsten Formen der Vernunft, die Liebe ist Vorbedingung, Motiv und vielleicht sogar Inhalt des Verstehens.

Fromm unterscheidet zwar zwischen der bedingungslosen mütterlichen Liebe und der väterlichen Liebe, die der Sohn sich verdienen muß. Die reife Person vereint in sich jedoch beide Arten. Ferner sieht Fromm in der Liebe „eine Haltung, eine Charakterorientierung" (14, 57). Sie ist also nicht abhängig von der mehr oder minder zufälligen Präsenz eines Liebesobjekts. „Die Fähigkeit zu lieben erfordert einen Zustand intensiver Wachheit und gesteigerter Vitalität, der nur das Ergebnis einer produktiven und tätigen Orientierung in vielen anderen Lebensbereichen sein kann" (14, 141). Während Freud „gewöhnlich von Objektliebe (im Gegensatz zu narzißtischer Liebe) und von einem Liebesobjekt spricht", meint Fromm: „Ist Liebe nicht gerade jene innere Aktivität, die zwei Menschen vereint, so daß sie aufhören, Objekte, d. h. Besitz des anderen zu sein?" (8, 16)

Für Fromm impliziert Liebe Selbstliebe. Gegen Calvin, der Selbstliebe eine Pest nennt, und gegen Freud, der sie mit dem Narzißmus identifiziert, sieht Fromm Liebe weder als Selbstverlust noch als Selbstverzicht. „Liebe ist vielmehr eine Fähigkeit, sich mit all seinen emotionalen Kräften eins zu wissen mit den Menschen und der Natur und ohne sich selbst aufzugeben oder den anderen zur Aufgabe seines Andersseins zu bewegen" (15, 14). Liebe bedeutet also weder Selbstaufgabe noch Selbstsucht. Denn „der Selbstsüchtige liebt sich selbst nicht zu sehr, sondern zu wenig. Tatsächlich haßt er sich. Die Mutter ist übertrieben besorgt, nicht weil sie ihr Kind zu sehr liebt, sondern weil sie irgendwie kommunizieren muß, daß sie überhaupt unfähig ist zu lieben" (14, 73).

Fromm ist sich des „Verfalls der Liebe in unserer Zeit" bewußt. „Die Betonung des Teamgeistes, der gegenseitigen Toleranz ist eine relativ neue Entwicklung" (14, 100). „Toleranz kommt heute aus der Vorherrschaft des Handelns über das Denken. Die Fairneß-Ethik ist kapitalistische Ethik. Man respektiert die Rechte des Nächsten, liebt ihn aber nicht" (14, 143). Darüber hinaus gibt es die Verfälschung der Liebe von einer dem Menschen innewohnenden Fähigkeit zu einem manipulierenden Mittel in den Händen von Werbefachleuten, ja selbst von Geistlichen. „Geistliche geben heute den Rat", schreibt Fromm, „zu lieben, um erfolgreicher zu werden" (14, 118).

Hatte sich Fromm kritisch gegenüber der Trieblehre Freuds verhalten, so griff Marcuse im Namen der Freudschen Tradition den Revisionisten Fromm an, weil dieser die Theorie völlig in Praxis oder Therapie aufgehen ließ. Marcuse postuliert einen zwangsläufigen Konflikt zwischen der Theorie der Psychoanalyse, die die Unterdrückung der menschlichen Natur durch die Mechanismen, die die Kultur garantieren, ins Bewußtsein bringt, und der psychoanalytischen Praxis, was in etwa auch der Freudschen Ansicht entspricht. Ohne die kritischen Einsichten der Theorie führt die psychoanalytische Praxis zu Resignation. Die Neofreudianer verniedlichen, so behauptet Marcuse, in ihrer Mißachtung von Freuds spekulativen Hypothesen, vor allem des Todestriebs, der Urhorde und der Tötung des Vaters, den Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft sowie zwischen triebgelenk-

ten Bedürfnissen und Bewußtsein. Fromm dagegen meint, daß es gerade die Konzentration auf die Sexualität war, die von der Gesellschaftskritik ablenkte und zum Teil eine politisch-reaktionäre Wirkung hatte (8, 132).

War Marcuse in den vom Streit der Ideologien geprägten Jahren nach 1968 eine vielbeachtete Vaterfigur unter der unruhigen Jugend, so spielt Fromm in der heutigen, von Skepsis gegen alle Ideologien und von der Angst vor dem Untergang der industriellen Kulturen gekennzeichneten Zeit eine ähnliche Rolle. Politische und religiöse Institutionen haben für viele junge Menschen ihre Glaubwürdigkeit und Autorität verloren. Fromm macht hier aus der Not eine Tugend und ruft auf zu einer Selbstverwirklichung, die mit der Ablehnung aller irrationalen Autorität beginnt. Irrational ist alles, was entfremdet ist, was uns als Objekt oder Ding gegenübersteht.

Die Autorität der Transzendenz, etwa eines göttlichen Vaters, scheint ihm dabei für seinen humanistischen Monismus gefährlicher zu sein als jene Irrationalität, die durch Verdrängung entsteht. Alles Transzendente, Gott oder die „messianische Zeit", versteht Fromm als Projektion des Menschen und bezieht es in die Sphäre der rein menschlichen Möglichkeiten ein. So wird in einer Zeit, da die Autorität der Institutionen ins Wanken geraten ist, der Versuch gemacht, den kulturellen Inhalt, der einst zur Errichtung der Institutionen Anlaß gab, hinüberzuretten in den Bereich der Selbstverwirklichung. Anstelle von Religion tritt Religiosität, anstelle einer an Sakramente gebundenen Liebe die Einübung von Liebe durch Meditation. Ethik bezieht sich nicht mehr auf bestimmte Objekte, sondern allein auf die Verwirklichung des Selbst. „Im Buddhismus und Taoismus", schreibt Fromm, „ist das letzte Ziel der Religion nicht der rechte Glaube, sondern das richtige Handeln; das Gleiche gilt für die jüdische Religion" (14, 90). Fromm ist durchaus realistisch, wenn er von der Erfahrung des Zusammenbruchs von Strukturen ausgeht. Ist er mehr als ein Rattenfänger von Hameln, wenn er aus dieser Tatsache eine Ethik oder Mystik entwickelt, die nicht nur die geschichtlich bedingten Ausdrucksformen der Transzendenz verneint, sondern die Transzendenz selbst?

[1] Die zweite Zahl bezeichnet die Seite, die erste das zitierte Werk in dieser Reihenfolge: 1. E. Fromm, Letter to Martin Jay (14. 5. 1971, unveröffentlicht); 2. Zitat v. E. Fromm in: R. Funk, Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik (Stuttgart 1978); 2 a. R. Funk, Mut zum Menschen; 3. E. Fromm, Psychoanalyse und Religion (Zürich 1979); 4. G. Schneider-Flume, Leben dürfen oder leben müssen, in: Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk, hrsg. v. A. Reif (München 1978); 5. E. Fromm, Jenseits der Illusionen (Zürich 1967); 6. E. Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki, R. de Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse (Frankfurt 1981); 7. M. Landmann, Das Fremde und die Entfremdung, in: Entfremdung, hrsg. v. H. H. Schrey (Darmstadt 1975); 8. E. Fromm, Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen (München 1981); 9. E. Fromm, To Have or to Be (New York 1976); 10. A. Reif, Haben oder Sein. Aufzeichnungen nach einem Gespräch mit Erich Fromm, in: Erich Fromm (s. 4); 11. E. Fromm, Psychoanalyse und Ethik (Frankfurt 1978); 12. E. Fromm, On the Limitations and Dangers of Psychology, in: E. Fromm, The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture (New York 1963); 13. D. Hansdorff, Erich Fromm (New York 1972); 14. E. Fromm, Die Kunst des Liebens (Frankfurt 1980); 15. R. Funk, Der Humanist und Psychologe Erich Fromm (Referat am 14. 11. 1981 bei der Kath. Akademie in Stuttgart-Hohenheim).

Jürgen Moltmann

Die Wendung zur Christusmystik bei Teresa von Avila

Oder: Teresa von Avila und Martin Luther

Als die Schwestern vom Edith-Stein-Karmel in Tübingen mich einluden, als evangelischer Theologe über Teresa von Avila zu sprechen, habe ich mich auf den Weg gemacht. Ich habe ihre Schriften gelesen, ihren Gedanken nachgedacht und versucht, mich dieser großen Gottesfreundin, der ersten „Lehrerin" der katholischen Kirche, anzunähern. Dabei ist mir oft deutlich geworden, daß dies mich nicht nur in ein Abenteuer, sondern auch in ein Risiko bringen kann: Wie weit kann sich ein evangelischer Christ und Theologe ihrer Seelenführung anvertrauen, ohne sich selbst und sein Bekenntnis zu verlieren? Mir ist auf der anderen Seite aber auch immer wieder das Bedenken gekommen, daß meine evangelischen Annäherungsversuche für Teresa selbst eine unerstaunliche Zumutung darstellen könnten: Wie kann ein Vertreter jener „unheilvollen Sekte" der Lutheraner dieser berühmten „Heiligen der Gegenreformation" unter die Augen treten, ohne ihr zu nahe zu treten? Die Annäherung muß also behutsam und respektvoll geschehen, das wurde mir bald klar, sie muß Zuneigung mit Achtung verbinden.

Evangelische Annäherung an Teresa

Auf dem Weg zu Teresa liegen viele Steine, die weggeräumt werden müssen. Es sind die Vorurteile, die 400 Jahre Kirchenspaltung und Glaubenskrieg dort liegengelassen haben. Es sind freilich auch Vorurteile, von denen Teresa selbst nicht frei gewesen ist. Was wußte sie vom evangelischen Glauben, von Luther und von Calvin? Sie kannte nur eine ganz allgemeine „Protestantengefahr", die sie in apokalyptischen Schrecken versetzte. 1559 wurden in Valladolid und Sevilla Gruppen entdeckt, die offenbar mit der Reformation sympathisierten. Wir wissen von ihnen wenig mehr, als daß sie sofort verfolgt und alle protestantischen Schriften in spanischer Sprache verboten wurden. Teresa hat dann erst 1562 in Toledo von Protestantenunruhen in Frankreich gehört. Es war die Zeit der beginnenden Hugenottenkriege. Nach dem Hörensagen bildete sie sich dann ihr Urteil, wie es im „Weg der Vollkommenheit" 1556 aufgeschrieben wurde:

„Am Anfang, als ich mit der Gründung dieses Klosters begann ..., hatte ich nicht die Absicht, es in so großer äußerlicher Strenge zu gründen. Doch als ich von den Schäden in Frankreich von seiten der

Lutheraner erfuhr, und wie sehr diese unheilvolle Sekte wuchs und sich ausbreitete, traf mich das schwer, und als ob ich etwas vermochte und gewesen wäre, weinte ich vor dem Herrn und bat ihn, diesem Übel abzuhelfen. Ich glaube, ich würde mein Leben tausendmal hingeben, um eine der vielen Seelen zu retten, die ich verlorengehen sah... Wir alle sollten beten für die Verteidiger der Kirche, für die Prediger und Theologen, die sie verteidigen, und soweit wir dazu in der Lage wären, diesem meinem Herrn helfen, den jene so sehr verfolgen, obwohl er ihnen so viel Gutes getan hat, daß es aussieht, als wollten ihn diese Verräter jetzt von neuem kreuzigen, und er keinen Platz haben sollte, wo er sein Haupt niederlegen könnte."[1]

Abgesehen davon, daß es sich im Frankreich jener Zeit nicht um lutherische, sondern um calvinistische Christen handelte, ist an diesem Urteil Teresas überdeutlich der Zeitgeist zu spüren: die apokalyptische Erregung, die nicht nur Reformatoren, sondern auch Gegenreformatoren ergriffen hatte, und der absolutistische Kampf um hier „den wahren alleinseligmachenden Glauben" – dort „die wahre alleinseligmachende Kirche". Teresa hat sich bekanntlich nicht selbst um die Wiederlegung jener „Lutheraner" bemüht, sondern hat aus jenen Gerüchten nur die Entschlossenheit gewonnen, jetzt mit der Reform des Ordens und über die Klosterreform die Reform der katholischen Kirche zu beginnen.

Es ist darum denn doch unzutreffend und auch ein Mißbrauch ihres Namens, wenn Teresa lange Zeit eine „Hauptfigur der Gegenreformation" genannt wurde. Das war sie nun, bei aller Liebe zum Streit um die Wahrheit sei es gesagt, wirklich nicht. Was sie in Wirklichkeit war, läßt sich treffender mit dem Ausdruck „Hauptfigur der katholischen Reform" bezeichnen. In der Notwendigkeit der gründlichen Reform der Kirche war sich Teresa mit den Reformatoren sogar ganz einig. Auch in den Grundlagen dieser Reform findet sich überraschende Übereinstimmung. Die Kirche ist allein Gottes Eigentum: Er ist „die Allmacht", die „Majestät", wie Teresa zu sagen pflegte, und wie auch *Calvin* schon die Souveränität Gottes betont hatte. Darum hört die Kirche allein auf Gottes Wort und auf das Gotteswort allein, wie Teresa sagt, und wie es Martin *Luther* auch schon vor Kaiser und Papst bekannt hatte. Wir wollen aber nicht historisch mit der großen Frau aus Avila rechten. Wir wollen uns auf den Weg machen und nach Annäherung und Gemeinschaft suchen.

Auch heute steht „die Welt in Flammen", wie Teresa über ihre Zeit sagte. Und die Christen können es sich nicht leisten, in ihren Kirchen weiter die Streitigkeiten der letzten 400 Jahre auszutragen, während auf den Straßen der Welt die Revolution ausgebrochen ist. Gemeinsam suchen wir nach der *Glaubensgewißheit*, die uns trägt und uns Hoffnung gegen die Katastrophe gibt. Gemeinsam suchen wir nach der *glaubwürdigen Gestalt* des christlichen Lebens und der christlichen Gemeinde in dieser Zeit des Umbruchs. Die Lage ist so ernst geworden, daß wir alle Hilfe von den Zeugen der Vergangenheit brauchen, ganz gleich, welcher Konfession sie angehören: Teresa und Luther, Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer, Pastor Paul Schneider und Pater Maximilian Kolbe.

Annäherung zur Gemeinschaft liegt nicht nur vor uns als neue Aufgabe und neue

Erfahrung der ökumenischen Christenheit. Wenn wir sie wirklich suchen, finden wir sie auch schon in der Vergangenheit. *Eine* gemeinsame Wurzel und *eine* Gemeinschaft des Geistes hat es durch alle Jahrhunderte der Kirchenspaltung immer gegeben: es war die *Bewegung*, die *Erfahrung* und die *Theologie der Mystik*[2]. Ich wende mich damit vor allem an evangelische Christen, denn es gibt ein altes, protestantisches Vorurteil, daß Mystik Spinnerei und Weibersache sei, die man am besten durch unablässige Berufsarbeit vermeiden könne. Schließlich begann die Reformation nicht damit, daß ein Mensch ins Kloster ging, sondern daß einer es verließ, um Christus mitten in der Welt nachzufolgen. Nicht beten, sondern arbeiten, nicht die Seele ergründen, sondern die Welt verändern: das ist eine Maxime der protestantisch-bürgerlichen Welt, einer, zugegeben, etwas banalen Welt ohne Oberlicht und ohne Transzendenz.

Tiefer geht aber der andere Vorwurf, daß die Mystik und die Beachtung besonderer innerer Erfahrungen die Christen zuerst vom äußeren Wort des Evangeliums und vom Sakrament, dann von der Bibel und zuletzt von dem Christus, der am Kreuz für uns gestorben ist, wegführe. Wer zu Gott im Inneren seiner eigenen Seele hinaufsteigen wolle, der verachte den Weg, den Gott zu ihm herunter gegangen ist, von der Krippe bis zum Kreuz. „Mystiker" galten in der evangelischen Kirche oft als „Schwärmer", sie seien nun „links" oder „rechts". Auch die neue Wort-Gottes-Theologie der evangelischen Kirche (Barth, Brunner, Gogarten, Bultmann) distanzierte sich mit Emil Brunners Abrechnung „Die Mystik und das Wort" (1924): Im Namen des biblischen Wortes Gottes wurden Mystik, Erlebnis und innere Erfahrung des Glaubens verworfen. Ist also der evangelische Glaube von Grund auf antimystisch? Davon kann keine Rede sein.

Teresa von Avila wurde 1515 geboren. Im gleichen Jahr schrieb *Martin Luther* seine Randbemerkungen zu Tauler, die er 1516 zusammen mit dem berühmten Buch spätmittelalterlicher Mystik „Theologie Deutsch", damals noch Tauler zugeschrieben, veröffentlichte. Luther hat die „Theologie Deutsch" sehr geliebt und sie „für reine, solide, den Alten ähnliche Theologie" gehalten[3]. In Taulers Predigten fand Luther um die gleiche Zeit Hilfe für die eigene Römerbriefauslegung, und diese berühmte Römerbriefauslegung, die seine reformatorische Entdeckung der rechtfertigenden Gottesgerechtigkeit vorbereitete, ist selbst ein wunderbares Zeugnis mystischer Theologie. Sehr treffend beschreibt er die „Theologie Deutsch" als eine „theologia mystica, quae est *sapientia experimentalis*, et non doctrinalis"[4]. Es gibt also eigentlich keine „mystische Theologie", sondern nur eine „Weisheit der mystischen Erfahrung". Luthers Herkunft aus der mittelalterlichen Mystik gründet in der Augustinrenaissance seiner Zeit, zu der er selbst das Seine beigetragen hat. Beide – die mittelalterliche Theologie der mystischen Erfahrung und der breite Einfluß Augustins – verbinden Teresa mit Luther selbst in einer gemeinsamen Tradition. Wir wollen darum in den folgenden Abschnitten mit Teresa zusammen Luther lesen und zusammen mit Luther Teresa. Dabei bleibt

Augustin der gemeinsame Vater. Wir werden sehen, daß beide aus den Abwegen der transzendentalen Mystik auf Christus weisen, auf die Menschheit Christi, auf den gekreuzigten Gott: Denn christliche Mystik ist im Kern Kreuzesmystik, Passionsandacht, eucharistische Erfahrung, „meditatio passionis et mortis Christi".

Mystik ist aber nicht nur am Vorabend der Reformation zu finden, sondern auch an ihrem hellen Tag. Die Dogmatik der Lutherischen Kirche hat den Ordo salutis seit dem Ende des 16. Jahrhunderts immer in dieser Sequenz beschrieben: 1. Berufung, 2. Erleuchtung, 3. Bekehrung, 4. Unio mystica, 5. Erneuerung[5]. Mit *Unio mystica* wurde die *Einwohnung* Gottes des Heiligen Geistes im Herzen oder in der Seele des Menschen beschrieben, aus der die unbeschreibliche *Einigung* des Menschen mit Gott entsteht. Sie ist die innere Substanz der Christusgemeinschaft der Gläubigen.

Die Reform- und Erweckungsbewegungen, die man gemeinhin „Pietismus" nennt, erfüllten das 17. und 18. Jahrhundert. In ihnen und durch sie wurden Kontemplation, Mystik und christliche Nachfolge-Gemeinschaften als evangelische Möglichkeiten erkannt und verbreitet. Die spanische Mystik der Teresa und des Johannes vom Kreuz wirkte auf die evangelischen Mystiker Johann Arndt, Jean de Labadie, Pierre Poiret, Philipp Jakob Spener und den Grafen Zinzendorf, den Gründer der Herrnhuter Brüdergemeine. Am meisten aber wurde einer der größten Liederdichter der Evangelischen Kirche von der spanischen und der französischen Mystik beeinflußt: *Gerhard Tersteegen* (1697–1769). Nach Luther und Paul Gerhardt ist er mit den meisten Liedern in unserem Gesangbuch vertreten. Allgemein bekannt und gesungen ist sein Lied „Gott ist gegenwärtig, alles in uns schweige", dessen fünfte Strophe so lautet:

„Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben, aller Dinge Grund und Leben, Meer ohn Grund und Ende, Wunder aller Wunder, ich senk mich in Dich hinunter. Ich in dir, du in mir, laß mich ganz verschwinden, dich nur sehn und finden."

Was Teresa als „Die innere Burg" bezeichnete, das nannte Tersteegen im „Geistlichen Blumengärtlein inniger Seelen" (1751) „die feste Burg im Grunde", „das Kabinett inwendig", die „süße Zelle": darin findet der Suchende den „Spiegel der Gottheit" und die mystische Vereinigung[6].

In unserem Jahrhundert endlich wurde zusammen mit der Lutherrenaissance der zwanziger Jahre auch die Mystik des jungen Luther wieder entdeckt und von evangelischen Dichtern wie Jochen Klepper, Heinrich Vogel und Rudolf A. Schröder auf neue Weise zum Ausdruck gebracht: Christus, der Herr, der *für uns* gestorben ist, ist auch Christus der Bruder, der *mit uns* geht durch Anfechtung, Schuld, Sterben und Tod. Das Einswerden mit Christus geschieht durch die Gemeinschaft des Schicksals und des Leidens mit ihm. Wie nahe ist diese Glaubenserfahrung von *Christus dem Bruder* auf dem Weg, der mit uns geht, zu

jener Glaubenserfahrung Teresas von *Christus dem Freund,* dem „guten Weggefährten", mit dem wir „oft und gern allein zusammenkommen, um mit ihm zu reden, weil wir sicher sind, daß er uns liebt"!

Wir wollen aber nun nicht länger *über* Teresa von Avila und über evangelische Christen reden, sondern uns auf den Weg machen und auf sie hören und mit ihr sprechen und uns in der Ökumene der gemeinsamen Erfahrungen des Geistes im Glauben an Christus begeben.

Selbsterkenntnis in Gotteserkenntnis

Teresas Lebensgeschichte ist die Geschichte ihrer Seele mit Gott, eine Geschichte des langen Suchens, des endlichen Findens und des ruhigen, gewissen Lebens in der Gottesgemeinschaft. Sie ist umgekehrt auch die Geschichte Gottes mit einer Seele, eine Geschichte des Lockens, des Rufens und Zusichziehens und des endlichen Einwohnens und Ruhens in ihr. Teresas Theologie ist ihre Biographie und ihre Biographie ist ihre Theologie. Ihre Biographie ist eine Autobiographie. Sie wurde dazu gedrängt, ja genötigt, ihre „Vida" zu schreiben, die 1562 erschien[7]. Mystiker, Pietisten und Herzenstheologen sind ihr später gefolgt und haben Autobiographien ihres Lebens mit Gott geschrieben. Heute ist der Buchhandel mit Memoiren überschwemmt. In ihnen kommt Gott nicht vor, weil sie von Selbstruhm überfließen. Blickt man aber in Teresas „Vida", dann sind äußere Daten dürftig aufgeführt, von Zeitereignissen erfährt man nur weniges, auch über das Klosterleben und ihre Klostergründungen wird nur beiläufig berichtet.

Inhalt der „Vida" ist ihr Gebetsleben, wie es heute heißt, besser: ihr Leben im Gebet, im andauernden äußeren Gespräch mit Gott und in der immer tiefer erfahrenen inneren Ruhe in Gott. Im Gebet erfährt sie Gott und sich selbst: sich selbst in Gott und Gott in sich selbst. Das Gebet ist ihr ganzes Leben. Alles erfährt sie im Gebet: die Armut und den Reichtum, die Schmerzen und die Freuden des Lebens. Die „Vida" ist wirklich „biographische Theologie" (J. B. Metz), denn sie ist eine „theologische Biographie". Wir wollen hier nicht auf die Stufen ihrer Gebetserfahrungen eingehen; auf das äußere, das innere Gebet, das Ruhen in Gott, die Vereinigungen und die Vermählung der Seele mit Gott. Wir wollen uns fragen: Ist der Weg nach Innen der Weg zu Gott?, und wir wollen auf die Wechselwirkungen von Gotteserfahrung und Selbsterfahrung bei ihr und dann bei Luther und Calvin achten.

Systematischer als in der „Vida" hat Teresa die Gotteserfahrung der Seele in ihrem berühmten Buch „Die innere Burg" dargestellt[8]. Hier verwendet sie das Bild von der Festung mit sieben Stockwerken für die Seele. Die Seele ist „eine Burg, die ganz aus einem Diamanten oder einem sehr klaren Kristall besteht und in der es viele Gemächer gibt... Ganz innen, in der Mitte all dieser Wohnungen, birgt sie

die allerwichtigste: jene, wo die tief geheimnisvollen Dinge zwischen Gott und der Seele vor sich gehen."[9] Eine Burg ist eine Festung, die dem Eindringling den Zugang verwehrt und den Einwohner schützt. Es klingt „närrisch", dieses Bild auf die Seele anzuwenden, die wir doch in uns haben und selbst sind, und ist doch zutreffend: Sind wir denn bei uns? Sind wir nicht meistens außer uns? Haben wir uns nicht verloren oder uns doch soweit von uns selbst entfremdet, daß wir uns nicht mehr kennen, wie wir in Wahrheit sind? Wir *haben* uns doch nicht. Darum suchen wir uns und finden oder verfehlen uns immer wieder. Die Frage ist also ganz berechtigt: Wie können wir in „unsere schöne, beglückende Burg" gelangen? Teresa antwortet: „Nach meiner Erfahrung sind das Gebet und die Andacht das Tor, durch das man die Burg betreten kann. Damit meine ich das mündliche Gebet, nicht minder als das innere Gebet, denn um Gebet zu sein, bedarf beides der Andacht."[10]

Erst im Gebet entsteht die wahre *Selbsterkenntnis:* „Nach meiner Ansicht werden wir mit unserer Selbsterkenntnis nie zu Ende kommen, wenn wir nicht danach trachten, Gott zu erkennen. Im Anblick seiner Größe entdecken wir unsere Niedrigkeit und angesichts seiner Reinheit sehen wir unseren Schmutz. Die Betrachtung seiner Demut läßt uns erfahren, wie weit wir davon entfernt sind, demütig zu sein."[11]

Wechselseitig vertiefen sich im Gebet Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis: Angesichts der Allmacht Gottes erfährt der Mensch seine Ohnmacht, angesichts der Liebe Gottes seine Unwürdigkeit, angesichts der göttlichen Vollkommenheit seine Unvollkommenheit. Dies aber wäre nur erst ein äußerliches Vergleichen des Menschen mit Gott. Man muß weitergehen: Ich fand bei Teresa auch diese wunderbaren Wendungen: „Wie wurde doch deutlich, daß du mich viel mehr liebst, als ich mich selbst liebe" und: „Hab Erbarmen mit denen, die es nicht mit sich selbst haben."[12] So beginnt der Mensch, auch sich selbst mit der Liebe zu lieben, mit der er sich von Gott geliebt weiß. Er hört auf, sich selbst zu hassen und zu mißachten. Er kommt im wörtlichen Sinn „zu sich selbst". Erst die Ruhe in sich selbst gibt die wahre Ruhe in Gott. Gottesfreundschaft entsteht, in der der Mensch sich selbst als des großen Gottes Freund zu achten beginnt.

„Die innere Burg" ist Teresas Beitrag zur mystischen Theologie. Darum ist sie zwar voller eigener Erfahrung, dem gedanklichen Gehalt nach aber nicht neu. Schon *Augustin* hatte für die Theologie die Devise ausgegeben: „Gott und die Seele begehre ich zu wissen. Sonst nichts? Nein, sonst nichts" (Soliloquien)[13]. Daran haben sich nicht nur die mystischen Theologen des Mittelalters gehalten. *Hugo von St. Viktor* erklärte: „Zu Gott emporsteigen, d. h. in sich selbst eintreten und nicht bloß in sich eintreten, sondern in seinem Innersten auf eine unaussprechliche Weise über sich hinausschreiten. Wer also innerlichst in sich selbst hineingeht, in seinem Innersten sich selbst durchdringt und über sich selbst emporsteigt, der erhebt sich wahrhaft zu Gott."[14]

Daran haben sich auch die Reformatoren gehalten. *Calvin* beginnt seine „Institutio Religionis Christianae" mit den Sätzen: „Alle unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfaßt im Grund zweierlei: Die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis. Diese beiden hängen vielfältig zusammen und es ist darum nicht einfach zu sagen, welche denn an erster Stelle steht und die andere aus sich heraus bewirkt. Es kann nämlich erstens kein Mensch sich selbst betrachten, ohne sogleich seinen Sinn darauf zu richten, Gott anzuschauen, in dem er doch lebt und webt... Andererseits kann kein Mensch sich selbst wahrhaft erkennen, wenn er nicht zuvor Gottes Angesicht geschaut hat und von dieser Schau dazu übergeht, sich selbst anzusehen."[15]

Noch deutlicher hat *Luther* Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis zusammengedacht: „Die Erkenntnis Gottes und des Menschen ist göttliche und eigentlich theologische Weisheit. Und so ist die Erkenntnis Gottes und des Menschen beschaffen, daß sie sich auf den rechtfertigenden Gott und den sündigen Menschen bezieht, und das eigentliche Subjekt der Theologie der schuldige und verlorene Mensch und der rechtfertigende und rettende Gott ist."[16]

Wie aber kommt man in dieses Wechselspiel von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis hinein, wenn einem doch sowohl Gott wie das eigene, wahre Selbst verborgen ist? Alle Theologen, sofern sie christlich waren, sind davon ausgegangen, daß Gottes Offenbarung uns zur Entdeckung unser selbst führt. „Indem Gott aus sich herausgeht, bringt er uns dazu, in uns zu gehen", schrieb Luther. Die Gotteserkenntnis hat den *Primat.* Von ihr geht die Selbsterkenntnis aus.

Durch bloße Introspektion käme wohl kein Mensch auf die Idee und die Erkenntnis Gottes, sondern entweder in den Hochmut der Selbstvergottung oder in die Depression der Selbstzerfleischung. Erst mit jener Selbstgewißheit, die *Descartes* in seiner philosophischen Auslegung dem augustinischen Thema „Gott und die Seele" gab, entstand der Glanz und das Elend der modernen Subjektivität: Menschen behaupten sich selbst, Menschen verwirklichen sich selbst, entfremden sich selbst – aber sie wissen gar nicht, wer sie selbst sind: „der Mann ohne Eigenschaften" – Homo absconditus – Rätsel und Schrecken für seinesgleichen.

Hier steckt nun aber auch das Problem, das Teresa und Luther auf ganz ähnliche Weise erkannten und doch sehr verschieden zu lösen suchten: es ist das Problem der *Vermittlung* von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Es kann sich ja nicht um ein unmittelbares Verhältnis von Gott und Seele handeln, weil in einem unmittelbaren Verhältnis Gott und die Seele nicht mehr zu unterscheiden wären: entweder würde der unendliche Gott die endliche Seele vernichten: „Wer Gott schaut, der muß sterben", oder die Seele müßte Gott vernichten, indem sie ihn für ihre eigene Projektion erklärt und sich selbst vergottet. Meister Eckhart und Ludwig Feuerbach liegen hier nahe beieinander. *Pascal* hat diese Frage am klarsten beantwortet: „Das Wissen um Gott ohne Kenntnis unseres Elends zeugt Dünkel. Das Wissen unseres Elends ohne Kenntnis von Gott zeugt Verzweiflung. Das Wissen von Jesus Christus schafft die Mitte, weil wir in ihm sowohl Gott wie unser Elend finden. Jesus Christus ist ein Gott, dem man sich ohne Dünkel nähert und dem man sich ohne Verzweiflung beugt!"[17] Wie haben Teresa und Luther diese Vermittlung von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis in der *Christuserkenntnis* wahrgenommen?

Christuserkenntnis und Kreuzesmystik

Im „Weg der Vollkommenheit" hat sich Teresa sehr eigenständig mit jenen Formen der mittelalterlichen Mystik auseinandergesetzt, die auch die Christuserkenntnis hinter sich zu lassen empfahlen, um zur reinen Gotteserkenntnis zu gelangen. Bei Meister Eckhart findet sich sogar der steile Gedanke, auch „Gott um Gottes willen zu lassen". Für Teresa ist es die praktische Frage, die so modern klingt, ob man bei der Kontemplation die Seele von allen Bildern entleeren müsse, auch von dem Bild der Menschheit Christi, um sich in Gott selbst zu versenken. Ist also die wahre Meditation die transzendentale Meditation? Ist aber „transzendentale Meditation" noch christliche Meditation?

Teresa schreibt: „Ich weiß nicht, warum man ‚Weg der Erleuchtung' sagt; ich denke, es ist der Weg derer, die in der Vollkommenheit voranschreiten, und dazu empfiehlt man sehr, sich von allen leiblich-bildlichen Vorstellungen loszumachen und die Betrachtung der Gottheit anzustreben, da man sagt, daß für die schon weiter Fortgeschrittenen alles Bildhafte der vollkommenen Kontemplation hinderlich und hemmend sei, auch wenn es sich um die Menschheit Christi handelt."

Sie antwortet: „Sich ganz von Christus zu trennen und seinen göttlichen Leib mit unseren Armseligkeiten und allem Geschaffenen in gleicher Weise zu betrachten, das kann ich nicht zulassen... Sobald ich begann, ein wenig übernatürliches Gebet zu haben, ich meine das Gebet der Ruhe, strebte ich danach, alles Bildhafte auszuschalten... Herr meiner Seele, mein Gut, gekreuzigter Herr Jesus Christus! Kein einziges Mal denke ich daran, daß ich so etwas einmal gedacht habe, ohne daß es mir weh tut, und mir scheint, daß ich hier einen großen Verrat begangen habe, wenn ich das auch nicht wußte... Ich möchte vor meinen Augen immer sein Bild haben, wenn ich es schon nicht so, wie ich wünschte, meiner Seele einprägen kann." Die Menschheit Christi ist für sie das Tor, durch das wir eintreten müssen, um die erhabene Majestät Gott und ihre großen Geheimnisse zu erfahren. „Suchen sie keinen anderen Weg, mein Herr", schreibt sie, „auch wenn sie auf dem Gipfel der Kontemplation stehen: auf diesem Weg gehen sie sicher. Dieser unser Herr ist es, durch den uns alles Gute zukommt, er weist uns den Weg, wenn wir auf sein Leben schauen, dann haben wir das beste Vorbild. Was wollen wir mehr als einen so guten Freund an der Seite, der uns in Leid und Trübsal nicht allein läßt... Schauen wir auf den hl. Paulus, der, wie es scheint, den Namen Jesu immer auf den Lippen führte, wie er ihn auch immer seinem Herzen eingeprägt hatte. Nachdem ich das verstanden hatte, habe ich mir einige Heilige, große Kontemplative, gut angeschaut, und sie gingen keinen anderen Weg: der hl. Franziskus beweist es mit seinen Wundmalen, der hl. Antonius von Padua mit dem Jesuskind auf dem Arm, der hl. Bernhard mit seiner Freude an der Menschheit Christi, die hl. Katharina von Siena und viele andere."[18]

Teresa möchte das Bildhafte durchaus von der Kontemplation ausschließen, aber „die heiligste Menschheit Christi" gehört nicht in diese Überlegung. Ohne die Anschauung Christi würde die Seele ganz „gott-trunken" werden. Christus aber ist ihr wahrer Gefährte, ihr Freund, ihr Erlöser. „Deshalb gilt: Daß wir uns nicht darum bemühen, geistliche Tröstungen zu erleben. Mag kommen, was will, wir stehen unter dem Kreuz, und das ist etwas Großes. Der Herr war ohne jeden Trost, sie ließen ihn in seinen Leiden allein, machen wir es nicht genau so, um höher zu steigen?"[19] Was Teresa wirklich unzertrennlich an Christus festhält, ist nicht der Gedanke des Bildes, das man zur Meditation braucht und in der Kontemplation verläßt, sondern die *Erfahrung der Eucharistie.* Leib und Blut Christi in Brot und

Wein – für uns gebrochen und für uns vergossen –, das ist für sie „die Menschheit Christi". Darum schließt sie ihre Auseinandersetzung mit der transzendentalen Mystik mit den Worten: „So oft wir an Christus denken, sollen wir immer an die Liebe denken, durch die er uns so große Wohltaten schenkte, und daran, wie groß seine Liebe zu uns ist, da er uns ein solches Geschenk machte, denn Liebe fordert wieder Liebe heraus."[20]

Damit sind wir nun schon mitten in *Luthers Theologie,* der Kreuzestheologie: „Es ist für niemanden genug und nütze, Gott in seiner Herrlichkeit und Majestät zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach seines Kreuzes erkennt... In Christus dem Gekreuzigten ist die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes", schrieb er 1518 in These 20 der Heidelberger Disputation[21]. Luther hatte im Kloster den *Weg zu Gott* gesucht und war zunächst den Anweisungen seines Augustinerordens und der damals weit verbreiteten Mystik gefolgt. Der Weg zu Gott, so hieß es, ist der *Weg der Demut* (Humilitas). Durch Demut tritt der Mensch in die Nachfolge Christi ein und folgt Christus als seinem Vorbild. Er bemüht sich, durch die *Imitatio Christi* Christus konform zu werden und durch *Konformität* mit der Menschheit Christi auch der Teilnahme an der Gottheit gewürdigt zu werden: durch Mimesis zur Methexis. Luther hat den Weg der Demut sehr ernst genommen. Darum ist ihm diese *Vorbild-Christologie* bald zerbrochen. Denn je mehr sich einer bemüht, Christus, seinem Vorbild, ähnlich zu werden, desto mehr erkennt er seine Ohnmacht, und desto weiter entfernt sich dieses Vorbild von ihm. Christus, allein als Vorbild genommen, bringt Menschen zur Verzweiflung.

Luther hat dies in *Anfechtungen* erfahren und klar dargestellt: Da ist zuerst die Anfechtung durch die eigene Unwürdigkeit (tentatio de indignitate). Je mehr man sich bemüht, desto mehr fühlt man, daß man zu nichts nütze ist. Dahinter steht die noch schwerere Anfechtung durch die Freiheit der göttlichen Gnadenwahl (tentatio de particularitate). Gott wählt, wen er will. Warum sollte er gerade mich berufen? Spricht nicht alles in meinem Leben dafür, daß er mich nicht berufen, sondern verworfen hat?

In diesen Anfechtungen, die sich leicht zu Höllenqualen steigern können, gab *Johann von Staupitz,* der Generalvikar des Augustinerordens, Luther diesen Rat: „Wenn du über die Erwählung nachdenken willst, beginne in den Wunden Christi, dort hört jede Diskussion über die Erwählung auf. In den Wunden Christi verstehst du deine Erwählung, nirgendwo anders." Dieser seelsorgerliche Rat wurde sicher zu einer Schlüsselerfahrung des jungen Luther[22]. In dem so tröstlichen „Sermon von der Bereitung zum Sterben" schreibt er 1519:

„Du mußt die Hölle und Ewigkeit der Pein mit der Vorherbestimmung nicht in dir, nicht in ihr selbst, nicht in denen, die verdammt sind, ansehen... Sieh das himmlische Bild Christi an, der um deinetwillen zur Hölle gefahren und von Gott ist verlassen gewesen als einer, der verdammt sei ewiglich, da er sprach am Kreuz: O mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Sieh, in dem Bild ist überwunden

deine Hölle und deine unbestimmte Vorherbestimmung gewiß gemacht... Darum suche dich nur in Christo und nicht in dir selbst, so wirst du dich ewiglich in ihm finden... Nun sieh, was soll dir Gott mehr tun, daß du den Tod willig annehmest, nicht fürchtest und überwindest? Er weist und gibt dir in Christo des Lebens, der Gnade und der Seligkeit Bild, daß du vor des Todes, der Sünde, der Hölle Bild nicht dich entsetzest. Er legt dazu deinen Tod, deine Sünde, deine Hölle auf seinen liebsten Sohn und überwindet sie dir, macht sie dir unschädlich. Er läßt dazu deine Anfechtung des Todes, der Sünde, der Hölle auch über seinen Sohn gehen und lehrt dich, dich daran zu halten, und macht sie dir unschädlich und dazu erträglich. Er gibt dir des alles ein gewisses Wahrzeichen, daß du ja nicht daran zweifelst, nämlich die heiligen Sakramente."[23]

Liegt hier eine neue Christuserkenntnis vor? Ja, hier wird tatsächlich Christus in einer anderen Bedeutung für uns erkannt. Es ist nicht mehr *Christus das Vorbild* und nicht mehr der Weg der *Imitatio Christi*, der uns zu Gott führt. Es ist *Christus das Sakrament*, der „für uns" gelitten hat, „für uns" gestorben ist und alles „für uns" getan hat. Das ist der Weg der Gnade, den Gott zu uns geht.

Diese Umkehr hat Luther dann in immer neuen Wendungen eingeschärft: Nicht die Nachfolge macht uns zu Kindern Gottes, sondern die Gotteskindschaft macht uns zu Nachfolgern. Nicht durch die guten Werke der Barmherzigkeit werden wir gerecht, sondern die durch Glauben Gerechtfertigten tun die Werke der Barmherzigkeit von selbst. Nicht die Werke machen die Person, sondern die Person macht die Werke. Wer durch Christus im Glauben gerechtfertigt ist, der ist ein neuer Mensch geworden. Er ist von der Sorge um sich selbst befreit und ist frei für Gott und seinen Nächsten[24].

Luthers Erkenntnis des „Christus für uns", des rechtfertigenden Evangeliums in Wort und Sakrament und des gewissen Glaubens ist der endgültigen Bekehrung Teresas im Jahr 1554 nicht unähnlich: Auch diese geschah nach vielen Jahren des „Stürzens und Aufstehens" vor „dem Bild des Schmerzensmannes" (Ulrich Dobhan). Zwar überwiegen in Teresas Schriften die Vorstellungen von Christus dem Vorbild, dem Lehrer und dem Freund, aber unausgesprochen steht dahinter immer die Erfahrung des *eucharistischen Christus*. Von der „für uns dahingegebenen" Menschheit Christi kommt sie nicht los, so sehr sie nach bildloser Versenkung, nach transzendentaler Vereinigung und ewiger Vermählung mit Gott strebt. Dennoch sind die Blickrichtungen Luthers und Terresas ein wenig verschieden. Das sollen zwei Beispiele zeigen:

1. *Die Vermählung der Seele mit Gott:* Der Höhepunkt des Gebets und das Ziel auf dem Weg der Vollkommenheit liegen für *Teresa* in der siebten Wohnung der inneren Burg. Dort wird die mystische Vermählung der Seele mit Gott gefeiert: „Wenn es unserem Herrn gefällt, sich der Qualen zu erbarmen, die diese Seele, welche er schon geistlich zu seiner Braut gemacht hat, durch ihr Sehnen leidet und erlitt, so führt er sie, bevor die geistliche Ehe geschlossen wird, in seine eigene, das heißt in diese siebte Wohnung."[25] Die endgültige, ewige Vereinigung ist ein reines Gnadengeschenk, ohne Mitwirkung des Menschen. Sie ist eine *Visio beatifica* der Heiligen Trinität, die Wohnung im Seelengrund des Menschen nimmt. Ein Gefühl

von Licht, vollkommenem Frieden und einer fast sicheren Heilsgewißheit breitet sich aus.

Auch *Luther* hat in seiner reformatorischen Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" 1520 dieses Bild von der Vermählung verwendet, aber er hat es ganz und gar in die Menschheit und das Kreuzopfer Christi hineingelegt:

„Nicht allein gibt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam... Werden Christus und die Seele ein Leib, so werden auch beide Güter gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, und was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit, die sind der Seele eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr, die werden Christi eigen... Ist das nun nicht eine fröhliche Wirtschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie entledigt von allem Übel, ziert mit allen Gütern? So ist es nicht möglich, daß die Sünden sie verdammen, denn sie liegen nun auf Christo und sind in ihm verschlungen. So hat sie eine so reiche Gerechtigkeit in ihrem Bräutigam, daß sie abermals wider alle Sünden bestehen mag, ob sie schon auf ihr lägen."[26]

2. *Die Vergottung und die Vermenschlichung des Menschen: Teresa* folgt in ihren Lehrschriften dem altkirchlichen Heilsgedanken: Gott wurde Mensch, damit wir Menschen Gottes teilhaftig werden (Athanasius). „Der Weg zur Vollkommenheit" und der Aufstieg in der Seelenburg stellen den zweiten Teil jenes Gedankens dar: „damit wir Menschen Gottes teilhaftig werden". So hatte sich auch *Bernhard von Clairvaux* auf „Die Leiter der Liebe" begeben und *Bonaventura* seine „Pilgerfahrt der Seele zu Gott" angetreten. Das Problem, das Teresa scharfsinnig und sensibel bemerkte, ist aber dieses: Was wird mit der Menschheit Christi, wenn die Seele den Weg des Heils zu Gott findet und in Gott zum Ziel kommt? Ist das Ziel der Menschwerdung Gottes die Vergottung des Menschen (Theosis), dann ist die Menschheit Christi nur ein Mittel zum Zweck und wird am Ziel überflüssig. Doch ist diese Vergottung des Menschen wirklich das Ziel der Menschwerdung Gottes?

Luther hat hier in eine andere Richtung geblickt:

„Durch das Regiment seiner Menschheit, in dem wir durch den Glauben leben, macht er uns sich gleichförmig und kreuzigt uns, indem er aus unglücklichen und stolzen Göttern wahre Menschen macht, d. h. Elende und Sünder. Weil wir in Adam zur Gottähnlichkeit emporgestiegen sind, darum stieg er herunter zur Ähnlichkeit mit uns, um uns zur Erkenntnis unser selbst zu führen. Das ist der Sinn der Menschwerdung. Das ist das Reich des Glaubens, in dem das Kreuz regiert, welches die Gottheit, die wir perverserweise erstreben, zunichte macht, und die Menschheit, die wir perverserweise verlassen haben, uns zurückbringt."[27]

Hier dient die Menschwerdung Gottes der Auflösung des unglücklichen Gottes-komplexes des Menschen und also der wirklichen Menschwerdung des Menschen in der Gemeinschaft des menschgewordenen Gottessohnes. Die Menschwerdung des Menschen und seine Vergottung scheinen Gegensätze zu sein, zwischen denen man wählen muß, und sind doch, wenn wir vom Menschen absehen und auf Jesus Christus blicken, keine Gegensätze: in seiner Gemeinschaft werden aus Unmenschen wahre Menschen und sie leben mit ihm in der ewigen Gottesgemeinschaft. In

der Christusgemeinschaft führt der Weg zu Gott nur nach innen in ihre Vertiefung hinein. Es führt kein Weg über sie hinaus in eine göttliche Transzendenz.

Und wenn die gottsuchende Seele wirklich auf der Jakobsleiter bis in den Himmel der Himmel dringen sollte, wen wird sie dort finden: Gott in seiner ewigen, unberührbaren Herrlichkeit? Nein, sie wird dort das Kind in der Krippe sehen und den Mann am Kreuz finden, denn es ist „das Lamm, das erwürgt ist", das in Ewigkeit siegen wird (Offb 5, 12). Über den Seraphim und den Cherubim thront darum in dem Apsisgewölbe vieler antiker Kirchen das „mystische Lamm". Das hat Luther deutlich ausgesprochen, und Teresa hat es gewußt: „Mag kommen, was will, wir stehen unter dem Kreuz. Und das ist etwas Großes."

Gottesfreundschaft

Mit Teresas Bekehrung 1554 endete ein Gottesverhältnis, das von Furcht vor Strafe und Angst vor dem Gericht Gottes bestimmt war. Es begann eine innige und gewisse Freundschaft mit Gott, die ihr Leben prägte. Damit ändert sich auch der Ton ihres Gebetes. Gewiß, es bleibt das äußere Bitt- und Dankgebet, aber es wächst auch das „innerliche Gebet". Sie nennt es „ein Gespräch mit einem Freund, mit dem wir oft und gern zusammenkommen, um mit ihm zu reden, weil wir sicher sind, daß er uns liebt". Die Freundschaft mit Gott ist für sie bei aller Ungleichheit doch auch ein Verhältnis von Gleichen, die einander lieben und sich gegenseitig achten. Zu dieser Höhe will der liebende Gott die ihn liebende Seele emporziehen. Zwar bleibt die Andersartigkeit. Gott muß sie erdulden, wenn er sich zum Freund des Menschen macht. Der Mensch aber wird in dieser Freundschaft seinerseits Gott gleichförmig.

Die Gottesfreundschaft, von der Teresa immer wie selbstverständlich spricht, ist kein Bild für substantielle Vergottung des Menschen. Sie ist auch nicht ein Ausdruck für gottlose Aufdringlichkeit des rücksichtslosen Menschen. Gottesfreundschaft kommt ja *im Gebet* zum Ausdruck und beschreibt eine besondere Vertrautheit des betenden Menschen mit Gott[28].

Welches Gebet ist es? Es ist nicht mehr das bettelnde Gebet der *Knechte*, die ihren Herrn anrufen und ihn zugleich fürchten. Es ist auch nicht mehr das vertrauensvolle Gebet der *Kinder*, die ihren Vater im Himmel anrufen. In der *Gottesfreundschaft* nimmt der Betende nicht nur Gott für sich in Anspruch, er nimmt auch an der Regierung und an der Verantwortung Gottes für die Welt Anteil. Er sorgt sich mit Gott um das Schicksal der Welt. Er leidet mit Gott an dem Widerspruch der Menschen. Er berät Gott, weil Gott sich mit ihm beraten will. Das Gebet der Knechte ist von Furcht erfüllt. Das Gebet der Kinder Gottes aber ist gewiß: „Gott hört". Das Gebet der Gottesfreunde geht von der Erfahrung aus: „Gott läßt mit sich reden" (K. Barth). Er läßt seine Freunde auf sich einwirken und

läßt sie mitwirken an seiner Weltregierung. Er läßt Menschen an seiner unendlichen Weltverantwortung mittragen. Gott ruft den Menschen nicht nur in die *Demut der Knechte* und nicht nur in die *Dankbarkeit des Kindes,* sondern auch in die Vertraulichkeit und *Verantwortlichkeit des Freundes.*

Teresa hat sehr freundschaftlich mit Gott sprechen können. Eine Stelle ist besonders kühn: Sie macht Gott dem Vater Vorhaltungen über seinen Umgang mit Christus dem Sohn: „O ewiger Vater, schaut, so viele Verspottungen und Qualen und soviel Unrecht kann doch nicht einfach vergessen werden. Mein Schöpfer, wie gibt es denn das, daß ein so liebevolles Herz wie das deine es zulassen kann, daß das, was dein Sohn aus Liebe getan hat, für so gering geachtet wird, wie es heute geschieht?!" Noch eindringlicher ist ein anderes Gebet: „Heiliger Vater, der du bist im Himmel: Jemand muß es ja schließlich geben, der zugunsten deines Sohnes spricht, da er niemals auf sich selbst schaut... Was ist das, mein Herr und mein Gott? Entweder du setzt der Welt ein Ende oder du hilfst diesen großen Übeln ab, denn es gibt kein Herz, das so etwas aushalten könnte... Ich bitte dich, laß doch so etwas nicht zu. Schau doch, daß dein Sohn noch in der Welt weilt. Um seinetwegen möge all das Schändliche, Abscheuliche und Unreine aufhören; bei seiner Schönheit und Reinheit hat er es nicht verdient, in einem Haus zu weilen, in dem es so etwas gibt."[29]

Teresa betet zu Gott dem Vater für seinen Sohn Jesus Christus, und sie tut dies nicht ohne ein gewisses Selbstbewußtsein. Sie spricht mit Gott wie die Psalmisten, wie Hiob und wie chassidische Juden es zu tun pflegen. Der Gott, der seine Freunde „mit sich reden läßt", bekommt dabei von seinen Freunden also auch einiges zu hören!

Der Gedanke der *Gottesfreundschaft* war in der griechischen Antike nicht ungebräuchlich: besonders große Menschen galten als Freunde Gottes[30]. Auch jene tiefsinnigen und gebildeten Gnostiker, die sich über die schlichten Pistiker (Gläubigen) erhaben fühlten, wußten sich als „Gottesfreunde". In der mittelalterlichen Mystik wurde der Ausdruck so gebräuchlich, daß man allgemein von den „Gottesfreunden am Niederrhein" sprechen konnte. Der Hoffnungstheologe *Joachim von Fiore* sah die Heilsgeschichte in drei großen Phasen abrollen: Im Reich des Herrn und Vaters erfahren sich Menschen als Knechte, im Reich des Sohnes erfahren sie sich als Kinder Gottes, im Reich des Geistes werden aus Knechten und Kindern verantwortliche Freunde Gottes. Gottesfreundschaft war also immer ein Ausdruck für die Erfahrung des Heiligen Geistes: In der Gemeinschaft des Heiligen Geistes werden Menschen zu Freunden Gottes.

Auch in der Bibel taucht der Gedanke auf: Abraham war für Paulus „der Vater des Glaubens", im Jakobusbrief 2,23 aber heißt es: „Abraham hat Gott geglaubt, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, und er ward ein Freund Gottes geheißen." Jesus wird im Lukasevangelium „ein Freund der Sünder und Zöllner" genannt (7, 34). Das war zwar ein Schimpfwort, es drückt aber Jesu unvoreingenommene Haltung gegenüber diesen erniedrigten und verachteten Menschen treffend aus: Er kam und bot ihnen seine Freundschaft an und zeigte ihnen so die zuvorkommende Liebe Gottes. Nach dem Johannesevangelium erklärte sich Jesus zum Freund seiner Jünger und Jüngerinnen: „Niemand hat größere Liebe, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde. Ihr seid meine Freunde... Ihr seid nicht

mehr Knechte, denn ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Ihr seid Freunde, denn alles, was ich von meinem Vater habe, das habe ich euch kundgetan" (5, 16).

Was ist Freundschaft? Es gibt ein entzückendes Gedicht für Kinder von Joan Walsh Anglund: „Ein Freund ist *einer, der dich gern hat*, es kann ein Junge sein, es kann ein Mädchen sein, oder eine Katze oder ein Hund oder ein Baum..." Freundschaft ist die Sympathie, die alle Dinge vereinigt. Freundschaft ist die Lebensform der freien Menschen, denn Freundschaft verbindet Zuneigung mit Achtung. Vor einem Freund braucht man sich nicht zu bücken, man kann ihm in die Augen sehen. Einem Freund muß man auch nicht ewig dankbar sein, er half einem aus Freundschaft. In der Freundschaft sind Menschen ganz miteinander und darum auch füreinander da, aber sie bewahren die Achtung vor der Freiheit des anderen.

In der *Gottesfreundschaft* sprechen Menschen mit Gott und sind gewiß: „Gott läßt mit sich reden." Zuneigung und Achtung prägen ihr Gebet. Es wäre *knechtisch*, ohne Gewißheit der Erhörung zu beten, zu betteln und viele Worte zu machen. Das wäre Achtung ohne Zuneigung. Es wäre *kindisch*, durch Beten die Erhörung und Erfüllung der Bitten erpressen zu wollen. Das wäre Zuneigung ohne Achtung. Der Freund betet aus Zuneigung und achtet zugleich die Freiheit Gottes, es so zu machen, wie er es für richtig hält. Der Freund nimmt im Gebet an der Liebe und an den Leiden Gottes in der Welt teil. Er hofft mit Gott auf die Umkehr der Menschen.

Gottesfreundschaft im Gebet zu erfahren, ist eine wunderbare Sache, weil sie den Menschen mit einer weltüberlegenen, ruhigen Gewißheit erfüllt. Gottesfreundschaft im Gebet auszuüben, ist eine verantwortliche Gabe, weil sie den Menschen in die Weltverantwortung Gottes hineinnimmt. Beides kann man von Teresa lernen. Es gibt keine höhere Form der menschlichen Freiheit als diese Gottesfreundschaft.

Wir haben uns auf den Weg gemacht, um uns den Gotteserfahrungen anzunähern, von denen Teresa von Avila spricht. Wir haben Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zwischen dem evangelischen Glauben und der Frömmigkeit des Karmel entdeckt. Nicht die „Hauptfigur der Gegenreformation", sondern die Reformerin des christlichen Glaubens habe ich gefunden. Teresa hat die „Menschheit Christi" festgehalten, als der mystische Drang sie darüber hinaus ziehen wollte. Das finde ich großartig. Teresa hat ihren Platz unter dem Kreuz gefunden und behauptet und ist dort Gottes und ihrer selbst gewiß geworden. Das ist für mich das Wichtigste.

Dort *unter dem Kreuz* finden wir auch die weltweite *ökumenische Gemeinschaft* über alle Konfessionsgrenzen hinweg. Denn unter dem Kreuz Christi stehen wir alle mit leeren Händen da. Unter dem Kreuz Christi werden wir nicht als Katholiken, Protestanten oder Orthodoxe abgezählt und unterschieden. Unter

dem Kreuz Christi werden unsere leeren Hände mit der gleichen Gnade gefüllt. Je näher wir zum Kreuz kommen, desto näher kommen wir auch zueinander: Unter dem Kreuz Christi entdecken wir uns als *Kinder der gleichen Gnade* und als *Freunde in derselben Gemeinschaft des Geistes.* In dieser Gemeinschaft unter dem Kreuz erkenne ich in Teresa von Avila nicht nur eine spanische „Heilige" und nicht nur eine „Lehrerin" der katholischen Kirche, sondern eine Schwester aller Gottesfreunde auf Erden.

ANMERKUNGEN

[1] Weg der Vollkommenheit, 1, 1–2. vgl. U. Dobhan, Teresa von Avila (Olten 1979) 28ff., ders., Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila (Frankfurt 1978).

[2] Ich habe darauf mehrfach hingewiesen: Mystische Theologie bei Gerhard Tersteegen, in: EvTh 1956, 205–224; Geleitwort zu M. Bialas, Das Leiden Christi beim Hl. Paul vom Kreuz (Aschaffenburg 1978) 15–23; Theologie der mystischen Erfahrung, in: Gotteserfahrungen (München 1979) 46–71.

[3] M. Luther, Ausgew. Werke, Bd. 1 (München 1938) 483. Über Luthers Kreuzestheologie und die Mystik vgl. W. von Loewenich, Luthers Theologia Crucis (Witten ^{5}1967) 149ff., 169ff.

[4] Luthers Werke, Bd. 5 (Berlin 1933) 306.

[5] H. Schmid, Die Dogmatik der Ev.-Luth. Kirche (Gütersloh ^{7}1893) 350ff.: § 47 Unio mystica.

[6] J. Moltmann, Mystische Theologie bei G. Tersteegen, a. a. O. 220.

[7] Das Leben der heiligen Theresia von Jesu, in: Sämtl. Schriften, Bd. 1 (München ^{3}1979).

[8] Teresa von Avila, Die innere Burg (Zürich 1979).

[9] Ebd. 21f. Die Kristallburg ist ein Bild für das himmlische Jerusalem; Vgl. Offb. 21, 11. 18–21.

[10] Ebd. 24. [11] Ebd. 44. [12] Zit. nach U. Dobhan, a. a. O. 110, 115.

[13] M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott (Köln ^{2}1929). [14] Ebd. 10f.

[15] J. Calvin, Institutio Religionis Christianae, I, 1, 1–2; dt. O. Weber (Neukirchen 1955) 1f.

[16] Zu Psalm 51: WA 40 II, 328. [17] Bl. Pascal, Pensées Nr. 527.

[18] Zit. nach U. Dobhan, a. a. O. 117ff.; Vida, Kap. 22, 1–14, a. a. O. 204ff. Teresa spricht von einer Täuschung, der sie selbst eine Zeitlang erlegen ist. Die Eucharistie hat sie gerettet: „Im allerheiligsten Sakramente ist er unser beständiger Gefährte, dem es unmöglich zu sein scheint, sich auch nur einen Augenblick von uns zu trennen; und ich, o Herr, wie habe ich mich von dir trennen können in dem Wahne, dir dadurch vollkommener zu dienen?"

[19] Vida, a. a. O. 210. [20] Ebd. 213.

[21] Luthers Werke, Bd. 5 (Berlin 1933) 388.

[22] Dazu E. Wolf, Staupitz und Luther (Leipzig 1927).

[23] Ausgew. Werke, Bd. 1 (München 1938) 347–362, bes. 357, 361. Vgl. dazu auch die tiefgründige Arbeit von E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther (Berlin 1932).

[24] H. J. Iwand, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (München 1941).

[25] Die innere Burg, a. a. O. 189. [26] Ausgew. Werke, Bd. 2 (München 1938) 324f.

[27] WA V, 128, 36. Vgl. dazu H. E. Richter, Der Gotteskomplex (Hamburg 1979).

[28] Vgl. zum Folgenden J. Moltmann, Neuer Lebensstil (München ^{2}1979) IV, Offene Freundschaft, 51–70; Trinität und Reich Gottes (München 1980) IV § 3 Trinitarische Freiheitslehre, 230–239.

[29] Zit. U. Dobhan, a. a. O. 131f.

[30] E. Peterson, Der Gottesfreund, in: ZThK 42, NF 5 (1923) 161–202.

Dieter Arendt

Georg Heym und die verzweifelte Friedensbewegung

Oder: „Ich hoffe jetzt wenigstens auf einen Krieg"

Georg Heym ertrank am 16. Januar 1912 fünfundzwanzigjährig im Berliner Wannsee – vor genau siebzig Jahren; er wäre heute fünfundneunzig Jahre alt, immerhin ein denkbares Alter. Aber auch wenn er nur fünfzig oder sechzig Jahre alt geworden wäre, was hätten wir von einem Dichter erwarten können, dessen Name bereits damals bekannt und dessen kleines lyrisches Werk schon damals ein lautes Echo fand?

Georg Heyms Name ist heute vor allem geläufig durch ein einziges Gedicht, es trägt den einprägsamen Titel: „Der Krieg". Das Gedicht ist nicht nur in alle Anthologien, sondern auch in die Schulbücher eingegangen und es gehört geradezu – darf man sagen – zum poetischen Bestand der schulischen Jugendlektüre. Das elfstrophige Gedicht ist eindrucksvoll, es bietet sich gleichsam selbst dar und bedarf kaum der Deutung; die poetische Sprache ist eindringlich und die visionäre Kraft der Bilder von nachhaltiger Wirkung – nicht zuletzt nach zwei Weltkriegen. Das Gedicht muß man hören, um seine Bilder zu sehen; in ihnen wetterleuchtet das Feuer unseres Jahrhunderts.

Ein Jahrhundert-Gedicht: „Der Krieg"

„Aufgestanden ist er, welcher lange schlief,
Aufgestanden unten aus Gewölben tief.
In der Dämmrung steht er, groß und unerkannt,
Und den Mond zerdrückt er in der schwarzen Hand.

In den Abendlärm der Städte fällt es weit,
Frost und Schatten einer fremden Dunkelheit,
Und der Märkte runder Wirbel stockt zu Eis.
Es wird still. Sie sehn sich um. Und keiner weiß.

In den Gassen faßt es ihre Schulter leicht.
Eine Frage. Keine Antwort. Ein Gesicht erbleicht.
In der Ferne wimmert ein Geläute dünn
Und die Bärte zittern um ihr spitzes Kinn.

Auf den Bergen hebt er schon zu tanzen an
Und er schreit: Ihr Krieger alle, auf und an.

Und es schallet, wenn das schwarze Haupt er schwenkt,
Drum von tausend Schädeln laute Kette hängt.

Einem Turm gleich tritt er aus die letzte Glut,
Wo der Tag flieht, sind die Ströme schon voll Blut.
Zahllos sind die Leichen schon im Schilf gestreckt,
Von des Todes starken Vögeln weiß bedeckt.

Über runder Mauer blauem Flammenschwall
Steht er, über schwarzer Gassen Waffenschall.
Über Toren, wo die Wächter liegen quer,
Über Brücken, die von Bergen Toter schwer.

In die Nacht er jagt das Feuer querfeldein
Einen roten Hund mit wilder Mäuler Schrein.
Aus dem Dunkel springt der Nächte schwarze Welt,
Von Vulkanen furchtbar ist ihr Rand erhellt.

Und mit tausend roten Zipfelmützen weit
Sind die finstren Ebnen flackend überstreut,
Und was unten auf den Straßen wimmelt hin und her,
Fegt er in die Feuerhaufen, daß die Flamme brenne mehr.

Und die Flammen fressen brennend Wald um Wald,
Gelbe Fledermäuse zackig in das Laub gekrallt.
Seine Stange haut er wie ein Köhlerknecht.
In die Bäume, daß das Feuer brause recht.

Eine große Stadt versank in gelbem Rauch,
Warf sich lautlos in des Abgrunds Bauch.
Aber riesig über glühnden Trümmern steht
Der in wilde Himmel dreimal seine Fackel dreht,

Über sturmzerfetzter Wolken Widerschein,
In des toten Dunkels kalte Wüstenein,
Daß er mit dem Brande weit die Nacht verdorr,
Pech und Feuer träufet unten auf Gomorrh."[1]

Der Berliner Gerichtsreferendar Georg Heym schrieb das Gedicht Anfang des Jahres 1911, also drei Jahre vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs; er hat es mit anderen Gedichten sicherlich in Kurt Hillers seit 1909 bestehendem „Neuem Club" vorgetragen, der sich bezeichnenderweise „Neopathetisches Cabaret" nannte, wo das neue literarische Pathos sich öffentlich manifestierte. Als Heym wenig später tödlich verunglückte, veröffentlichten seine Freunde das Gedicht in dem 1912 erschienenen Sammelband, dem er selbst noch den Titel „Umbra vitae" – Im Schatten des Lebens – geben wollte. Bei Ausbruch des Weltkriegs erschien es erneut im Jahrbuch „Das Neue Pathos"[2], und fast gleichzeitig brachte der damals geachtete Literaturkritiker Anselm Ruest in der Zeitschrift „Das literarische Echo"[3] einen Nachruf auf Heym unter dem Titel: „Ein toter Sänger des Krieges". Heym wird dort zum ersten Mal apostrophiert als prophetisch-visionärer Dichter, wörtlich: Seine „Gesichte (sind) von ebenso außerordentlicher Fülle und Prä-

gnanz, als wären sie wirklich äußere Sinneserfahrung". Ruest bewundert die „beinahe antikisch anmutende Seherkraft" und sagt voraus: man werde den Dichter „wohl (in ferner Zukunft, wenn die Jahre früher oder später vor der Weltgeschichte ein Tropfen sind!) noch unter die unmittelbaren Dichter des heutigen Krieges zählen"[4].

In der Tat: Die literarhistorisch weit vorausgreifende hymnische Einordnung traf zu! Der Literaturkritiker Ruest, der mit seinem eigentlichen Namen Ernst Samuel hieß, emigrierte 1933 nach Frankreich; er erlebte dort den Zweiten Weltkrieg und die Erfüllung der visionären Bilder; mit seiner eigenen Voraussage, daß Heym „in ferner Zukunft" zu den großen Dichtern des „heutigen Krieges" zählen würde, hatte er sich selbst übertroffen[5].

Das Gedicht fand schon unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg Eingang in die großen Anthologien, deren berühmteste die „Menschheitsdämmerung" war; nach dem Zweiten Weltkrieg erschien die zur begehrten Rarität gewordene „Menschheitsdämmerung" in erneuter Auflage, aber das Gedicht war längst durch zahlreiche neue Anthologien und sogar durch Schulbücher zum kanonisierten Gut literarischer Bildungstradition geworden, das jeder die Schule verlassende Abiturient kennt.

In der Oberstufe der Gymnasien zelebriert der Deutschlehrer die in den Seminaren der Universität gelernte Interpretation etwa wie folgt: Das Gedicht wirkt formal und sprachlich ungemein traditionell und konservativ. Die Gliederung in gleichförmige Strophen ist so sorgfältig, daß das Gebilde fast konstruiert erscheint. Die Verse schließen sich zu regelmäßigen Reimpaaren, und ein sechsfüßiges Metrum erinnert gar an den klassizistischen Alexandriner.

„Aufgestanden ist er, welcher lange schlief,
Aufgestanden unten aus Gewölben tief.
In der Dämmrung steht er, groß und unbekannt,
Und den Mond zerdrückt er in der schwarzen Hand."

Die Sprachordnung ist in der Tat von monotoner Einfachheit. Aber mit dieser Feststellung ist nicht viel gewonnen, wenn nicht gleichzeitig die Form des klassizistischen Alexandriners erkannt wird als die poetische Spiegelung jener vom Gründerstil geprägten Fassade, die besonders in Berlin sich spreizte, und mit gleichmütigen Pfeilern und vollbusigen Balkonen die Not verbarg, die sich mehr und mehr ausbreitete auf den Hinterhöfen und in den Kellerwohnungen.

Die klassizistische Rahmung also ist Folie für ein drohendes verfremdend-expressives bzw. expressionistisches Mittel des gezeichneten Bildes: Die Vision des Vernichtungskriegs. Die Großstadtfassaden sind gleichsam die Kulissen für den Totentanz auf der Bühne des Abendlands: mitten im Trubel und Treiben beunruhigt der Schatten einer Zukunft, der nicht mehr zu trauen ist, mitten auf den belebten Straßen bedrückt die Ausweglosigkeit:

„In den Abendlärm der Städte fällt es weit;
Frost und Schatten einer fremden Dunkelheit,
Und der Märkte runder Wirbel stockt zu Eis.
Es wird still. Sie sehn sich um. Und keiner weiß."

„Es" wächst sich aus wie ein Dämon, aber was ist das für ein „es", das so unpersönlich, so sächlich sich nähert und zu wirken beginnt, so sachlich wird und so wirklich? Woher kommt dieses „es", das plötzlich da ist mit einer immer schon geahnten, gewußten und doch nicht geglaubten Wirklichkeit?

„In den Abendlärm der Städte fällt es weit...
In den Gassen faßt es ihre Schulter leicht.
Eine Frage. Keine Antwort. Ein Gesicht erbleicht.
In der Ferne wimmert ein Geläute dünn
Und die Bärte zittern um ihr spitzes Kinn."

„Es" ist kaum spürbar, aber „es" ist da, mit leiser Stimme und leiser Berührung; „es" ist wie ein Wissen, ein Mitwissen, ein Ge-wissen, das sich selbst davonlief und nun überholt wird vom hellen Bewußtsein – in einem Augenblick freilich, da es schon zu spät ist. Das Kirchengeläute der kaiserlichen Gedächtniskirchen klingt nun dünn und hilflos, im zerbombten Turm wimmert eine letzte Glocke über der verstorbenen Hauptstadt.

Der Schluß des Gedichts erinnert an die alttestamentliche Sprache:

„Eine große Stadt versank in gelbem Rauch,
Warf sich lautlos in des Abgrunds Bauch.
Aber riesig über glühenden Trümmern steht
Der in wilde Himmel dreimal seine Fackel dreht,
Über sturmzerfetzter Wolken Widerschein,
In des toten Dunkels kalte Wüstenein
Daß er mit dem Brande weit die Nacht verdorr,
Pech und Feuer träufet unten auf Gomorrh."

Das Gedicht fand früh seine Interpreten und Bewunderer, nicht zuletzt deshalb, weil der Mensch sich immer deutlicher angesprochen hörte. Der Dichter scheint ein prophetischer Visionär, und sein Gedicht reiht sich damit ein in die ehrenvolle Tradition der Propheten; nicht nur den Ersten Weltkrieg scheint er vorausgesehen zu haben, sondern vor allem den mit zerbombten und verbrannten Städten endenden Zweiten Weltkrieg.

Die Jahrhundert-Krankheit: Das „Ende des Welttages"

Das Gedicht aber sollte nicht vorschnell zum Orakel literarisiert werden. Bei aller visionären Kraft des Gedichts sollte man nicht vergessen, daß es weniger prätendierter Prophetismus war als vielmehr Ausdruck jener Heym und seine Zeit beherrschenden Stimmung, die er selbst als „Krankheit" bezeichnet und für die er verzweifelt nach einem „Heilmittel" sucht[6]. Seine wiederholte Klage über den

„brachliegenden Enthousiasmus" geht zu Herzen, aber Unbehagen verursacht die Notiz: „Unsere Krankheit ist, in dem Ende eines Welttages zu leben, in einem Abend, der so stickig ward, daß man den Dunst seiner Fäulnis kaum noch ertragen kann."[7] Mit Schrecken endlich liest man den Satz: „Ich hoffe jetzt wenigstens auf einen Krieg."[8]

Über dem Jahrhundertbeginn lastet eine Stimmung, die alle Hoffnung zu erdrücken scheint, und verschüttet scheinen alle Wege in eine lohnende Zukunft; die Atmosphäre ist gespannt wie vor einem nahenden Gewitter. Aber warum gelüstet es den jungen Mann so ernsthaft nach dem ersten Blitz? Ein anderes Gedicht, entstanden im September 1911, also fast gleichzeitig zum „Kriegs"-Gedicht, gibt vielleicht Aufschluß:

„Wir ersticken, Herr, denn wir sind fett und krank,
Unser Blut rinnet wächsern, und tropft nur blaß.
Herr unser Kopf ist taub, und wie Blasen trüb.
Wir sind geduldig, Herr. Einen Aderlaß.

Einen Windhauch nur in unsre Lungen blas,
Wir sitzen wie in Krankenstuben zur Winterszeit,
Bleich und dumpf, in dem weißen Bett verschneit,
Und der Schweiß klebt uns über den Stirnen naß.

Laß uns Feuer der Kriege, und brennende Länder sehen,
Daß noch einmal unser Herz, wie ein Bogen schnellt,
Wenn der Donner der Schlacht braust über ein weites Feld,
Und der Kanonen Höllengelächter erschallt,

Daß wie Fackeln dir brennen nachts Wald um Wald
Und wenn du schreitest riesig über dem Untergang
Blutroter Tage, dir feurig schallt
Tausend Sterbender Schrein und Lobgesang."[9]

Ist für Heym der Krieg der Vater aller Dinge und der alle Probleme lösende Maschinen-Gott? Wenn Ruest sagt, Heym erkenne „Frieden und Krieg als beständig herrschende, antagonistische Mächte des allgemeinen Lebens"[10], so dürfte das wohl zu heraklitisch gedacht sein und nicht ganz zutreffen; der Krieg ist auch kein Naturereignis, kein Gewitter, das die stickige Atmosphäre reinigt und eine neue Blüte ermöglicht. Welche Bedeutung also hat der Krieg?

Um die Jahrhundertwende häufen sich die Untergangsvisionen: Bei Else Lasker-Schüler und Jakob van Hoddis liest man Gedichte mit dem Titel „Weltende", bei Richard Hülsenbeck heißt ein Gedicht „Untergang" und Ludwig Meidner malt „Apokalyptische Landschaften"; aber das ist nur die eine Seite, die andere wird sichtbar in Ernst Stadlers Gedichtband mit dem Titel „Aufbruch" und in zahlreichen utopischen Essays, Entwürfen und Romanen.

Edward Bellamys utopischer Roman war damals eine überaus beliebte Lektüre; optimistisch klingt schon sein deutscher Titel: „Rückblick aus dem Jahre Zweitausend". Das Jahrhundert erscheint rückblickend zwar als ein wenig freundliches,

aber immerhin friedliches, und an seinem Ende befindet man sich gar in einem vollkommen geordneten und gleichsam paradiesischen Staat. Theodor Hertzka gab seinem utopischen Buch den Titel „Freiland" und Theodor Herzl nannte seinen visionären Roman, in dem das heutige Israel höchst optimistisch geschaut und konstituiert wird: „Altneuland"[11]. Um die Jahrhundertwende also herrschte trotz der bedrückenden Untergangsstimmung durchaus auch ein enthusiastischer Utopismus[12]. Dieser Kontrast aber ist nicht zufällig, ein Kontrast, der nach dem Zweiten Weltkrieg von Kurt Pinthus auf die richtige Formel gebracht wird, in dem er seiner Anthologie, die die Gedichte der ersten beiden Jahrzehnte unseres Jahrhunderts sammelt, den Titel gibt: „Menschheitsdämmerung".

Das Jahrhundert der Kriege und Friedensbewegungen

Eine zwielichtige Dämmerung, fürwahr, keiner vermag so recht zu sagen, ob Abend- oder Morgendämmerung; aber eines sieht man deutlich genug: Das Abendland ist umstellt von Kanonen, deren Rohre bedrohlich aus dem Schatten ragen.

Zwei Frauen sind es, deren Namen zu Marksteinen werden, denn sie stehen am Anfang der großen europäischen Friedensbewegung: Bertha von Suttner, die Sekretärin und Freundin Alfred Nobels und künftige Trägerin des Friedensnobelpreises, hatte schon im Jahre 1888 ihr aufsehenerregendes Buch veröffentlicht: „Die Waffen nieder". Dort demaskiert sie mit weiblicher Ironie den tierischen Ernst des männlichen Heroismus und seiner Geschichte:

„Überhaupt, die Geschichte! Die ist, so wie sie der Jugend gelehrt wird, die Hauptquelle der Kriegsbewunderung. Da prägt sich schon dem Kindersinne ein, daß der Herr der Heerscharen unaufhörlich Schlachten anordnet: daß diese sozusagen das Vehikel sind, auf welchem die Völkergeschicke durch die Zeiten fortrollen; daß sie die Erfüllung eines unausweichlichen Naturgesetzes sind und von Zeit zu Zeit immer kommen müssen wie Meeresstürme und Erdbeben; daß wohl Schrecken und Greuel damit verbunden sind, letztere aber voll aufgewogen werden: für die Gesamtheit durch die Wichtigkeit der Resultate, für den einzelnen durch den dabei zu erreichenden Ruhmesglanz oder doch durch das Bewußtsein der erhabensten Pflichterfüllung. Gibt es denn einen schöneren Tod als den auf dem Felde der Ehre – eine edlere Unsterblichkeit als die des Helden? Das alles geht klar und einhellig aus allen Lehr- und Lesebüchern „für den Schulgebrauch" hervor, wo nebst der eigentlichen Geschichte, die nur als eine lange Kette von Kriegsereignissen dargestellt wird, auch die verschiedenen Erzählungen und Gedichte immer nur von heldenmütigen Waffentaten zu berichten wissen. Das gehört so zum patriotischen Erziehungssystem. Da aus jedem Schüler ein Vaterlandsverteidiger herangebildet werden soll, so muß doch schon des Kindes Begeisterung für diese seine erste Bürgerpflicht geweckt werden; man muß seinen Geist abhärten gegen den natürlichen Abscheu, den die Schrecken des Krieges hervorrufen könnten, indem man von den furchtbarsten Blutbädern und Metzeleien wie von etwas ganz Gewöhnlichem, Notwendigem so unbefangen als möglich erzählt, dabei nur allein Nachdruck auf die ideale Seite dieses alten Völkerbrauches legend – und auf diese Art gelingt es, ein kampfmutiges und kriegslustiges Geschlecht zu bilden.

Die Mädchen – welche zwar nicht ins Feld ziehen sollen – werden aus denselben Büchern

unterrichtet, die auf die Soldatenzüchtung der Knaben angelegt sind, und so entsteht bei der weiblichen Jugend dieselbe Auffassung, die sich in Neid, nicht mittun zu dürfen, und in Bewunderung für den Militärstand auflöst. Was uns zarten Jungfräulein, die wir doch in allem übrigen zu Sanftmut und Milde ermahnt werden, für Schauderbilder aus allen Schlachten der Erde, von den biblischen und makedonischen und punischen bis zu den dreißigjährigen und napoleonischen Kriegen vorgeführt werden, wie wir da die Städte brennen und die Einwohner „über die Klinge springen" und die Besiegten schinden sehen – das ist ein wahres Vergnügen. ...Natürlich wird durch diese Aufhäufung und Wiederholung der Greuel das Verständnis, daß es Greuel sind, abgestumpft; alles, was in die Rubrik Krieg gehört, wird nicht mehr vom Standpunkte der Menschlichkeit betrachtet – und erhält eine ganz besondere, mystisch-historisch-politische Weihe. Es *muß* sein – es ist die Quelle der höchsten Würden und Ehren –, das sehen die Mädchen ganz gut ein: haben sie doch die kriegsverherrlichenden Gedichte und Tiraden auch auswendig lernen müssen."[13]

Als die Schwedin Ellen Key genau zur Jahrhundertwende ihr Buch „Das Jahrhundert des Kindes" erscheinen läßt, malt sie mit wenigen Sätzen in der Einleitung ein erschreckendes Bild:

„Die Ereignisse um die Jahrhundertwende veranlaßten eine Zeichnung des neuen Jahrhunderts als eines nackten Kindleins, das sich zur Erde hinabsenkt – aber sich erschrocken zurückzieht bei dem Anblick des mit Waffen gespickten Balles, auf dem für die neue Zeit nicht ein Zoll breit Boden frei ist, den Fuß darauf zu setzen!"[14]

Heyms „Kriegs"-Gedicht gewinnt in diesem historischen Zusammenhang seine exzeptionelle und expressive Bedeutung. Der Rahmen scheint brüchig, und widersprüchlich ist auch das Bild. Zwischen Untergangsstimmung und Aufbruchshoffnung laviert eine nüchterne Friedensbewegung; unüberhörbar ist der halb ironische, halb desparate Unterton. Auf der Folie der Dekadenz des Fin de siècle entfaltet sich zwar ein literarischer Glaube an eine befreite Zukunft, aber an diesem dissonanten Widerspruch zwischen Untergangsmasochismus und Regenerationsnostalgie kränkelt auch die Bewegung des Friedens. Diese Krankheit ist bezeichnend für die Epoche der Wilhelminischen Ära, deren klassizistische Fassade geradezu dazu herausforderte, dem bildungsphilisträsen Nationalstolz seinen Krieg und seinen Untergang zu wünschen, auf daß der Weg frei würde für die von der jungen Generation verkündete neue Kultur.

Die junge Generation aber, so scheint es, hat sich übernommen; in die stürmische Hoffnung mischt sich der resignative Ton der Verzweiflung, und der ohnmächtige Trotz bäumt sich auf gegen die autoritären Väter und wünscht ihnen – komme danach was da wolle – den großen abendländischen Krieg.

Heyms Gedicht: Ein Denk-Mal des Jahrhunderts

Frage endlich: Wer kannte das vor dem Krieg ein einziges Mal im Rahmen eines kleinen Bandes erschienene und kurz nach Kriegsausbruch noch einmal in einer Literaturzeitschrift erschienene Gedicht? Antwort: Georg Heym, der avantgardistische Großstadtdichter, war lediglich bekannt in kleinen exklusiven Kreisen des

avantgardistischen Großstadt-Bildungsbürgertums. Heym hat seine Gedichte zwar im Berliner „Neuen Club" vorgetragen; sie wurden wie die Verse von Jakob van Hoddis und Ernst Blass von der Berliner Presse teils mit Zurückhaltung aufgenommen und teils mit offener Kritik bedacht, aber sie riefen weder die Familien- noch Landesväter bzw. ihre Stellvertreter, die Lehrer und Kultusbehörden, auf den Plan. Gewiß: die Gedichte wurden schmerzlich empfunden als Kontrafakturen gegen die Tradition der gewohnten klassisch-romantischen Gefühlslyrik und gegen die Konvention epigonal-ästhetizistischer Volkslyrik, gegen die stolzen Schätze des Bürgers im jungen kaiserlichen Deutschland, aber sie griffen seinen empfindlichsten Nerv nicht an, sie schonten sein junggeborenes großdeutsches Bewußtsein, und sie waren letzthin doch nur Poesie, geschrieben von Poeten für Poeten, Clubpoesie, Cabaretpoesie, Asphaltpoesie aus der Retorte für das Intelligenzlergetto in Berlin.

Die Frage liegt nahe, ob es nicht gerade die kunstvolle literarästhetische Form war, die das poetisch monumentale Gedicht zugleich mumifizierte, zum literarischen Denkmal erhob und dadurch zum interpretatorisch handhabbaren Objekt machte, wodurch es auch anthologisiert, kanonisiert und schließlich lehrplanfähig wurde, aufgehoben im poetischen Schatzkästlein der schulischen Pflichtlektüre.

Heyms „Kriegs"-Gedicht fristet unter Glas ein museales Dasein; das ist ebenso bezeichnend wie beschämend, denn das Gedicht ist bestürzend modern; es scheint nicht nur die Vision des Ersten und des Zweiten, sondern des Dritten Weltkriegs zu sein, es beschwört mit grellen Brandfarben die Möglichkeiten und die Stimmung unseres Jahrhunderts. Ein Jahrhundert-Gedicht also, gleichsam ein Mahnmal vergangener und zukünftiger Katastrophen, ein magischer Spiegel der Feuermeere und der Trümmerlandschaften, der Schuttwüsten und der Massengräber, ein Mahnmal aber auch verzweifelnder Angst und ohnmächtigen Zorns einer jungen Generation, die keinen Weg mehr weiß als den martialischen Selbstmord; sie stürzt sich mit einem Salto mortale in den Abgrund der Zukunft und hat für den zurückbleibenden Menschen nur mehr den hohnlachenden Wunsch, daß das in Erfüllung gehe, was sie sich selbst bereitet: die Apokalypse.

Der große Krieg brach wenige Jahre später aus. Bertha von Suttner war acht Wochen zuvor in Wien gestorben, Ellen Key überlebte ihn um zwölf Jahre und sah von Stockholm aus seinem Morden mit Schrecken zu. Während des Krieges aber fielen namhafte Vertreter von Georg Heyms Dichter- und Malergeneration: Ernst Stadler, Alfred Lichtenstein, August Stramm, Franz Marc, August Macke und viele andere; es fielen ferner die Führer der deutschen und europäischen Jugendbewegung des Wandervogels, etwa Hans Breuer, der Schöpfer des allberühmten Liederbuchs mit dem Tramp-Titel „Der Zupfgeigenhansl" und mit ihm dreizehntausend singende Wandervögel; es fielen zwei Millionen junge Männer in Ost und West. Die neue Generation war noch nicht herangewachsen, da brach nach zwanzig Jahren der Zweite Weltkrieg aus und es fielen – aber zählen wir sie lieber

nicht mehr auf, sondern werfen einen kurzen Rückblick auf das in Trümmern liegende Europa.

Ist Heyms „Kriegs"-Gedicht etwa wirklich der visionäre Spiegel des Dritten Weltkriegs? Eine fatale Frage – und man zögert ein wenig mit der Antwort. Heyms „Kriegs"-Gedicht ist vielmehr das erschütternde Dokument einer verzweifelnden Friedensbewegung. Vor zwei Weltkriegen entstanden, bezeugt es, daß die Verzweiflung nicht heraushilft aus dem Dilemma und daß die Beschwörung der Dämonen sie eher herbeilockt als in ihre Grenzen bannt. Das Gedicht ist als makabres Beispiel ein an sich selbst statuiertes Exempel, als solches aber auch ein Gleichnis der vergeblichen Selbstopferung in einem mit eigener Hand gelegten Feuer. Dennoch: es ist Fanal und Appell an die jungen Generationen aller Völker, ein Aufruf an die junge und gesunde Vernunft, daß es den Alten weder physisch behagt noch moralisch gut tut, wenn den Jungen die Hände frieren. Die Väter sind ebenso besorgt und machtlos wie ihre Söhne, und es ist für beide am besten, wenn das Gedicht mit seinen schrecklichen Bildern sie klüglich und bewußt zu denken und zu handeln zwingt; es ist mit Versen und Bildern nicht viel zu gewinnen, aber es ist der poetischen Sprache Genüge getan, wenn das Gedicht mit seinen Schrecken der Abschreckung seine Hörer nachdenken läßt über die der damaligen Generation mangelnde Alternative.

Der Dichter Georg Heym verdient zu Recht, daß sein „Kriegs"-Gedicht ihn zum exemplarischen Fall des Jahrhunderts stempelt; als literarisches und historisches Beispiel ist es gewichtig genug, um es erneut zu entdecken und zu erwecken aus dem musealen Schlaf der Anthologien. In seinem Spiegel wird mit beängstigender Deutlichkeit vorgeführt, daß eine vorschnell verzweifelnde Friedens-Bewegung um so leichter überholt wird von einer zweifelhaften Friedens-Politik.

ANMERKUNGEN

[1] G. Heym, Gesamtausgabe, hrsg. v. K. L. Schneider, Bd. 1 (1946) 346f.

[2] Das Neue Pathos (1914/15) 14f.

[3] Das literarische Echo 17 (1914/15) 391–396.

[4] G. Heym, Dichtungen und Schriften, Bd. 6: Dokumente zu seinem Leben und Werk, hrsg. v. K. L. Schneider, G. Burckhardt (München 1968) 127, 130.

[5] Anselm Ruest hatte Theologie, Philosophie und Philologie studiert, in Würzburg promoviert und wirkte als philosophischer Schriftsteller und Kritiker in Berlin; er starb am 18. 11. 1943 in Carpentras (Vaucluse).

[6] Heym, Dichtungen und Schriften, Bd. 3, 164. [7] Ebd., Bd. 1, 354f.

[8] Ebd. 164f.; dazu K. L. Schneider, Barrikaden. Welch ein Wort. Zum Revolutionsmotiv bei Georg Heym, in: Zerbrochene Formen. Wort und Bild im Expressionismus (Hamburg 1967) 63–85.

[9] Heym, Dichtungen und Schriften, Bd. 1, 354. [10] Ebd., Bd. 6, 129.

[11] E. Bellamy, Looking Backwards (1888); Th. Hertzka, Freiland (1890); Th. Herzl, Altneuland (1902).

[12] G. Wunberg, Utopie und fin de siècle. Zur deutschen Literaturkritik der Jahrhundertwende, in: DVS 43 (1969) 685–706.

[13] B. v. Suttner, Die Waffen nieder (1888), in: Ausgewählte Texte, hrsg. v. K. Mannhardt u. W. Schwammborn (Köln 1978) 127f.

[14] E. Key, Barnets århundrade (1900); dt.: Das Jahrhundert des Kindes (1902, [36]1926).

Hubert Windisch

Prophetische Moral

Moraltheologische Anmerkungen zu lehramtlichen Aussagen über Empfängnisverhütung

Als am 25. Juli 1968 Papst Paul VI. die Enzyklika „Humanae vitae" veröffentlichte, brach ein Sturm der Entrüstung los. Als Papst Johannes Paul II. am 22. November 1981 sein Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio" bekanntgab, fand es in der Öffentlichkeit kaum Beachtung. Sicher mögen die damaligen Ereignisse in Polen etwas von diesem Schreiben abgelenkt haben, sicher mag der Umfang des Schreibens manchen von einer eingehenderen Lektüre abgeschreckt haben, es ist dennoch nicht zu übersehen, daß „die relativ ruhige, aber auch ziemlich teilnahmslose Aufnahme des päpstlichen Schreibens in der hiesigen Öffentlichkeit"[1] auf ein gegenüber 1968 stark verändertes kirchliches Klima schließen läßt. 13 Jahre liegen zwischen „Humanae vitae" und „Familiaris consortio". Der gefühlsmäßige Stimmungswechsel bei den Gläubigen gibt Anlaß zur Sorge. Denn es scheint, als sei der Zug für die kirchliche Ehemoral, was die Fragen der Empfängnisverhütung betrifft, abgefahren.

Das wäre schade, da die Kirche gerade auf diesem Gebiet sehr viel zu sagen hat, wenn man nur die lehramtlichen Aussagen differenziert zu betrachten und sie auch pastoral verantwortlich zu den Menschen zu bringen weiß. Allerdings hat die Kirche nicht alles zum Problem der Empfängnisverhütung zu sagen. Erst im Gefüge von kirchlichem Lehramt, humanwissenschaftlichem Sachverstand und persönlichem Gewissen der Ehepartner sind Fragen der Empfängnisverhütung, der Geburtenregelung und verantworteter Elternschaft richtig zu beantworten.

Aussagen des Lehramts

Erfreulicherweise betont das *Zweite Vatikanische Konzil* (Gaudium et spes, Nr. 49) die Würde der eigentümlichen menschlichen Liebe von Mann und Frau, die sich in der Ehe in leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten zu gestalten sucht. „Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde." Dabei wird vor allem auf die *Humanität* dieser (Geschlechts-)Akte hingewiesen. „Sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten

gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen." Eheliche Liebe erscheint somit als ein eigener ehelicher Wert mit einer ihm eigenen sittlichen Würde.

In Nr. 50 von „Gaudium et spes" wird allerdings auf die Fruchtbarkeit als einen Wesenszug ehelicher Akte verwiesen. „Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet." Ein Wesensinhalt ehelicher (Geschlechts-)Akte ist demnach die Weitergabe des menschlichen Lebens. Und diese Weitergabe ist als ein Mitwirken an der Schöpferliebe Gottes zu verstehen. Diese Mitwirkung wiederum kann aber nur in (menschlicher und christlicher) *Mitverantwortung* geleistet werden. Mitwirkung an der Weitergabe menschlichen Lebens als Mitverantwortung geschieht allerdings nicht in Willkür, sondern im Suchen eines umfassenden Urteils, das das Wohl der Eheleute, das Wohl der (geborenen oder zu erwartenden) Kinder und das gesamte geistig-materielle Umfeld der Zeit in die Gewissensentscheidung hineinnimmt. Dabei hat das Gewissen der Eheleute seinerseits sich auszurichten am göttlichen Gesetz, das durch das Lehramt der Kirche im Licht des Evangeliums authentisch ausgelegt wird. Gläubige Eltern sollen demnach „in hochherziger menschlicher und christlicher Verantwortlichkeit Kindern das Leben schenken".

Aus dieser Grundeinstellung leitet das Konzil in Nr. 51 die Möglichkeit eines Ausgleichs (Konflikts!) zwischen ehelicher Liebe und verantwortlicher Weitergabe menschlichen Lebens ab: „Das Konzil weiß, daß die Gatten in ihrem Bemühen, das Eheleben harmonisch zu gestalten, oft durch mancherlei Lebensbedingungen der heutigen Zeit eingeengt sind und sich in einer Lage befinden, in der die Zahl der Kinder – mindestens zeitweise – nicht vermehrt werden kann und der Vollzug treuer Liebe und die volle Lebensgemeinschaft nur schwer gewahrt werden können." Es wird also eine grundsätzliche Konfliktmöglichkeit zwischen ehelicher Liebe und ehelicher Weitergabe menschlichen Lebens, zwischen Geschlechtsverkehr und Zeugung eines Kindes zugegeben. Die sittliche Qualität der Handlungsweise, die nun (im Sinn verantworteter Elternschaft und d. h. im Sinn von Geburtenregelung) den Ausgleich dieses Konflikts schaffen soll, hängt aber „nicht allein von der guten Absicht und Bewertung der Motive ab, sondern auch von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben und die sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren". Diese letzte Aussage wird in „Humanae vitae" aufgegriffen und von Papst Paul VI. inhaltlich auf eine als problematisch empfundene Weise ausgedeutet.

Auch *„Humanae vitae"* erkennt die grundsätzliche Erlaubtheit verantworteter Elternschaft an. „Humanae vitae" behält dabei die Gesamtschau des Menschen bezüglich der ehelichen Akte bei (Nr. 7) und sieht das Problem verantworteter Elternschaft dankenswerterweise im biologisch-psychologischen, im wirtschaftlich-sozialen, im gesundheitlichen und im sittlich-religiösen Horizont (Nr. 10). Problematisch dagegen scheint die Aussage in Nr. 11 zu sein, „daß jeder eheliche

Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß", obwohl, wie die Erfahrung lehrt, tatsächlich nicht aus jedem ehelichen Verkehr neues Leben hervorgeht. Daraus wird nun in der Enzyklika eine von Gott gewollte Untrennbarkeit von liebender Vereinigung und Fortpflanzung gefolgert (Nr. 12f.), und in Nr. 14 wird daraus auf unerlaubte Mittel der Geburtenregelung geschlossen. Als solche gelten Abtreibung, Sterilisierung und die künstlichen Methoden bzw. Mittel der Empfängnisverhütung (*Kontrazeption*); denn der Gebrauch dieser Mittel würde seiner Natur nach die sittliche Ordnung verletzen. Abgesehen davon, daß Abtreibung, Sterilisierung und Kontrazeption nicht in einem Atemzug behandelt werden dürfen, behauptet die Enzyklika, Kontrazeption sei deshalb abzulehnen, weil durch sie die ehelichen Akte absichtlich unfruchtbar gemacht würden. Jede Handlung aber ist nach der Enzyklika verwerflich, „die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel" (Nr. 14). Eine derartige Handlung ist daher *sittlich verwerflich* (böse), und man darf nichts Böses tun, auch nicht um eines guten Zwecks willen. Für „Humanae vitae" bleibt somit als einzig erlaubte Methode der Geburtenregelung die sogenannte natürliche Methode, d. h. die Beachtung der unfruchtbaren Tage im Monatszyklus der Frau (Zeitrhythmus; Nr. 16).

Die *deutschen Bischöfe* reagierten mit der *„Königsteiner Erklärung"* vom 30. August 1968, in der sie die als hart empfundenen Äußerungen von „Humanae vitae" auf die konkrete Situation der Ehepartner und auf eine rechte Gewissenssicht hin gedeutet aufzufangen versuchten. An einige Kernsätze sei erinnert:

„11. Wir wiederholen aus der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit: ‚Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben. Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren; zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen' (DH 14). Da der Papst nach langer Prüfung der entstandenen Fragen gesprochen hat, steht jeder Katholik, selbst wenn er sich bisher eine andere Auffassung gebildet hatte, vor der Forderung, diese Lehre anzunehmen... 12. Auf der anderen Seite wissen wir, daß viele der Meinung sind, sie könnten die Aussage der Enzyklika über die Methoden der Geburtenregelung nicht annehmen. Sie sind überzeugt, daß hier jener Ausnahmefall vorliegt, von dem wir in unserem vorjährigen Lehrschreiben gesprochen haben... Wer glaubt, so denken zu müssen, muß sich gewissenhaft prüfen, ob er – frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei – vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann... 13. Dabei darf keineswegs die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts für die sittliche Ordnung des Ehelebens bestritten werden... Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. GS 51) ist daran festzuhalten, daß die Frage, ob und unter welchen Umständen eine Geburtenregelung zulässig ist, nicht der Willkür der Ehepartner überlassen werden kann. Die Antwort darauf muß von ihnen in gewissenhafter Prüfung nach objektiven Normen und Kriterien gesucht und gefunden werden. Der konkrete Weg einer verantwortlichen Elternschaft darf weder die Würde der menschlichen Person verletzen noch die Ehe als Gemeinschaft fruchtbarer Liebe gefährden."[2]

Gleicherweise ausgewogen liest sich zu diesen Fragen der Beschluß der *Gemeinsamen Synode* der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Christlich gelebte Ehe und Familie" vom 9. Mai 1975. Die für unsere Fragestellung bedeutenden Passagen dieses Textes heißen:

„2.2.2. Liebe drängt danach, sich zu verschenken. Die lebenschenkende Fruchtbarkeit entspricht dem inneren Wesen ehelicher Liebe... Gerade in unserer Zeit kann der Wille zum Kind ein Bekenntnis des Glaubens zu dem Gott sein, der uns nahe ist und unserem Leben in Christus Sinn gibt. 2.2.2.1. Besondere Aufmerksamkeit erfordert die Familienplanung. Sie hat existentielle Bedeutung für den ehelichen Alltag und die Lebensfähigkeit der Familie. Familienplanung in einem christlichen Verständnis hat nicht nur den Aspekt der Beschränkung der Kinderzahl... 2.2.2.2. Die Entscheidung über die Zahl der Kinder und den Zeitabstand der Geburten darf nicht von egoistischen Motiven bestimmt sein... 2.2.2.3. Das Urteil über die Methode der Empfängnisregelung, das in die Entscheidung der Ehegatten gehört, darf nicht willkürlich gefällt werden, sondern muß in die gewissenhafte Prüfung die objektiven Normen miteinbeziehen, die das Lehramt der Kirche vorlegt. Die angewandte Methode darf dabei keinen der beiden Partner seelisch verletzen oder in seiner Liebesfähigkeit beeinträchtigen (GS 51,3)."

Als sich nun im Herbst 1980 die *Bischofssynode* in Rom ausschließlich der Problematik von Ehe und Familie widmete, „haben die Synodenväter offen die Gültigkeit und die sichere Wahrheit der in der Enzklika ‚Humanae vitae' enthaltenen prophetischen Botschaft erneuert", wie Papst Johannes Paul II. in Nr. 8 seiner Schlußansprache betonte. Zum ersten Mal taucht in diesem Zusammenhang die Sicht einer gewissen „Stufenhaftigkeit" in der (ehelichen) Verwirklichung des Planes Gottes auf. Das pastorale „Gesetz der Gradualität" darf aber nach Papst Johannes Paul II. nicht mit einer „Gradualität des Gesetzes" gleichgesetzt werden, „als wenn es wirkliche Abstufungen und verschiedene Weisen der Vorschrift im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Menschen und Situation verschieden"[3].

Dieser Sicht bleibt Papst *Johannes Paul II.* in seinem Apostolischen Schreiben *„Familiaris consortio"* treu, wenn er in Nr. 28–35 über die Weitergabe des Lebens spricht. Denn einerseits hat er sich ganz „Humanae vitae" und ihrer Argumentation verschrieben (Nr. 32), andererseits weiß er aber auch sehr wohl um die konkrete Not vieler Eheleute, wenn er gemäß dem „Gesetz der Gradualität" den (ehelichen) Menschen als ein geschichtliches Wesen beschreibt und die eheliche Sittlichkeit als eine Sittlichkeit des Weges aufzeigt (Nr. 34).

Die fundamentale Bedeutung dieses neuen päpstlichen Schreibens ist unbestreitbar. „Es gibt deutlicher Aufschluß über die Grundkonzeption gegenwärtiger Ehe- und Familienpastoral der Kirche als jedes andere, dem Rang oder dem Inhalt nach vergleichbare päpstliche oder bischöfliche Dokument aus der jüngeren Zeit."[4] Dennoch bleibt nach der Lektüre des Abschnitts „Die Weitergabe des Lebens" (Nr. 28–35) ein Gefühl des Ungenügens, das seit 1968 bekannt ist und jetzt von neuem Nahrung fand. Diesem Gefühl des Ungenügens moraltheologisch (und d. h. glaubens-vernünftig) etwas nachzuspüren, ist das Anliegen der folgenden Anmerkungen zu lehramtlichen Aussagen über Empfängnisverhütung.

Gibt es moralische Unterschiede zwischen Kontrazeption und Zeitwahl?

Kardinal Joseph Ratzinger hat auf äußerst scharfsinnige Weise im Anschluß an die römische Bischofssynode auf verzerrende Presseberichte reagiert. In seinem „Brief an die Priester, Diakone und an alle im pastoralen Dienst Stehenden" hat er einige Dinge zum äußeren Verlauf der Bischofssynode, vor allem aber inhaltliche Aussagen der Bischofssynode richtiggestellt. In der Abfolge seiner Klarstellungen kommt er auch auf den ethischen Kern der Empfängnisverhütung zu sprechen. Und er bringt die gesamte Problematik bezüglich natürlicher (Zeitrhythmus) oder künstlicher (Kontrazeption) Geburtenregelung mit einer einzigen Frage zum Ausdruck (S. 22): „Worin besteht demnach der anthropologische und damit der moralische Unterschied zwischen Kontrazeption und Zeitrhythmus?" Kürzer, prägnanter und scharfsinniger kann das gesamte Empfängnisverhütungsproblem nicht erfragt werden.

Kürzer, prägnanter und scharfsinniger kann aber auch die (moraltheologische) Schwäche lehramtlicher Argumentation bezüglich dieser Fragestellung nicht zum Ausdruck gebracht werden. Daher sei die Frage noch einmal mit Akzentsetzung wiederholt: „Worin besteht demnach *der anthropologische und damit der moralische* Unterschied zwischen Kontrazeption und Zeitrhythmus?" In dieser (moraltheologisch) kurzschlüssigen Gleichsetzung liegt die gesamte Schwierigkeit lehramtlicher Aussagen zum Problem der Empfängnisverhütung. Nur *ein* Wort fehlt in dieser Frage, und die Argumentation wäre für schlüssige (pastorale) Wege offen, und das Lehramt könnte wieder ankoppeln an den Zug gelebter Ehemoral. Die Frage sei deshalb mit diesem einen Zusatzwort noch einmal gestellt: „Worin besteht demnach der anthropologische und damit der moralisch *bedeutsame* Unterschied zwischen Kontrazeption und Zeitrhythmus?"

Was möchte das Einfügen dieses einen Wortes aussagen? Es soll andeuten, daß anthropologische Gegebenheiten in sich betrachtet noch nicht mit Sittlichkeit gleichgesetzt werden dürfen. Gerade diese Gleichsetzungs-Denkweise scheint aber lehramtliche Aussagen zum Problem der Empfängnisverhütung zu belasten. Natürlich sind anthropologische Gegebenheiten für die sittliche Entscheidung der Ehepartner *von Bedeutung;* sie sind gleichsam Material für diese Entscheidung, sie reichen also in den Raum der sittlichen Entscheidung hinein. Sie sind für die eheliche Moral bedeutsam, sie sind demnach *moralisch bedeutsam,* ohne selbst schon die Fülle einer sittlichen Entscheidung ausmachen zu können.

Bevor nun im Sinn dieser Unterscheidung eine Antwort versucht wird, seien noch kurz einige *Vorbemerkungen* gemacht. Es sei zunächst die grundsätzliche Erlaubtheit verantworteter Elternschaft betont. Alle Dokumente seit dem Konzil sprechen davon, daß eine (menschlich und christlich) verantwortete Elternschaft grundsätzlich erlaubt ist. Wer aber verantwortete Elternschaft sagt, kann nicht anders als *Geburtenregelung aus berechtigten Gründen* dafür sagen.

Ferner sei auf den sittlich-qualitativen Unterschied zwischen Abtreibung, abtreibungswirksamen Mitteln und Empfängnisverhütung hingewiesen. Durch Abtreibung und abtreibungswirksame Mittel wird bereits vorhandenes, schon empfangenes Leben beseitigt, getötet. Durch empfängnisverhütende Methoden bzw. Mittel wird die Empfängnis, das Entstehen neuen Lebens verhütet, verhindert. Wer diese beiden Argumentationsebenen auf einer Ebene behandelt, argumentiert nicht richtig. Wer beide Ebenen in einen Topf wirft, riskiert, daß die Eheleute mit der Ablehnung der kirchlichen Vorschriften auch den sittlich-qualitativen Unterschied zwischen abtreibungswirksamen und empfängnisverhütenden Methoden bzw. Mitteln ablehnen. Viele katholische Frauen nehmen heute bereits die (möglicherweise) abtreibungswirksame Spirale als empfängnisverhütendes Mittel.

Als letzte Vorbemerkung sei darauf hingewiesen, daß die folgenden Anmerkungen nur für den Bereich des ehelichen Zueinanders von Mann und Frau gelten. Voreheliche geschlechtliche Beziehungen bleiben demnach außer Betracht.

Worum geht es bei (menschlich und christlich) verantworteter Elternschaft? Es geht um Geburtenregelung aus berechtigten Gründen. Will man einmal die Praxis totaler Enthaltsamkeit als Sonderfall außer acht lassen, dann kann es bei Geburtenregelung aus berechtigten Gründen nur um den Akt des ehelichen Geschlechtsverkehrs bei gleichzeitiger (biologischer) Unfruchtbarhaltung ein und desselben Aktes gehen. Es geht also darum, daß der Akt ehelich-körperlicher Liebe gesetzt wird und er dabei gleichzeitig (biologisch) unfruchtbar bleibt. Sollten diese Denkschritte logisch sein, dann bleibt folgende Passage aus „Familiaris consortio" unverständlich:

„Ausgehend von dieser ‚ganzheitlichen Sicht des Menschen und seiner Berufung, seiner natürlichen und irdischen wie auch seiner übernatürlichen und ewigen Berufung', hat Paul VI. betont, daß die Lehre der Kirche ‚beruht auf der untrennbaren Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, die von Gott gewollt ist und die der Mensch nicht eigenmächtig aufheben kann, nämlich die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung', und er stellt schlußfolgernd fest, daß jede Handlung als in sich unerlaubt auszuschließen ist, ‚die sich entweder in Voraussicht oder während des Vollzuges des ehelichen Aktes oder beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen die Verhinderung der Fortpflanzung zum Ziel oder Mittel zum Ziel setzt'. Wenn die Ehegatten durch Empfängnisverhütung diese beiden Sinngehalte, die der Schöpfergott dem Wesen von Mann und Frau und der Dynamik ihrer sexuellen Vereinigung eingeschrieben hat, auseinanderreißen, liefern sie den Plan Gottes ihrer Willkür aus; sie ‚manipulieren' und erniedrigen die menschliche Sexualität – und damit sich und den Ehepartner –, weil sie ihr den Charakter der *Ganz*hingabe nehmen. Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken. So kommt zur aktiven Zurückweisung der Offenheit für das Leben auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit ehelicher Liebe, die ja zur Hingabe in personaler Ganzheit berufen ist. Wenn dagegen die Ehegatten durch die Zeitwahl den untrennbaren Zusammenhang von Begegnung und Zeugung in der menschlichen Sexualität respektieren, stellen sie sich unter Gottes Plan und vollziehen die Sexualität in ihrer ursprünglichen Dynamik der Ganzhingabe, ohne Manipulationen und Verfälschungen" (Nr. 32).

Dieser Abschnitt ist deshalb unverständlich, weil doch der Ausgleich (Konflikt) zwischen ehelich-körperlicher Liebe und verantwortlicher Weitergabe menschlichen Lebens im gesetzten Fall einer Geburtenregelung aus berechtigten Gründen nur durch den Verzicht auf die Weitergabe des Lebens geleistet (gelöst) werden kann, also nur durch Trennung von Fortpflanzung und Liebe. Auch bei der sogenannten natürlichen Methode (Zeitrhythmus) wird diese Trennung vollzogen, ja die Verfeinerung dieser Methode zielt gerade auf eine immer vollkommenere Trennung von ehelichem Geschlechtsverkehr und Fortpflanzung ab. Außerdem überformen die Ehepartner mit der vom kirchlichen Lehramt erlaubten Zeitwahlmethode ihre (biologische) Natur durch ihre (vernünftige) Natur. Das heißt, auch die sogenannte natürliche Methode bleibt eine zutiefst *kulturelle empfängnisverhütende* Methode! Daher scheint die lehramtliche Argumentation an dieser Stelle nicht schlüssig zu sein. Auch wer die wenigen fruchtbaren Tage im Zyklus der Frau genau festzustellen und zu beachten weiß, manipuliert die sexuellen Sinngehalte des Schöpfergottes im Sinn von Empfängnisverhütung. *Wer daher im Sinn der „natürlichen" Geburtenregelung sein eheliches Geschlechtsleben gestaltet, betreibt Empfängnisverhütung.* Steht aber einmal der Zeitrhythmus als eine empfängnisverhütende Methode fest, dann ist die Frage der Empfängnisverhütung primär eine Frage nach den berechtigten Gründen für eine verantwortete Elternschaft, eine Frage also nach der Absicht und den Motiven der Ehepartner; erst sekundär stellt sich diese Frage als eine Frage nach der Wahl der empfängnisverhütenden Methoden bzw. Mittel selbst.

Damit ist eine weitere Frage angeschnitten: Was eigentlich macht den Akt ehelich-körperlicher Liebe im Sinn der Geburtenregelung aus berechtigten Gründen zum *sittlichen* Akt? Es muß für die Sittlichkeit eines ehelichen Geschlechtsverkehrs im Sinn der berechtigten Geburtenregelung ein Ziel geben: *die Absicht.* Es muß einen Weg zu diesem Ziel geben: *das Mittel bzw. die Methode.* Und dieser Weg muß ein für die Ehepartner möglicher Weg sein: er muß in ihren *situativen Umständen* gangbar sein. Keines dieser drei Elemente ist für sich genommen schon Sittlichkeit. Erst das Zusammenklingen der drei Elemente im vereinigenden Gewissensurteil der beiden Ehepartner schafft Sittlichkeit. Für sich genommen ist jedes dieser drei Elemente noch vor-sittlich, oder anders gesagt: moralisch bedeutsam.

Selbstverständlich ist das Mittel bzw. die Methode (Kontrazeption oder Zeitrhythmus) moralisch bedeutsam. Und es gibt moralisch bedeutsame Unterschiede zwischen Kontrazeption und Zeitrhythmus. Die Kirche tut auch gut daran, auf diese Unterschiede hinzuweisen. Diese Unterschiede liegen aber auf *einer* Ebene, sie sind also innerhalb der Empfängnisverhütung selbst anzusiedeln. Das heißt, diese Unterschiede liegen in den für das Ehepaar insgesamt und für den einzelnen Ehepartner als Gesamtperson gesehenen guten oder schlechten Folgen der empfängnisverhütenden Methoden bzw. Mittel. Das Abwägen dieser Folgen (als dem

Sichentscheiden für eine Methode bzw. ein Mittel) ist aber nicht isoliert von den anderen beiden Sittlichkeitselementen zu betrachten.

Da es also keine moralischen Unterschiede zwischen Kontrazeption und Zeitrhythmus mehr geben kann, bekommt die Wahl der Methode bzw. des Mittels erst im Zusammenspiel mit den übrigen beiden Sittlichkeitselementen (Absicht und Situation) ihre moralische Wertung. In sich betrachtet ist ein empfängnisverhütendes Mittel (bzw. Methode) noch vor-sittlich. „Die Pille nehmen", als isolierter Akt gesehen, darf daher nicht zu sittlicher Qualifizierung führen. Es kann ein Ehepaar aus höchst egoistischen Motiven die „natürliche" Methode praktizieren und dadurch sittlich böse sein, und es kann ein Ehepaar die „Pille" nehmen und trotzdem sittlich gut sein!

Aus dem bisher Gesagten darf geschlossen werden, daß es einen wirklichen Konflikt zwischen Zeugung menschlichen Lebens und körperlicher Liebe im ehelichen Akt geben kann. Wenn nun aus berechtigten Gründen die Zeugung ausgeschlossen werden darf, um gegenseitiger körperlicher Liebe (und damit auch ehelicher Treue) Raum zu geben, wenn das aber nicht mit der „natürlichen" Methode (Zeitrhythmus) zu erreichen ist, dann ist nicht einzusehen, wieso andere empfängnisverhütende Mittel (bzw. Methoden) in sich schlecht sein sollen. Anders gesagt: Wo der Zeitrhythmus als die einzige sittliche Methode verantworteter Geburtenregelung erklärt wird, wo aber andererseits die Umstände (die Situation) die Anwendung dieser Methode nicht erlauben und trotzdem berechtigte Gründe für den Verzicht auf weiteres Leben vorliegen, da kann der Mensch (das Ehepaar bzw. der Ehepartner) nicht sittlich handeln. Die Ehepartner werden notwendig zu Sündern. Damit aber wird eine sittliche Unmöglichkeit behauptet, die dogmatisch und moraltheologisch nicht zu halten ist.

Prophetische Moral

Was bleibt nun von lehramtlichen Aussagen über Empfängnisverhütung? Keineswegs darf aus den kritischen Anmerkungen auf eine Gesamtablehnung der Dokumente und der darin enthaltenen Lehre geschlossen werden. Die kritische Auseinandersetzung soll im Gegenteil dem wahren Kern von „Humanae vitae" und „Familiaris consortio" zu echtem Ansehen verhelfen. Es geht um pastorale Glaubwürdigkeit lehramtlicher Verkündigung.

Papst Johannes Paul II. gibt sowohl in seiner Schlußansprache zur römischen Bischofssynode als auch in seinem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio" das entscheidende Stichwort zur Hand. Er spricht im Rückblick auf „Humanae vitae" von deren *prophetischer Botschaft,* die er weiterkünden möchte. Was hat nun diese prophetische Botschaft aufgrund der gemachten Anmerkungen zu sagen? Im Sinn *prophetischer Moral* könnte die Zeitrhythmusmethode als das Land der

Verheißung gelten, auf das die Ehepartner hinpilgern sollten. Es gibt ja inzwischen viele Frauen, die der Pillen müde sind und dankbar wären für sichere und auch den Umständen entsprechend praktikable Zeitrhythmusmethoden. Insofern spräche das Lehramt den Humanwissenschaftlern ebenso ins Gewissen wie dem einzelnen gläubigen Ehepaar: Bleibt nicht stehen, gebt euch nicht zufrieden, es gibt sicher noch bessere Methoden bzw. Mittel als die augenblicklichen – „bessere" in dem Sinn, daß sie den (ehelichen) Gesamtmenschen weiter fördern und befreien.

Das heißt, unter den moralisch bedeutsamen empfängnisverhütenden Methoden und Mitteln würde das kirchliche Lehramt den Zeitrhythmus als anzustrebende Methode vorstellen, auf die sich die Eheleute, aber auch das gesamte soziale und individuelle sexuelle Umfeld hinentwickeln sollten. In lehramtlicher Sicht nähme der Zeitrhythmus auf der (Be)Wert(ungs)skala verschiedener moralisch bedeutsamer empfängnisverhütender Methoden bzw. Mittel den obersten Bewertungsplatz ein. Das Lehramt müßte dafür Gründe geltend machen, die die Eheleute einsehen und verstehen könnten. Da aber diese lehramtliche Zeitrhythmusmethode nur als moralisch bedeutsam vorgestellt würde, bliebe sie grundsätzlich mit anderen empfängnisverhütenden Methoden bzw. Mitteln konkurrenzfähig. Sie wäre dann noch nicht als in sich sittlich gut qualifiziert, die Eheleute fühlten sich vom kirchlichen Lehramt verstanden und ließen sich gerade so zu ehelichem Ringen um die mögliche verantwortete Geburtenregelung im Sinn lehramtlicher moralischer Prophetie animieren.

Man hätte lehramtlicherseits eingesehen, daß Prophetie noch keine sittliche Norm sein kann, daß sie höchstens einen neuen Normenhorizont eröffnen kann: Gebote bekämen An-Gebots-charakter. Man ließe die vielen kleinen Zwischenschritte auf dem Weg in das Land der Verheißung als echte, augenblicklich sittlich gute Lösungsschritte gelten, weil man nicht mehr Prophetie mit der ureigenen existentiellen Situationsnorm gleichsetzte. Man könnte Verheißung und Wirklichkeit in Beziehung zueinander bringen. Die Eheleute würden auf die prophetische Botschaft hören und sie vielleicht allmählich leben können.

Folglich müssen wir endlich denken und leben können, daß der augenblickliche Schritt sittlich gut sein kann und doch der nächste sittliche Schritt schon auf uns wartet. Die Botschaft des kirchlichen Lehramts trüge in diesem Sinn (als Konsequenz der Prophetie) eine *dynamische Komponente* in die eheliche Moral hinein: Sie triebe die Frage verantworteter Elternschaft voran. Das geschähe zuallererst durch den Abbau der sogenannten „antilife mentality", d. h. durch die gläubige Läuterung der Gründe für Geburtenregelung. Das geschähe sodann durch das Betonen, daß das sittlich Mögliche nicht statisch ist, auch wenn das Mögliche immer das Sittliche bleibt. Denn Sittlichkeit ist ein Weg, auch in der Ehe. Der Mensch ist nie fertig, auch nicht in der Ehe. Damit aber das angesprochene „Gesetz der Gradualität" im Sinn existentieller, geschichtlicher sittlicher Wahrheit auch wirklich und dynamisch in einem zu leben ist, scheint es notwendigerweise auch

eine „*Gradualität des Gesetzes*" zu verlangen. Denn Sittlichkeit als Weg ist nur als ein geschichtlicher Weg zu verstehen, auch in der Ehe.

Der wahre Kern der lehramtlichen Aussagen ist somit die den Gesamtmenschen befreiende Prophetie und die den Gesamtmenschen fördernde Dynamik. Prophetische Moral als dynamische Moral soll aber lebbare Moral bleiben. Deshalb wurden diese Anmerkungen geschrieben. Vielleicht können die dargelegten Gedanken Dynamik und Prophetie in der konkreten sittlichen Existenz gläubiger Ehepartner so verankern, daß für viele Gen 1,28 einen neuen Sinn bekommt: „Wachset (menschlich und sexuell, christlich und sittlich) und (*so*) mehret euch!"

ANMERKUNGEN

[1] Herder-Korresponenz 36 (1982) 57.

[2] Eine Übersicht über das Schrifttum zu „Humanae vitae" bis 1978 bei G. Bessuti, Contributo bibliografico sulla Humanae vitae, in: Lateranum 64 (1978) 276–364.

[3] Herder-Korrespondenz 34 (1980) 614.

[4] Ebd. 36 (1982) 57.

Rainald Merkert

Fernsehen und Wirklichkeit

Bereits im Herbst 1974, beim siebten Salzburger Humanismusgespräch, hat Ulrich Hommes die These vorgetragen, daß „zunehmend die elektronischen Massenmedien bestimmen, was der Mensch überhaupt als Wirklichkeit erfährt, was Bedeutung für ihn hat und Gewicht". Er meinte mit dieser These, daß vornehmlich Hörfunk und Fernsehen „die Art und Weise bestimmen, wie wir überhaupt Wirklichkeit aufnehmen, daß sie unsere Empfänglichkeit prägen für das, was uns als Wirklichkeit angehen kann, und daß sie eben dadurch entscheidend mit darüber befinden, was Wirklichkeit heute überhaupt heißt". Insofern finde in ihnen und durch sie „Wirklichkeitsdefinition" statt[1].

Inzwischen hat die Frage nach der Wirklichkeit im Fernsehen Konjunktur, wobei die Intentionen und Motive des Fragens unterschiedlichster Art sind. Es sind längst nicht mehr nur die Pädagogen, die sich zu Wort melden mit der Frage, ob die tägliche Darstellung von Terror und Gewalt, ob die Vorliebe der Medien für die Mängel und defizitären Strukturen unserer Welt nicht in den Heranwachsenden ein falsches Bild der Wirklichkeit entstehen lassen. Selbst die politischen Spitzen des Landes melden ihre Bedenken an. So hat der Bundeskanzler im Frühjahr 1981 auf einer Veranstaltung zum Tag des Buches seine Sorge vorgetragen angesichts „der Überflutung mit einer Fülle von scheinbar authentischen Informationen, die im Ergebnis zu Desinformation, zur Orientierungslosigkeit führen kann". Und der Informationstheoretiker Karl Steinbuch hat solche Sorgen zu der These verdichtet, die gegenwärtige Informationsproduktion führe zur Enteignung unseres Denkens und zur Wirklichkeitsferne: „Wir sehen kaum mehr die Wirklichkeit, fast nur noch Kulissen und Spiegelbilder."[2]

Fernsehpraktiker hingegen betonen, es sei lediglich ihr Bestreben, „die Wirklichkeit richtig wiederzugeben", und wenn das auch nicht immer gelänge, so bemühten sie sich zumindest darum. Wenn sie Mord, Gewalt, Katastrophen zeigten, so hätten sie diese schließlich nicht erfunden, sie gehörten leider zur Wirklichkeit unserer Welt und müßten deshalb auch gezeigt werden. Der These, in den elektronischen Massenmedien werde Wirklichkeit nicht nur vermittelt, sondern zugleich definiert, dürften die meisten Praktiker eher verständnislos gegenüberstehen.

Im folgenden soll deshalb zunächst versucht werden, der These von Hommes nachzugehen, oder richtiger gesagt, ihr philosophisch-anthropologisches Fundament herauszuarbeiten; sodann sollen die gewonnenen Einsichten auf die Kommu-

nikationsinstanz Fernsehen übertragen werden. Als erstes stellt sich die Frage, was mit dem zentralen Begriff der Wirklichkeit überhaupt gemeint ist. Um dieses Gemeinten ansichtig zu werden, müssen allerdings einige sogenannte Selbstverständlichkeiten als nur scheinbare durchschaut werden. Dann wird sich zugleich herausstellen, daß der Begriff der Wirklichkeit keineswegs eindeutig ist. Zunächst ergibt sich eine grundsätzliche Doppelbedeutung des Begriffs.

Die Frage nach der Wirklichkeit

Um diese Doppelbedeutung herauszuarbeiten, hat Erich Rothacker die Vision einer vollkommen menschenfreien Landschaft skizziert, einer Landschaft, die noch keines Menschen Fuß betreten hat, „etwa ein Meeresufer, teils felsig, teils sandig. In den Felsen gibt es Grotten und Höhlen, dahinter steigt ein Gebirge an, teils liegen Ebenen da mit Sträuchern und Baumgruppen. Im Gebirge gibt es Zonen mit wildreichem Wald, mit Quellen und kleinen Bächen…“[3] Sodann macht er klar, daß das skizzierte Bild durch und durch anthropomorph ist. Unabhängig vom Menschen gab es keine Landschaft, so wie wir das Wort verstehen, es gab keinen Strand, kein Gebirge, keine Bucht, keine Höhle. „Die Höhle war ein ganz neutrales Luftloch im Gestein“, zur Höhle wurde es erst bezogen auf den Zuflucht suchenden Menschen, in Relation also auch zu seinen Körperproportionen; kleine Luftlöcher im Gestein sind deshalb keine Höhlen, sondern, beispielsweise, nur Mauselöcher. Das Gebirge ist „objektiv“ eine vollkommen neutrale botanisch-geologische Angelegenheit – aber auch das ist formulierbar nur in der Deutung der späteren menschlichen Wissenschaft. Wild kann es nur geben, wenn es auch zahme Tiere gibt, und Jagdwild gibt es erst, wenn Jäger da sind.

Das heißt nun freilich nicht, der Mensch schaffe erst Bucht, Höhle, Gebirge und alles das, was ihn umgibt. Die Welt war längst da, ehe es Menschen gab. Die Leistung des Menschen besteht darin, daß er die ihm vorgegebene erste Wirklichkeit schöpferisch ausdeutet, sich erdeutet, ihr also Bedeutung gibt. Im Begriff „Bedeutung“ ist ja unübersehbar das Element der Deutung enthalten. Erst dadurch entsteht jene Wirklichkeit, in der wir leben. Gewiß wird die erste Wirklichkeit auch vom Menschen umgearbeitet, heute mehr denn je, aber vorher schon wird sie durch unsere Phantasie umgestaltet. Durch produktive Ausdeutung, die weniger theoretisch als praktisch ist, die von den Lebensinteressen und Lebensbezügen von Menschengruppen ausgeht, werden aus der vorgegebenen Wirklichkeit Höhlen, Buchten, Meerbusen, Heiligtümer; werden aus Steinen Werkzeuge, Waffen, Baumaterialien, Schmuckstücke; aus Kraut wird Unkraut, Heilkraut, Kohlkraut; aus einer Muschelwucherung eine Perle; aus einem Stück Kohlenstoff ein Heizmittel, aus einem anderen ein Diamant von unermeßlichem Wert; aus der Sonne wird die liebe Sonne.

Das also ist die grundlegende Unterscheidung, die Rothacker so formuliert: „Ich nenne die geheimnisvolle, von uns zu erdeutende Wirklichkeit: *Wirklichkeit.* Und das, was wir herausdeuten, den Inbegriff des Herausgedeuteten, das nenne ich: *Welt.*" Er fügt dann freilich sogleich hinzu, man könne die Ausdrücke „natürlich auch ungefähr vertauschen", wie manche das tatsächlich tun, etwa Scheler und Gehlen; entscheidend ist nur, daß man beide Wirklichkeiten auseinanderhält. „Der Mensch erdeutet sich seine Welt, d. h. seine Deutung bezieht sich durchaus auf das Wirkliche, und dieses Wirkliche zeigt dem Menschen nun ein bestimmtes Gesicht. Es läßt sich so deuten."[4]

Dieselbe Unterscheidung meint Paul Watzlawick, wenn er von der Wirklichkeit erster und zweiter Ordnung spricht. Er verdeutlicht sie am Beispiel des Goldes. In der Wirklichkeit erster Ordnung ist es, wie es ist, hat etwa bestimmte physische Eigenschaften. „Die Bedeutung, die das Gold aber seit Urzeiten im menschlichen Leben spielt, vor allem die Tatsache, daß ihm zweimal täglich in einem Büro der Londoner City ein bestimmter Wert (also ein ganz spezifischer Wirklichkeitsaspekt) zugeschrieben wird und daß diese Wertzuschreibung viele andere Aspekte unserer Wirklichkeit weitgehend bestimmt, hat mit seinen physischen Eigenschaften sehr wenig, wenn überhaupt etwas zu tun." Auch nach seiner Meinung „verlieren wir diesen Unterschied nur zu leicht aus den Augen oder sind uns des Bestehens dieser zwei verschiedenen Wirklichkeiten überhaupt nicht bewußt"[5].

Erst vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung wird einsichtig, weshalb verschiedene Menschen, Menschengruppen, Gesellschaften, Völker in teilweise beträchtlich verschiedenen Welten leben: sie haben sich aus der ersten Wirklichkeit ihre je eigenen Lebenswirklichkeiten erschlossen. Auch wird verständlich, weshalb der Prozeß des Ausdeutens, auch Umdeutens ständig weitergeht, manches andererseits seine Bedeutung verliert, wenn kein Interesse, keine erlebte Bedeutsamkeit mehr dahinter steht. Fortwährend werden neue Seiten der ersten Wirklichkeit gefunden, bestimmte Wellen etwa, die es immer schon gab, denen aber erst innerhalb eines bestimmten Lebenszusammenhangs Bedeutung gegeben werden muß, ehe man sie medizinisch oder technisch nutzen kann, zum Beispiel zur Ausstrahlung von Fernsehsendungen. Aber nicht nur um die Nutzung geht es, mindestens ebenso wichtig ist der Wert oder der Sinn, den wir Dingen, Ereignissen, menschlichen Beziehungen zuschreiben.

Insofern ist unsere Wirklichkeit einerseits immer ärmer als jene „dunkle, rätselhafte, extensiv und vor allen Dingen intensiv vollkommen unausschöpfbare" erste Wirklichkeit[6], die sie zur Voraussetzung hat. Andererseits ist sie durch unsere Lebenserfahrungen und schöpferische Phantasie auch reicher, indem wir Steinen unterschiedlichste Bedeutungen geben, das Gold zum Edelmetall oder Goldschatz machen.

Die Wirklichkeit der Menschenwelt

Die Wirklichkeit, in der wir leben, ist also immer schon eine auf menschliche Weise begriffene Wirklichkeit. Zugleich freilich ist sie, wovon bisher nur beiläufig die Rede war, das Produkt menschlichen Handelns. Dinge, Ereignisse, die das Zusammenleben regelnden Institutionen, die sogenannten Gegebenheiten sind heute mehr als je zuvor des Menschen eigenes Werk. Es sind Objektivationen seiner Tätigkeit und deshalb sowohl dem, der sie hervorbringt, als auch anderen Menschen als Elemente ihrer gemeinsamen Wirklichkeit begreiflich. „Die Wirklichkeit der Alltagswelt ist nicht nur voll von Objektivationen, sie ist vielmehr nur wegen dieser Objektivationen wirklich."[7]

Die Alltagswelt und das ihr zugeordnete Weltbild sind nur zum Teil rationaler oder wissenschaftlicher Natur, sie sind zugleich, wie Rothacker betont, mythisch durchformt. Man weiß seit Jahrhunderten, daß nicht die Sonne aufgeht, sondern die Erde sich dreht, trotzdem geht für uns nach wie vor täglich die Sonne auf und unter. Auch der Atomphysiker, für den die Wirklichkeit aus Atomen besteht, heiratet doch keinen Atomwirbel. Wenn er sein Institut verläßt, kehrt er in eine Welt zurück, in der Atome keine Bedeutung haben, statt dessen Verkehrs-, Wohn-, Erziehungs-, Lebensprobleme. Vielleicht begrüßt er sogar seine kleine Tochter mit dem Kosenamen „mein Sternchen" und verrät auf diese Weise, wie sehr er in mythischem Denken befangen ist. Ebensowenig dürfte er seinem Kollegen „von Herzen" alles Gute wünschen. Vermutlich ist es dem Menschen grundsätzlich unmöglich, in einer nur rationalen Welt zu leben, sonst wären die alten Mythen (oder Ideologien) nicht so zählebig, und es entstünden nicht fortwährend neue, darunter auch heute noch solche, die „die Welt verändern".

Doch können hier längst nicht alle Aspekte unseres Themas aufgegriffen werden, so aufschlußreich sie auch sein mögen. Von einer weiteren wichtigen Unterscheidung jedoch muß die Rede sein, von jener zwischen objektiver und subjektiver Wirklichkeit. Die objektive Wirklichkeit ist die der Objektivationen, die der Mensch als Gattungswesen geschaffen hat. Sie ist dem einzelnen immer schon vorgegeben, wenn er in eine bestimmte Menschengruppe, deren Kultur und Gesellschaftsform hineingeboren wird. Da sie ihm jedoch nicht angeboren, d. h. von Natur aus mitgegeben ist wie die artspezifische Umwelt dem Tier, muß er sie sich erst eigentätig erwerben, unter Mithilfe der Erwachsenen, die sie ihm zugänglich machen, pädagogisch erschließen oder sonstwie „beibringen". Das, was der einzelne sich erwirbt, ist seine subjektive Wirklichkeit.

In der Sprache gegenwärtiger Sozialisationstheorie könnte man so formulieren: In der primären Sozialisation faßt das Kind seine signifikanten anderen, also seine Eltern, nicht als Sozialisationsagenten auf, sondern einfach als Vermittler von Wirklichkeit. Es eignet sich die Welt seiner Eltern an als die Wirklichkeit schlechthin. Erst in späteren Jahren kommt es zu der Erkenntnis, daß die Welt der

Eltern nicht die einzige Welt ist, daß das, was es bisher als einzige Wirklichkeit hingenommen hat, „in Wirklichkeit" nur die auf spezifische Weise eingeschränkte Wirklichkeit seiner Eltern ist, was freilich auch daran liegen kann, daß es deren wirkliche Wirklichkeit noch nicht hinreichend subjektiv begriffen hat. Kurzum, auch die subjektive Wirklichkeit ist wiederum ärmer, weil immer mehr objektive Wirklichkeit erreichbar ist, als tatsächlich subjektiv erreicht wird; andererseits kann sie insofern auch reicher sein, als vorgegebene Bedeutungen vom Individuum variiert, vielleicht sogar neue Bedeutungen geschaffen werden können bis hin zu sinndeutenden Mythen, die dann von anderen aufgrund ihrer Lebenserfahrungen übernommen werden oder nicht. Eine Voraussetzung für solche Übernahme freilich ist deren Mitteilung, also Kommunikation.

Wirklichkeit und Sprache

Zu den bedeutendsten Objektivationen, die menschliche Gruppen aus sich herausgestellt haben, gehört die Sprache. Nun ist es nicht ohne Risiko, auf das Phänomen Sprache einzugehen in einer Zeit, die Linguistik samt Semantik, Semiotik, Pragmatik, Soziolinguistik hervorgebracht hat. Dennoch ist es unumgänglich, wenigstens einige schlichte Hinweise zu geben, da Wirklichkeitsvermittlung in den Massenmedien ohne Sprache undenkbar wäre.

„Die Sprache hat ihren Ursprung in der Alltagswelt und bezieht sich primär auf diese"[8], auch wenn sie sich keineswegs auf sie beschränkt. Was vom Menschen erfahren und erdeutet wurde, was er umarbeitet und gestaltet, was er erlebt und wie er es erlebt, das schlägt sich in der Sprache nieder. Ohne diese Benennung von jeweils Ähnlichem „besäßen wir weder eine gemeinschaftliche Welt noch würde sich für uns die Welt überhaupt in dem uns ‚selbstverständlichen' Sinn gliedern"[9]. Und weil die Sprache die Kraft hat, das Hier und Jetzt zu transzendieren, können wir uns mit ihrer Hilfe eine Fülle von Wirklichkeiten vergegenwärtigen, die räumlich, zeitlich, gesellschaftlich nicht gegenwärtig sind.

Schon Wilhelm von Humboldt hat die Unterscheidung von Sprache als Ergon und als Energeia in die Sprachwissenschaft eingeführt. Ergon ist sie, weil von Menschen hervorgebracht im Prozeß der Auseinandersetzung mit der ersten Wirklichkeit; sie hält die Bedeutungen fest, die der Mensch ihr gegeben hat. Insofern enthält jede Sprache ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis oder Weltbild, das man aus ihr erschließen kann. So haben die Gauchos 200 Ausdrücke für Pferdefarben, aber nur vier Pflanzennamen; Pflanzen also interessieren sie offenbar nicht. Manche Wüstenstämme haben mehrere hundert Farbenbezeichnungen für die Wüstenfarbe, die für die Augen des Europäers einfach braun ist. Andere haben ca. fünfzig Namen für verschiedene Palmenarten. Die Eskimosprache hat eine Fülle von Bezeichnungen für den Schnee und seine Schattierungen. Das indoger-

manische Verbum ist ein Tätigkeitswort, obwohl Verben häufig reine Geschehensabläufe bezeichnen, es verwischt also den Unterschied zwischen Tätigkeit und Geschehnis. Und was für den Wortschatz gilt, trifft ebenso auf die Syntax der Sprachen zu. Sie sind insgesamt Ergon, Ergebnis der „sprachlichen Gestaltung der Welt“[10].

Als Ergon gehört die Sprache zu den Objektivationen, die Menschen hervorgebracht haben, also zur objektiven Wirklichkeit. Zugleich aber ist sie Medium der Wirklichkeitsvermittlung, ist sie Energeia, hat sie die Kraft zur Wirklichkeitsaufschließung. Das Kind lernt gleichzeitig die Wirklichkeit und die Sprache kennen, in denen es aufwächst. Es lernt einerseits mit den Gegebenheiten seiner Wirklichkeit, der äußeren und inneren, auch deren Bezeichnungen, andererseits begreift es mit Hilfe der Sprache eben diese, sprachlich gestaltete Wirklichkeit. Indem es so seine subjektive Wirklichkeit erwirbt, gewinnt es zugleich fortschreitend seine subjektive, individuelle Sprache.

Entscheidend für unser Thema ist, daß also in jeder Sprache (Langue) und in jedem Sprechen (Parole) immer schon eine bestimmte Wirklichkeitsdeutung enthalten ist, daß andererseits jede neue, konkurrierende Deutung sich sprachlich niederschlägt, niederschlagen muß, um überhaupt mitgeteilt werden und sich durchsetzen zu können. Und wenn man keine neuen Worte einführt, muß man doch die alten umdeuten. Vor diesem Hintergrund wird der Streit um Worte, um Sprachregelungen verständlich, wie er für pluralistische Gesellschaften kennzeichnend ist. Es ist dann eben nicht gleichgültig, ob von Rebellen oder Freiheitskämpfern die Rede ist, von Staatsgrenze oder Zonengrenze, von Vereinten Nationen oder einer „Versammlung periodisch tagender Politiker“. Man kann neue Begriffe einführen und sich für ihre Verbreitung stark machen im Vertrauen darauf, daß mit ihrer Übernahme allmählich auch die dahinterstehende Wirklichkeitsdeutung sich durchsetzen wird. Man kann für menschliches Zusammenleben fundamentale Begriffe kontinuierlich entleeren, wenn etwa eine Terroristengruppe ein Flugzeug oder ein Haus in die Luft sprengt und dafür „die Verantwortung übernimmt“ und die Informationsexperten das gedankenlos nachplappern. Man kann Redensarten unters Volk bringen wie die von „mehr Lebensqualität“, die zwar für Experten eine feste Bedeutung hat, für den Durchschnittsbürger aber nichts besagt, sondern nur schön klingt, und die dann jede Gruppe mit der ihr wünschenswert erscheinenden Bedeutung, mit den eigenen Begehrlichkeiten füllt.

Wirklichkeit und Kommunikation

Sprache ist *das* Medium von Kommunikation, wenn man von den Formen nonverbaler Kommunikation einmal absieht, die freilich Sprache in der Regel nicht ersetzen, sondern begleiten. Hier ist nicht auf Definitionsversuche oder Modelle

der Kommunikation einzugehen, sondern im Zusammenhang unseres Themas nur festzuhalten, daß es mit dem historischen Ursprung der Kommunikationsforschung aus mathematischer Informationstheorie und Nachrichtentechnik zusammenhängt, wenn Kommunikationstheorie bis heute weitgehend von den Inhalten der Nachricht oder Kommunikation absieht. Miteinander reden oder kommunizieren bedeutet aber immer zugleich *über etwas* reden. Uns interessiert hier nur dieser zweite, bisher vernachlässigte inhaltliche Aspekt.

Auf den ersten Blick scheint es selbstverständlich zu sein, daß Kommunikation die Wirklichkeit voraussetzt, denn sie ist es doch, über die wir reden und kommunizieren, die wir beschreiben und mitteilen. Nach dem bisher Gesagten dürfte jedoch einleuchten, daß das keineswegs der Fall ist, daß vielmehr umgekehrt „die sogenannte Wirklichkeit das Ergebnis von Kommunikation ist"; so formuliert Watzlawick im ersten Satz des Vorworts zu seinem Buch „Wie wirklich ist die Wirklichkeit?". Er meint damit dasselbe wie Peter L. Berger und Thomas Luckmann, die dieses bereits im Titel ihres Buchs „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" formuliert haben.

Das Neugeborene ist noch nicht Mitglied seiner Gesellschaft und Kultur, es muß dazu erst werden. Es erwirbt seine subjektive Wirklichkeit durch Kommunikation (und Interaktion) mit signifikanten anderen, selbst die Wirklichkeit seiner eigenen Identität: „Das Kind lernt zu sein, wen man es heißt."[11] Mit dem Erwerb aber ist es nicht getan, denn die Inhalte der subjektiven Wirklichkeit sind immer gefährdet, sei es durch eigene Zweifel oder durch fremde Beeinflussung, sei es durch wachsende Diskrepanz zwischen objektiver und subjektiver Wirklichkeit, die im Extremfall so weit führen kann, daß die Gesellschaft jemanden ins Irrenhaus schickt, weil er in einer „Wahnwelt" lebt. Deshalb müssen diese Inhalte ständig stabilisiert und rekonstruiert werden: „Genauso wie Wirklichkeit ursprünglich mittels gesellschaftlicher Prozesse internalisiert wird, wird sie auch mittels gesellschaftlicher Prozesse im Bewußtsein festgehalten."[12] Dem kommt auf seiten des Subjekts das entgegen, was Leon Festinger das Streben nach Konsonanz und nach Vermeiden von Dissonanz nennt.

Garantiert wird die subjektive Wirklichkeit vor allem durch das alltägliche Gespräch, die Unterhaltung. Heute würde man sagen: durch Kommunikation. „Das notwendigste Vehikel der Wirklichkeitserhaltung ist die Unterhaltung. Das Alltagsleben des Menschen ist wie das Rattern einer Konversationsmaschine." Und: „Die subjektive Wirklichkeit von etwas, das nie besprochen wird, fängt allmählich an, hinfällig zu werden."[13] Vermutlich hat jeder schon diese Erfahrung gemacht: Man gewinnt eine Einsicht mit der Vehemenz und Nachdrücklichkeit eines Aha-Erlebnisses und meint, man würde das gerade Begriffene nie wieder vergessen; aber dann besteht monatelang kein Grund, wieder darauf zurückzukommen, darüber zu sprechen, und wenn das nach zwei oder drei Jahren dann doch der Fall ist, erinnert man sich gerade noch: da war doch mal was...

Im Gespräch wird die subjektive Wirklichkeit jedoch nicht nur garantiert und stabilisiert, sie wird auch ständig modifiziert. Das ist schon deshalb selbstverständlich, weil die objektive Wirklichkeit, in der der einzelne lebt, aufgrund kultureller und gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse sich fortwährend ändert. Diese Modifikation kann unterschiedliche Grade haben, sie kann im Extremfall bis zur Transformation gehen, nämlich in Gestalt der weltanschaulichen oder religiösen Konversion.

Wirklichkeit und Fernsehen

Es gilt nun, die Frage nach der Rolle des Fernsehens innerhalb der skizzierten Prozesse zu stellen. Wenn die „sogenannte Wirklichkeit" das Ergebnis von Kommunikation ist (was die Philosophen vor schwerwiegende erkenntnistheoretische Probleme stellt), wenn sie das Ergebnis gesellschaftlicher Konstruktion ist, dann kann es keinen Zweifel geben, daß die Medien der gesellschaftlichen Kommunikation an dieser Konstruktion oder Definition der Wirklichkeit mitwirken. In welchem Ausmaß und mit welcher Intensität sie das tun, dürfte freilich eine auch mit allen Mitteln empirischer Forschung kaum je exakt zu beantwortende Frage sein, zumal dann, wenn auch noch die spezifische Mitwirkung der verschiedenen Medien bestimmt werden soll.

Dennoch gibt es Ansätze oder zumindest Perspektiven für eine Antwort. Zunächst ist in Erinnerung zu rufen, daß Fernsehsendungen „gemacht" sind, ihre Produktion folglich bestimmten medienspezifischen Gesetzmäßigkeiten unterliegt. Was als Wirklichkeit auf dem Bildschirm erscheint, hat einen bestimmten Entstehungsgang hinter sich; Aufnahmetechniken, Lichteffekte, Schnitt etc. haben das Ihre dazugetan. Da die Vermittlung durch Bild und Wort geschieht, wird zum einen das Bild durch Sprache interpretiert, ob nötig oder nicht; selbst bei der Übertragung von Fußballspielen wird pausenlos geredet. Und zum anderen wird das Gesprochene bebildert, auch dann, wenn man dazu eigentlich gar nicht in der Lage ist, wenn das Bild mehr verstellt als erhellt, wenn es eher wegführt von dem, was vermittelt werden soll. Aus diesem Zwang wiederum folgt zum Beispiel bei der Darstellung politischer Wirklichkeit der Zwang zu deren Personalisierung. Große Politik erscheint als Angelegenheit einiger weniger, die Mehrheit der Abgeordneten hingegen nur als eine Art parlamentarisches Stimmvieh. Die Wirklichkeit Vietnams ist reduziert auf Flüchtlinge und Piraten, und beim Stichwort Schweden dürften die meisten Fernsehzuschauer an Königin Sylvia denken.

Auf diese medienspezifischen Bedingtheiten der Wirklichkeitsvermittlung wird zwar häufiger hingewiesen, trotzdem dürften sie der Mehrheit der Zuschauer noch längst nicht bewußt sein, zumal in der konkreten Fernsehsituation die dokumentarische Beweiskraft des Bildschirms, der Eindruck der Authentizität stark ist. Gerade die Verbindung beider Arten von Weltbemächtigung, von Bild- und

Wortsprache, ihr Zusammengehen zu einer neuen Totalsprache, macht die Überzeugungskraft des Fernsehens aus. Dem kommt die Verfassung des Menschen entgegen: Der Augenzeuge gilt als der verläßlichste Zeuge, und vor dem Bildschirm wird jeder selbst zum Augenzeugen.

Sodann ist festzuhalten, daß das Fernsehen weniger als jedes andere Medium „zu einer unauffälligen teilnehmenden Beobachtung einer Situation fähig ist"[14]. Die bloße Anwesenheit von Kamera und Fernsehteam verändert häufig bereits jene Wirklichkeit, die vermittelt werden soll. Die Aussicht, im Fernsehen zu erscheinen, führt zu jenen Phänomenen, die Helmut Greulich als „Verhaltenszwang vor der Kamera" beschrieben hat[15]. Diese Aussicht und die Anwesenheit von Kamera und Aufnahmeteam werden also selbst zu einer Definitionsgröße jener Situation, die vermittelt werden soll. Überdies verändern sie nicht nur, sie vermögen sogar neue Wirklichkeiten zu produzieren, die es ohne ihr Vorhandensein gar nicht gäbe. Als Beleg dafür weist man gern auf so manche Demonstration der letzten Jahre hin. Die fernsehbedingte Provokation von Wirklichkeiten ist inzwischen aber auf Schritt und Tritt anzutreffen. „Wenn bestimmte Ereignisse allein deswegen organisiert werden, weil sie im Fernsehen erscheinen sollen; so bestimmte Repräsentationsveranstaltungen bei Tagungen, Kongressen usw., wo alles – von der Wahl des Ortes über die Arrangements des Mobiliars bis zur Auswahl der Themen und der Redner – vom Gesichtspunkt des ‚Übertragenwerdens' bestimmt wird. Aber was ist daran dann noch Übertragung?"[16] Selbst Entwicklungen der politischen Wirklichkeit sind heute auch abhängig von der Telegenität ihrer Repräsentanten, was dann wiederum deren fernsehgerechten Verhaltensstil produziert.

Nun sind das keine neuen Einsichten, sie sollen hier nur in Erinnerung gerufen werden. Wichtiger ist im Zusammenhang unseres Themas ein anderer Aspekt. Wenn Wirklichkeit durch Sprache und Kommunikation sowohl begriffen als auch erzeugt wird, dann ist nicht nur von Bedeutung, *wie* etwas dargestellt wird, wie vorgegebene Wirklichkeit durch den Prozeß der Aufnahme und Wiedergabe gebrochen und verändert wird bis hin zur Provokation neuer, fernsehabhängiger Wirklichkeit, sondern es kommt entscheidend auch darauf an, *was* dargestellt wird, welche Bereiche und Aspekte der Wirklichkeit thematisiert werden.

Hertha Sturm zitiert das Fazit amerikanischer Medienforscher: „Die Medien haben es zwar nicht fertiggebracht, dem Publikum einzugeben, was es denken soll, aber sie zeigten sich erstaunlich erfolgreich in ihrem Bemühen, ihrem Publikum beizubringen, worüber es nachdenken sollte."[17] Dieser als „agenda-setting" bezeichneten Funktion des Fernsehens kommt vor dem Hintergrund des bisher Dargelegten größeres Gewicht zu, als man ihr gemeinhin zuerkennt. Wenn das Fernsehen zum guten Teil vorgibt, über welche Themen nachgedacht und gesprochen wird, wenn andererseits Wirklichkeit das Ergebnis von Kommunikation ist, dann beeinflußt es eben dadurch, was für eine fernsehende Generation Wirklich-

keit ist. Dazu kommt, daß es die Eigenart von Themen ist, Inhalte in bestimmter Weise zu akzentuieren, so daß notwendig bestimmte Aspekte in den Vordergrund rücken, andere zurücktreten oder nie in den Massenkommunikationsprozeß eingebracht werden. Themen entstehen dadurch, sagen die Didaktiker, daß zu Inhalten bestimmte Intentionen treten.

Es sind die Journalisten, die aus Inhalten und Ereignissen Themen machen. In jedem Augenblick geschieht weltweit unendlich viel, und gleichfalls wird über unendlich Vieles gesprochen und nachgedacht. Es ist Sache der Journalisten, auszuwählen, wobei diese Selektion, jedenfalls bei den Nachrichten, oftmals mehrere Stationen durchläuft, vom Produzenten über die Agentur bis zum Redakteur. Ihre subjektive Wirklichkeit ist dabei jene Instanz, die ihre eigene Wahrnehmung wie auch ihre Vermittlertätigkeit bestimmt. Nun könnte man meinen, allein ihre Vielzahl garantiere, daß auch eine Vielzahl von Aspekten vermittelt werde. Wahrscheinlicher allerdings ist, daß ihre subjektive Wirklichkeit eine berufsspezifische ist, die sich dann in der von den Medien konstituierten Welt niederschlägt.

Aber man braucht sich gar nicht in Vermutungen zu ergehen. Winfried Schulz ist der Frage nachgegangen, welches die Kriterien der Selektion, Interpretation und Sinngebung und damit der Definition von Wirklichkeit sind, und er hat sie anhand einer inhaltsanalytischen Untersuchung von ca. 6000 Meldungen verschiedener Medien beantwortet. Sein Ergebnis, stark vereinfacht: Überwiegend werden Einzelereignisse ausgewählt, die jedoch oft Höhepunkte bzw. Zäsuren eines kontinuierlichen Geschehens sind; sie werden holzschnittartig vereinfacht wiedergegeben, zugleich wird versucht, punktuell etwas von der prinzipiellen Vieldeutigkeit und Komplexität realen Geschehens deutlich zu machen – wobei freilich die Frage ist, ob nicht diese Ansätze zur „Vertiefung" an der subjektiven Wirklichkeit der Rezipienten scheitern; bekanntlich sehen die meisten Menschen zwar täglich Nachrichtensendungen, aber große Bevölkerungsgruppen können sie kaum verstehen, also nicht in ihre subjektive Wirklichkeit einordnen. Politisches Geschehen wird durchweg nur im Handeln einflußreicher Personen sichtbar, wobei häufig deren verbale Äußerungen, Interpretationen und Spekulationen im Vordergrund stehen und nicht beobachtbares Handeln und faktisches Geschehen[18].

Ein anderes Bild dürfte sich ergeben, wenn man nicht Nachrichten, sondern Dokumentationen, Features, Magazine, Fernsehspiele analysiert. Doch auch hier gilt das Gesetz notwendiger Selektion. Es können immer nur bestimmte Aspekte der objektiven Wirklichkeit thematisiert und so in den Massenkommunikationsprozeß eingebracht werden. Eben dadurch aber bekommen sie für den Zuschauer Gewicht, beeinflussen seine subjektive Wirklichkeit; und umgekehrt ist es für diese auch von Belang, wenn andere Aspekte selten oder nie thematisiert werden. Unlängst berichtete ein Auslandskorrespondent im Gespräch, man habe ihm nach seiner Rückkehr ins Funkhaus vorgeschlagen, die von ihm im Lauf der Jahre

produzierten Dokumentationen noch einmal en bloc im III. Programm auszustrahlen. Er habe das für einen guten Vorschlag gehalten, sich seine eigenen Filme daraufhin noch einmal angesehen und dann abgelehnt. Was er produziert hatte, seien Augenblickseindrücke gewesen, jeweilige Aktualitäten, aber ein Bild von der Wirklichkeit seines Gastlandes ergebe das nicht.

In der jüngsten Diskussion über das deutsch-amerikansiche Verhältnis und das Deutschlandbild der Amerikaner wurde mitgeteilt, daß in den Nachrichtensendungen der kommerziellen Fernsehsysteme der USA die Auslandsnachrichten noch nicht einmal ein Prozent ausmachen. Vor etwa Jahresfrist ging eine Meldung über eine demoskopische Befragung durch die Presse; man wollte erfahren, welche Personen unabhängig von Parteikarrieren nach Meinung der Befragten am geeignetsten für bestimmte Ministerposten seien; als Wohnungsbauminister wurde am häufigsten vorgeschlagen der Chef der Neuen Heimat, Albert Vietor. Daß heute eine solche Befragung mit Sicherheit anders ausfallen würde, ist zweifellos ein Ergebnis der Massenkommunikation.

Die Liste solcher Beispiele könnte beliebig verlängert werden. Doch kehren wir nochmals zu der Frage nach den Selektionsprinzipien zurück. Niklas Luhmann nennt vor allem zwei: Aktualität und erreichbare Aufmerksamkeit der Empfänger. Vom Prinzip der Aktualität meint er, es komme „den technischen Bedürfnissen der Massenmedien entgegen: Neuheit kann man schnell und ohne jeden Prozeß der Abwägung oder Wertung erkennen".[19] Das führt freilich sogleich wieder dazu, daß manches nur zum Zweck der Aktualität inszeniert wird, der Hochleistungssport zum Beispiel, der überdies aufmerksamkeitsträchtig ist und über den prompt regelmäßig berichtet wird, obwohl er gesamtgesellschaftlich überhaupt nicht repräsentativ ist; seine Bedeutung erschöpft sich darin, aktuell zu sein.

Die Frage ist jedoch, ob man Aktualität einfach mit Neuheit identifizieren kann, ob nicht weitere Kriterien hinzutreten müßten. Nach Auskunft des Duden bedeutet Aktualität zunächst schlicht „Wirklichkeit", sodann aber auch „Bedeutsamkeit für die unmittelbare Gegenwart". Über die Bedeutsamkeit von etwas ist jedoch immer auch abwägend und wertend zu befinden. Vor drei Jahren wurde täglich im Fernsehen über die Vorgänge im Iran berichtet, heute hört und sieht man kaum noch etwas darüber; zwar sind sie inzwischen nicht mehr neu, aber sind sie deshalb weniger bedeutsam? Doch soll der Frage nach den Aktualitätskriterien nicht nachgegangen werden, so wichtig sie ist, zumal das Selektionsprinzip der Aktualität für alle Bereiche gilt, also auch für Kultur und Wissenschaft. Hier geht es vor allem um die Feststellung, daß das, was der Bildschirm als Aktualität bietet, für die meisten Zuschauer eben dadurch erst zur aktuellen Wirklichkeit wird. Auch insofern sind die Massenmedien nicht nur Vermittler, sondern zugleich Definitoren von Wirklichkeit.

Eine notwendige Einschränkung

Es ist nicht unsere Absicht, das Fernsehen auf die Anklagebank zu setzen, sondern die Problematik seiner Wirklichkeitsvermittlung zu skizzieren. Deshalb muß abschließend noch ein Aspekt angesprochen werden, der das bisher Gesagte relativiert. Die Internalisierung der Wirklichkeit geschieht primär, im genetischen wie systematischen Sinn, durch die unmittelbare Kommunikation. Durch sie und in sie eingebettet baut das Kind seine subjektive Wirklichkeit, Erfahrung und Sprache auf, wobei in den ersten Lebensjahren seine „sensomotorische Intelligenz" (Jean Piaget) im buchstäblichen Sinn das Be-greifen ermöglicht.

Diese eigentätig aufgebaute Erfahrungswelt stellt die Basis aller späteren Wirklichkeitsorientierung dar. Nun ist oben schon gesagt worden, daß diese subjektive Wirklichkeit ständig teils stabilisiert, teils modifiziert wird, aber auch das geschieht in erster Linie unmittelbar, durch Erfahrung, Gespräch und Unterhaltung, erst in zweiter Linie durch jene Information und Unterhaltung, die Medien vermitteln. Die eigene Erfahrung ist die entscheidende Selektions- und Beurteilungsinstanz. Dem Intendanten des Süddeutschen Rundfunks, Hans Bausch, wird das Bonmot zugeschrieben, man könne sich getrost der Bundesbahn anvertrauen, auch wenn im Fernsehen hauptsächlich entgleiste Züge gezeigt würden. Das ist zwar gekonnt formuliert, geht aber am Kern des Problems vorbei; denn eigene Erfahrungen haben immer mehr Gewicht als Fernsehinformationen – und in unserer Alltagswelt sehen wir ständig fahrende und nie entgleiste Züge.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, was Festinger über die „Rolle der sozialen Unterstützung" und ihre Bedeutung für die Reduktion von Dissonanz schreibt und der er immerhin zwei der elf Kapitel seines Buchs „Theorie der kognitiven Dissonanz" gewidmet hat. Er hat sie herausgearbeitet am Beispiel amerikanischer Sekten. Die Dissonanzen zu ihrer Umwelt, deren Konformitätsdruck wird für sie dadurch ertragbar, daß bei ihnen eine intensive unmittelbare Gruppenkommunikation besteht. Dort vergewissern sie sich ihrer subjektiven Wirklichkeit. Auch dieses Beispiel zeigt, daß die unmittelbare Kommunikation für die Wirklichkeitsorientierung die wichtigere ist.

Dennoch zeichnet sich sofort ein neues Problem ab. Durch die Existenz der elektronischen Medien werden uns weltweite, räumlich, aber auch gesellschaftlich und kulturell ferne Wirklichkeitsbereiche mittelbar nahegebracht, die in ihrer Vielheit mehr oder weniger grundsätzlich unserer unmittelbaren Erfahrung verschlossen sind, in die bestehende häufig auch nicht integrierbar und deshalb nicht zu beurteilen, sondern nur noch hinzunehmen sind. Es ist jenes Problem, das bisher mit den Begriffen Sekundärerfahrung oder Erfahrung aus zweiter Hand nur halbwegs exakt bezeichnet und hauptsächlich von Pädagogen diskutiert worden ist. Sie sahen darin vor allem ein Problem für die Heranwachsenden; vieles spricht jedoch dafür, daß es mindestens genauso eines für die Erwachsenen ist.

„In unserer medientechnisch integrierten Welt nimmt die Menge relevanter Informationen zu. Die Chance, die relevanten Informationen in sinnvoller Zeit zu konsistenten subjektiven Einstellungen zu verarbeiten, nimmt ab. Gleichzeitig nimmt der Anteil der Informationen ab, für die wir erfahrungsstabilisierte Verständnismöglichkeiten haben." Trotz bzw. gerade wegen der Informationsfülle kommt man sich immer inkompetenter vor, erfährt sich als in „reich unterrichteter Weltfremdheit" lebend. „Man spürt und weiß in einigen Fällen sogar, daß dringend etwas geschehen müsse. Aber solcher Impuls, der nach Antwort und Handlung drängt, kontrastiert mit unserer zwar nicht totalen, aber doch anwachsenden Unsicherheit in bezug auf die Beantwortung der Frage, was denn geschehen müßte oder wer es, als Experte, wüßte oder wie man tun könnte, was man müßte, wenn man es wüßte, und wer es tun könnte."[20] In der Tat scheint der Bereich der internalisierten Wirklichkeit immer kleiner zu werden im Verhältnis zur nicht mehr internalisierbaren, durch die Einbahn-Kommunikation der elektronischen Medien vermittelten Welt.

Doch muß dieses hier nur noch angedeutete anthropologische Grundproblem kein Anlaß zu vorschnellem kulturpessimistischem Wehklagen sein. Es ist die Kehrseite der medientechnischen Integration der Welt. Nur unverbesserliche Optimisten können heute noch glauben, man brauche für den technischen Fortschritt nicht zu bezahlen.

ANMERKUNGEN

[1] U. Hommes, Der Schein der Wahrheit, in: Die elektronische Revolution, hrsg. v. O. Schatz (Graz 1975) 117.
[2] K. Steinbuch, Maßlos informiert (Goldmann-TB 11248) 16f.
[3] Vgl. E. Rothacker, Philosophische Anthropologie (Bonn 1964) 62ff. [4] Ebd. 72.
[5] P. Watzlawick, Wie wirklich ist die Wirklichkeit? (Piper-TB 174) 143f.
[6] E. Rothacker, a. a. O. 82.
[7] P. L. Berger, Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Fischer-TB 6623) 37.
[8] Ebd. 40. [9] E. Rothacker, a. a. O. 67.
[10] L. Weisgerber, Die sprachliche Gestaltung der Welt (Düsseldorf 1962).
[11] P. L. Berger, Th. Luckmann, a. a. O. 143. [12] Ebd. 159. [13] Ebd. 163f.
[14] R. Funiok, Fernsehen lernen – eine Herausforderung an die Pädagogik (München 1981) 381.
[15] H. Greulich, Manipulation im Fernsehen, in: Mediendidaktische Modelle: Fernsehen, hrsg. v. D. Baacke (München 1973) 163–200.
[16] J. Kob, Zur Soziologie des Fernsehens, zit. nach R. Funiok, a. a. O. 382.
[17] H. Sturm u. a., Grundlagen einer Medienpädagogik (Zug 1979) 33.
[18] Vgl. R. Funiok, a. a. O. 428ff.
[19] N. Luhmann, Veränderungen im System gesellschaftlicher Kommunikation und die Massenmedien, in: Die elektronische Revolution, a. a. O. 25.
[20] H. Lübbe, Information und Ohnmacht, ebd. 78, 73.

UMSCHAU

Altersprobleme und ihre Behandlung in der Ausbildung sozialer Berufe

In den curricularen Reformen der Ausbildungsstätten für medizinische und soziale Berufe aller Art profiliert sich immer mehr die Arbeit mit alten Menschen und für sie. Trotz verschiedener beruflicher Zielvorstellungen im einzelnen haben die im sozialen Feld tätigen Ärzte und Pädagogen eine Reihe gemeinsamer Motive. Ihnen allen geht es beispielsweise darum, die eigene Leistung zu wecken bzw. zu heben durch eine entsprechende Aus- und Fortbildung, um dem jeweiligen besonderen Berufsziel (Förderung bzw. Wiederherstellung der Gesundheit, präventive, therapeutische und gesellschaftliche Hilfen) gerecht zu werden. Sie wollen dadurch zur Erreichung jenes Maßes an individuellem oder gesellschaftlichem Wohlbefinden beitragen, das für die entsprechenden Bemühungen seitens des Staats und freier gesellschaftlicher Kräfte so kennzeichnend ist.

Eine der immanenten Gefährdungen sozialer Berufe heute ist die durch vielerlei Ursachen bedingte Überforderung im Alltag der Dienstleistungen. Das hohe Anspruchsniveau der Berufe, die sich unmittelbar in den Dienst des Menschen stellen, macht es doppelt notwendig, bevorstehende Schwierigkeiten im Umgang mit der jeweiligen Zielgruppe richtig einzuschätzen. Im andern Fall setzen sich solche Berufsangehörige der Gefahr aus, sich wegen Überforderung ständig in Frage stellen zu müssen. Solche Haltung aber bringt das ursprüngliche Engagement zum Absterben, läßt die Leistung sinken und die berufliche Kreativität verkümmern. Sie vermehrt Befangenheit bzw. Routine, im Extremfall wohl auch Hektik im Handeln gerade jenen gegenüber, denen eigentlich geholfen werden sollte.

Den Lernbedürfnissen des Mitarbeiters im sozialen Berufsfeld steht nun sehr häufig gerade die Ungeeignetheit des gebotenen Lehr- und Unterrichtsmaterials gegenüber. Der augenfälligste Nachteil der Lehrbücher für Professionelle in der sozialen Arbeit bestand bisher in der mangelnden Verbindung von Wissenschaft und eigener Praxis. Der Bezug des jeweils angebotenen Bildungsstoffs zum benachbarten Unterrichtsfach blieb weithin nicht erkennbar, viele Verbindungen blieben bruchstückhaft. Die handlungsrelevanten Ansätze wurden zu wenig hervorgehoben; die Begriffe oft nur formal definiert (vgl. H. 15 der Schriftenreihe des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge, Lernen und Konflikt, 1976). Hauptübel bleibt aber die fehlende Rückbeziehung wissenschaftlicher Erkenntnisse auf konkrete Erfahrungen. Diesen Mangel versuchen zwei Neuerscheinungen aus der Altenarbeit zu beheben: Das Lehrbuch *„Soziale Arbeit mit älteren Menschen"* von *Louis Lowy* und das Handbuch *„Therapeutische Arbeit mit älteren Menschen"* von *Hartmut Radebold, Hildegard Bechtler* und *Ingeburg Pina*[1].

Bei beiden Büchern fällt zunächst der vorsichtige Umgang mit der Bezeichnung der Zielgruppe auf, der sie gewidmet sind: nicht der alte Mensch schlechthin, sondern eine differenzierter zu sehende Gruppe als die versicherungstechnisch auf 62 bzw. 65 Jahre festgelegten Menschen, die ins Rentenalter kommen. Beide Werke haben gemeinsam, daß nicht das chronologische Alter, sondern die individuelle, von biographischen und anderen Daten beeinflußte Befindlichkeit als Parameter genommen wird. Die drei Autoren des letztgenannten Werks haben sich bereits durch eine ähnliche, 1973 verfaßte Publikation (Psychosoziale Arbeit mit älteren Menschen) als medizinisch-sozialarbeiterisch geprägtes Team beim Aufbau eines Kontaktstudiums für psychosoziale Gerontologie an der Universität Ulm, später an der Gesamthochschule Kassel ausgewiesen. Louis Lowy, Professor an der School of Social Work an der Universität Boston (USA), ist seit vielen Jahren durch Fortbildungslehrgänge für Sozialarbeiter und Sozialpädagogen in Deutschland bekannt, nicht zuletzt durch Kurse mit der Thematik Altenhilfe.

Die Verfasser beider Werke wenden sich an

„Fachkräfte in der Altenarbeit", also neben Sozialarbeitern auch an Psychologen und Ärzte, soweit sie im Bereich der geriatrischen Rehabilitation tätig sind, an Pflegekräfte, Beschäftigungstherapeuten, Erwachsenenbildner, Studenten.

Aber bereits in den von ihnen vorgestellten Konzeptionen gehen sie auseinander. Der psychodynamische Ansatz von H. Radebold, dem Psychiater und Psychotherapeuten, legt Wert auf die theoretische Begründung des therapeutischen Prozesses durch Freud, Erikson, Lidz, Laing u. a. Das Lebenszyklusmodell wird in gründlicher Form als relevant für Prävention und Therapie des Alters abgehandelt (38–121). Auch der praktische Teil bezieht sich immer wieder ausdrücklich auf Konzepte der Psychoanalyse (Abwehrmechanismen, Übertragungsphänomene, Phasen des Gruppenprozesses), wie denn überhaupt die Interaktion Sozialarbeiter – alter Klient wirklichkeitsnah mit den zu erwartenden Schwierigkeiten in der Übertragungskonstellation dargestellt wird. Medizinische, psychiatrische und psychotherapeutische Behandlungsmöglichkeiten im Alter werden zwar erwähnt, jedoch wird begreiflicherweise der Vorgang dieser Therapien dem Leser nicht so eindeutig vermittelt wie der methodische Umgang des Sozialarbeiters mit seinen älteren Klienten.

Die Problematik aller helfenden Berufe, die sich intensiv in Gespräche mit allen Menschen einlassen, wird glücklicherweise eingehend gewürdigt. Allzu optimistisch scheinen Erfolgsaussichten mit der psychotherapeutischen Methode im vorgerückten Alter nicht zu sein (141 f.). Sie bestehen mehr in Begleitung und Führung der alten Menschen bei der Bearbeitung von Konflikten im Zusammenhang mit dem Alternserlebnis, insbesondere mit der Bewältigung von veränderten Beziehungen und Verlusten. Die Technik einer Stärkung der Ich-Funktionen bei Menschen mit starken Regressionserscheinungen wird an mehreren Beispielen demonstriert. Für Sozialarbeiter, die ja keine Psychotherapie im eigentlichen Sinn ausüben, ist der Hinweis besonders wichtig, daß die Behandlung von Problemen auf der aktuellen Geschehnisebene zu einer Verkürzung der Interventionsdauer führt, ganz gleich, ob es sich um die Arbeit mit einzelnen oder Gruppen von alten Menschen handelt.

Die Autoren erheben nicht den Anspruch, Gemeinwesenarbeit und Planung in ihre Darstellung einzubeziehen. Sie beziehen einen klaren Standpunkt in der gegenwärtigen Methodendiskussion, die immer noch nicht voll ausgetragen ist. Danach wurde bekanntlich vor allem die soziale Einzelhilfe als „systemstabilisierend" verurteilt und die gesellschaftsbedingte Verursachung von Not und Mangelerscheinungen betont. „Dieser Sichtweise ist entgegenzuhalten, daß sozial strukturelle Handlungsmodelle, soweit sie auch nur annähernd konkretisiert werden, die individuellen Aspekte sozialer Notsituationen unberücksichtigt lassen. Besonders der in der Praxis tätige Sozialarbeiter ist immer wieder mit der Tatsache konfrontiert, daß die Auswirkungen von Sozialisationsdefiziten bei den Betroffenen internalisiert wurden und nicht mehr nur durch gesellschaftsändernde Maßnahmen überwunden werden können. Resignation und passive Erwartungshaltung aufgrund repressiver Arbeitsbedingungen und abhängiger Lebensgestaltung können nicht ohne die Arbeit am einzelnen beeinflußt, gemildert und kompensiert werden. So ist auch bei einer sozialstrukturell orientierten Sozialarbeit die Arbeit mit dem einzelnen, die seine psychische und soziale Situation gleichermaßen berücksichtigt, unverzichtbar" (15).

Das Werk hat das große Verdienst, ausgehend vom Lebenszyklusmodell die besondere Rolle der älteren Frau und Witwe, den Erwerb neuer Identität nach dem Verlust des Berufs, die „älterwerdende Ehe", die Generationenbeziehungen, das Erleben und Verarbeiten von Krankheiten und sonstigen Einschränkungen, und endlich Sterben und Tod als jeweilige Herausforderungen für neue menschliche Möglichkeiten herauszuarbeiten. Sozialarbeit vermag sich ihrer im Sinn einer „Hilfe zur Selbsthilfe" zu bedienen. Hilfestellung zur sozialen Teilhabe der älteren und alten Menschen an der Gesellschaft im Rahmen ihrer Möglichkeiten und Bedürfnisse zieht sich als Leitgedanke durch sämtliche Kapitel, denen logischer innerer Aufbau und klare Sprache eignen. Mehr als Kurzkommentare denn als eigene Fallbeispiele (wie in der 1973 erschienenen Schrift) sind dazwischen Situations- bzw. Verhaltensschilderungen älterer Menschen eingestreut.

Die Arbeit *L. Lowys* stützt sich zwar auch auf

sozialpsychologische Erkenntnisse, ist aber mehr soziologisch orientiert und geht vom „social functioning" als der für ihn wichtigsten Zielvorstellung für Sozialarbeit aus, die von angesehenen Schulen in den USA vertreten wird.

Damit Menschen ihre sozialen Rollen im Einklang mit ihren Ich-Kapazitäten vollziehen können, bedürfen sie gemäß solchen Vorstellungen der Sozialarbeit. Lowy weist anderen möglichen Zielen – wie der Verbesserung von Kommunikation bzw. der Entwicklung und persönlichen Entfaltung des Menschen – eine Stelle am anderen Ende des Kontinuums zu, dessen Inhalte jedoch im einzelnen nicht mehr hinterfragt werden. Dem Verfasser geht es ausschließlich um das Praxisfeld der Sozialarbeit im ganzen, dessen Konzepte nun auf Altenarbeit übertragen werden. Lediglich ein kurzes Kapitel über Mythen und Stereotypen gegenüber dem alten Menschen wird zur Einführung vorausgestellt.

Der Verfasser lehnt sich im weiteren an Compton-Galaway mit seinem Prozeß-Handlungs-Modell an. Über die Problemdefinition kommt der Helfer zur Beurteilung der Aufgabe und zur Erstellung einer Beziehung zwischen den Beteiligten zwecks Durchführung einer gemeinsamen Lösung. Den Abschluß bildet eine formale Beendigungsphase. Als soziales Raster für die Untersuchung eines „Falles" werden diagnostische Elemente wie „der Einzelne", „die Familie", „kleine Gruppen", „Organisationen", „Gemeinwesen" (als soziale Systeme) angeführt. Das mag für Studenten nützlich sein, die bisher Einzelhilfe nur nach psychoanalytischen Kategorien anzugehen lernten, trennt aber infolge der Abstraktion solche Elemente, die sich gegenseitig bedingen (wie z. B. „einzelner" und „Familie").

Entsprechend dem Prozeß-Handlungs-Modell wird die praktische Anwendung von Interventionen mit einzelnen älteren Menschen oder Gruppen aufgezeigt. Die (etwas willkürliche) Einteilung spricht von älteren Menschen mit psychischen Erkrankungen, von unheilbar Kranken und Sterbenden, von älteren Menschen mit sexuellen Schwierigkeiten, mit Problemen der Pflege und Versorgung, mit Problemen, welche Generationskonflikte betreffen, oder von der Situation des einzelnen alten Menschen im Heim. Neben therapeutischen Gruppen unterscheidet Lowy Gruppen zur gegenseitigen Hilfe bzw. zum Zweck der sozialen Aktion. „Die Betonung liegt auf den Interessen der Gemeinschaft und dem Gedanken, daß jeder Mensch potentiell imstande ist, zur Veränderung der Gesellschaft insgesamt einen nützlichen Beitrag zu leisten" (211).

Das Lehrbuch ist durchsetzt mit mehreren ausführlichen Protokollen von Sozialarbeit mit älteren Menschen. Lediglich für die in aller Kürze erwähnten Techniken der Gemeinwesenarbeit finden sich keine Beispiele, was wohl als Symptom genommen werden kann für die auch in USA erst zaghaft vorhandenen Ansätze.

Die Übertragung der Fälle in den Kontext deutscher Sozialarbeit bleibt – wie schon die Umsetzung theoretischer Begriffe in die konkrete Situation – problematisch. Allein die völlig anderen Bedingungen und Arten sozialpolitischer Leistungen für alte Menschen hüben und drüben, insbesondere die Quantität und Qualität der Altenheime, zeigen die Schwierigkeiten, die eine didaktische Verwendung als Lehrbuch einschränken; im Gegensatz zu den USA ist die Rolle des Sozialarbeiters im Altenheim bei uns noch völlig ungefestigt, so daß sich an solche Beispiele falsche Erwartungen knüpfen können.

Insgesamt sind beide Werke ein Zeichen der sich verbessernden Situation auf dem Markt der Sozialarbeiterliteratur. Es ist dringend geboten, Mitarbeitern und Studenten auf dem sozialgeriatrischen Gebiet Bücher anzubieten, die auf der Grundlage interdisziplinärer Forschung wirklichkeitsbezogen und zukunftweisend zugleich in ein Arbeitsgebiet einführen, von dem das Wohlergehen einer nun bald ein Fünftel der Gesamtbevölkerung umfassenden Gruppe abhängt.

Martha Krause-Lang

[1] Louis Lowy: Soziale Arbeit mit älteren Menschen. Ein Lehrbuch. Freiburg: Lambertus 1982. 350 S. Kart. 39,80; Hartmut Radebold, Hildegard Bechtler, Ingeburg Pina: Therapeutische Arbeit mit älteren Menschen. Ein Handbuch. Freiburg: Lambertus 1981. 548 S. Kart. 56,–.

BESPRECHUNGEN

Pädagogik

GROM, Bernhard: *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters.* Düsseldorf, Göttingen: Patmos, Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 390 S. Kart. 39,–.

Die Entwicklungspsychologie erbrachte bislang deskriptiv viele Erkenntnisse über den Lebenslauf des jungen Menschen und die Religionspädagogik erhob normative, eher anthropologisch begründete Forderungen, wie eine optimale religiöse Erziehung auszusehen habe. Daß die Ergebnisse des religionspädagogischen Engagements weithin nicht so ausfielen, wie man sich erhofft hatte, lag daran, daß die religionspädagogischen Imperative an der Wirklichkeit des Kindes und Jugendlichen eher vorbeigingen: die optimalen Ansätze für altersgerechte Methoden und für phasengemäße christliche Inhalte wurden nicht realisiert. Diesen Mangel versucht B. Grom durch sein Buch zu beheben, in dem von einem „ganzheitlich-komplexen Lernprozeß" (13) her gedacht wird. Er füllt, was bisherige Studien zum Thema angeht, nicht nur eine Lücke aus; er eröffnet auch Perspektiven für weitere Forschungen, er ermutigt zu konkretem, situationsgerechtem und altersgemäßem Erzieherverhalten.

In drei Teilen geht Grom das umfassende Thema an. Im ersten Teil greift er die Frage auf: Welche Erfahrungsansätze und Anregungen ermöglichen eine reife Religiosität? Im zweiten Teil stellt er sich das Problem: Welche inneren und äußeren Einflüsse gefährden eine reife Religiosität? Der dritte Teil behandelt spezielle Themen und Zielbereiche, etwa: Bedingungen und Lernschritte eines erlebnisverwurzelten, reifen Glaubens an Jesus Christus (227–239), oder: Prosoziale Gewissensbildung als ganzheitlich-komplexer Lernprozeß (247–284) oder: Übergreifende religiöse Entwicklungs- und Erziehungsaufgaben im Jugendalter (287–314).

Gerade an diesem letzten Kapitel läßt sich die Methode Groms gut aufweisen: Auf der Basis einer anthropologischen Philosophie (und Theologie) erhebt er aus empirischen Untersuchungen die Ergebnisse zum jeweiligen Thema und zieht dann daraus praktische Folgerungen, die die familiäre Erziehungssituation, den Religionsunterricht, die kirchliche Jugendarbeit meinen. In diesen Kapiteln besticht Grom sowohl durch seine große Literaturkenntnis wie durch seine praxisrelevanten Anregungen. Wenn etwas mit Vorbehalt gesehen werden kann, dann die Einebnung der in ihrer empirischen Signifikanz unterschiedlichen Ergebnisse. So kommen besonders qualitativ orientierte Studien (wie die von Th. Thun) ohne Unterscheidung neben eher quantitative Studien (wie von N. Havers oder W. Prawdzik) zu stehen. Im Anhang finden sich noch kleinere Studien, etwa zum „Narzißmusproblem" (bei S. Freud und P. Kohut), zur moralischen Entwicklung (bei J. Piaget und L. Kohlberg) usw. Dadurch werden ausländische Forschungen dem deutschen Leser zugänglich gemacht.

Das Buch von B. Grom wird in Zukunft für die Theorie einer religionspädagogischen Psychologie ebenso bedeutsam sein wie für die alltägliche Praxis jener Erzieher, die ihr Tun von einer „praktischen Theologie", also von der Pastoral her, verstehen. *R. Bleistein SJ*

Quellen zur Kleinkindererziehung. Die Entwicklung der Kleinkinderschule und des Kindergartens. Hrsg. v. Elisabeth DAMMAN und Helga PRÜSER. München: Kösel 1981. 224 S. Kart. 24,80.

Seit einigen Jahren weckt die Geschichte der Kindheit die besondere Aufmerksamkeit der Forschung. Man erinnere sich nur an die sozialgeschichtlichen Forschungen (Philipp Ariès, Geschichte der Kindheit, München 1975; Marie-Louise Plessen, Peter von Zahn, Zwei Jahrtausende Kindheit, Köln 1979), an die „psychogenetische Geschichte der Kindheit", die Lloyd de Mause 1978 herausgab, und an die medizin-

geschichtlichen Forschungen (Jacques Gelis u. a., Der Weg ins Leben, München 1980). Über diese Erhebung der Vergangenheit hinaus wird die Kindheit als Exempel der Gesellschaftskritik genutzt, zumal in Sammlungen, wie sie Katharina Ruschtky (Schwarze Pädagogik, Frankfurt 1977) oder Maria-Louise Könneker (Kinderschaukel, Darmstadt 1976) edierten. Bei letzteren bestätigte in historischer Fixierung die Selektion der Texte nichts anderes als die jeweiligen Vorurteile der Herausgeber.

Die vorliegende Quellensammlung geht der Entwicklung der Kleinkinderschule und des Kindergartens in Deutschland nach. Ihr Verdienst besteht darin, daß sie – weithin erstmals – Texte zugänglich macht, die bislang in der Beurteilung der Geschichte der Kindheit eher übersehen wurden. In die in Kapiteln gegliederten Texte führen jeweils Einleitungen ein, die nicht nur die Auswahl rechtfertigen, sondern vor allem auch die Texte in einen zeit- und erziehungsgeschichtlichen Kontext einzuordnen versuchen. Hinweise auf die Probleme der heutigen Zeit machen klar, daß man schon im letzten Jahrhundert über eine – wie man heute sagen würde – „Elementarerziehung" reflektierte, daß die Bezeichnungen für die einzelnen „Schul"-arten schon damals nicht einheitlich sind, daß es auch früher schon Versuche gab, die Kleinkindererziehung in ein Programm der Gesamterziehung zu integrieren, wie es 1970 der „Strukturplan für das Bildungswesen" unternahm. Wohltuend ist die Zurückhaltung der Herausgeberinnen in ideologischen Bewertungen (vgl. etwa 88). Sie bringen die Texte – aus der Zeit zwischen 1780 und 1930 – ins rechte Licht und lassen den Texten selbst das Wort. Insoweit eine instruktive Information und Dokumentation.

R. Bleistein SJ

Sexualerziehung und Persönlichkeitsentfaltung. Hrsg. v. H. Scarbath und B. Tewes. München: Urban & Schwarzenberg 1982. 133 S. Kart. 16,–.

Es ist still geworden um die Sexualerziehung. Wie es scheint, ist der schulische Alltag in dieser Hinsicht schwieriger als gedacht, ist der Erfolg aller Emanzipation geringer als erhofft. Schon 1977 stellte H. J. Gamm fest, daß die befreite Sexualität das Glück nicht brachte. Im Gegenteil: „Das Geheimnis ist schal... Das erlaubte Glück will sich nicht greifen lassen, obwohl der mobile Mensch es allerorts angeboten findet" (Bilanz der Sexualpädagogik). Seine Forderung nach einer Neuorientierung der sexualpädagogischen Diskussion verband er mit dem Hinweis auf Begriffe wie Sinnfrage, Askese und Meditation, Begriffe, die den Befreiern bislang unbekannt schienen.

Diese Anregung griff die Katholische Akademie in Hamburg auf, als sie 1981 gemeinsam mit dem Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg ein Seminar zum Thema Sexualpädagogik veranstaltete. Die Vorträge dieses Seminars liegen nun in Buchform vor. Sie konvergieren in der Forderung nach einer „anthropologisch begründeten Geschlechtserziehung" (A. Benz), nach einer „Personalisierung des Sexualverhaltens" (J. Gründel), nach einem „aspektuell reichhaltigeren Verständnis der Person im Bildungsprozeß" (H. Scarbath). Diese Forderung nach einer anthropologisch orientierten Sexualpädagogik – jenseits einer emanzipatorischen Sexualpädagogik – führt zu dem grundlegenden Problem zurück, welche Relevanz das propagierte Triebmodell überhaupt besitze. Dieses Thema greifen G. Bittner und G. Schmidt auf. Sie überwinden den zeitgenössischen Freudianismus durch die Erhebung des „Symbolcharakters sexueller Erlebnis- und Verhaltensweisen" (G. Bittner) und durch den Nachweis, daß eigentlich „das Nichtsexuelle in der Sexualität" zum Selbsterleben des Menschen führt (G. Schmidt), zwei Aspekte, die bislang in der Betrachtung der Sexualität unterbewertet und in der Ausarbeitung sexualpädagogischer Curricula eher vernachlässigt wurden.

Vor allem wegen dieser grundsätzlichen Ausführungen ist das Buch all jenen zu empfehlen, die bislang die emanzipatorische Sexualerziehung (etwa im Sinn H. Kentlers) nicht mitvollziehen konnten und – aus anthropologischen Überlegungen heraus – schon immer für eine größere Integration von Familie und Schule in diesem nicht unwesentlichen Erziehungsbereich optiert hatten. Daß zusätzlich J. Gründel einsichtige Weisungen für Sexualmoral und Sexualpädagogik bringt und N. Kluge Probleme der Curricula in der Sexualpädagogik diskutiert, sei noch am Rand erwähnt.

R. Bleistein SJ

Kirche

MEIER, Johannes: *Selig, die hungern nach Gerechtigkeit.* Würzburg: Echter 1981. 112 S. Kart. 19,80.

Aus der Flut neuerer Lateinamerika-Veröffentlichungen ragt dieses gut aufgemachte Buch eines jungen Theologen (Jahrgang 1948) und Experten für lateinamerikanische Kirchengeschichte deutlich heraus: Es ist ein Stück anschaulich und für deutsche Leser verständlich gemachter „Theologie der Befreiung". Dabei will es gar kein theologisches Buch im üblichen Sinn des Wortes sein, eher eine kurze Chronik signifikanter Ereignisse und Personen aus der jüngsten Geschichte Guatemalas, El Salvadors, Honduras' und Nicaraguas. Aber was hier in nüchterner, dennoch ungemein fesselnder und betroffen machender Sprache erzählt wird (ob es solch bekannte Geschehnisse wie der Tod von Erzbischof Romero oder die verschwiegene Tragödie der Bauern aus der Tranja in Guatemala sind), nimmt den Leser unwillkürlich mit hinein in den Prozeß einer Kirche, die das Evangelium mit neuen Augen, eben aus der Perspektive der „geringsten der Brüder und Schwestern Jesu" und ihrer Sehnsucht nach Heil liest. Sowohl der geschichtliche Zusammenhang, wie es zu dieser Um-Kehr sehr vieler Christen (auch der Amtsträger) in Mittelamerika gekommen ist, als auch die theologische Begründung für diese Auslegung und Praxis des Evangeliums werden einem anhand der ausgewählten Beispiele (und einiger Gebete, Predigten, Gedichte) einsichtig, ohne daß dafür lange Erklärungen nötig wären. Dazu verhelfen ebenfalls die ansprechenden Bilder und die zuverlässigen Informationen, die in die Berichte eingestreut sind. Auch wer der kirchlichen Entwicklung in Mittelamerika und manchen Variationen der dort praktizierten „Theologie der Befreiung" fremd oder skeptisch gegenüberstehen mag, wird sich bei der Lektüre dieses Buches nur schwer der Sym-Pathie mit den Christen dort entziehen können; zumindest wird sie ihn nachdenklich stimmen. Deswegen möchte ich diese Schrift besonders auch jenen Bereichen der kirchlichen Verkündigungsarbeit empfehlen, denen es darum geht, ein engagiertes Interesse der Christen in unserem Land an der Kirche Lateinamerikas zu wecken. *M. Kehl SJ*

Auf Wegen der Versöhnung. Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Hrsg. v. Peter NEUNER und Franz WOLFINGER. Frankfurt: Knecht 1982. 302 S. Lw. 36,–.

Beiträge zum ökumenischen Gespräch machen heute einen unübersehbaren Teil religiöser und theologischer Buchproduktion aus. Das Thema Ökumene wurde seit Papst Johannes XXIII. und spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch in der katholischen Kirche Sache einer Mode, die selbst dann noch weiter- und aufgetragen wird – mangels wirklich neuen Angebots –, wenn man sich schon unbehaglich in ihr zu fühlen beginnt. Der vorliegende Band allerdings – Heinrich Fries zum 70. Geburtstag gewidmet – gehört nicht zu dieser Modeerscheinung, mag diese sich auch in ihm auswirken, indem sie vor allem Kritik erfährt. Der Geehrte zählt zu den Pionieren katholischer Ökumene in Deutschland, der lange vor der Mode – nach den Worten der Laudatio E. Schlinks – in unvergleichlicher Art und Weise eines persönlichen Einsatzes hervorragende ökumenische Arbeit geleistet hat (vgl. 284). Die Zeugen dieses Einsatzes kommen hier zu Wort: Kollegen und Mitstreiter, Schüler und Helfer. Sechzehn Beiträge folgen auf das kurze Vorwort (9–11). Sie wurden in drei Gruppen gesammelt: Modelle, Wege, Ziele, deren Überschriften nur sehr summarisch andeuten, was sich jeweils unter ihnen findet. Am deutlichsten tritt der historische Charakter der ersten fünf Artikel hervor. Die zweite Fünfergruppe scheint um offene Fragen und Schwierigkeiten zentriert zu sein, während die dritte auf positive, namentlich konkrete Möglichkeiten, auf neue Schritte aufmerksam macht.

Zunächst berührt der Umfang sowohl dieses Buches wie aller seiner Beiträge einladend. Man fühlt sich nicht überfordert und erdrückt, sondern angeregt, weil die Ausführungen übersichtlich bleiben und die Lektüre kein zu großes Maß zusammenhängender Zeit verlangt. So selbständig und abgeschlossen nun die behandelten Einzelfragen auch sind, sie fügen sich hier doch zu einem ganz vom Thema Ökumene bestimmten Bild. Zu diesem Thema leisten sie alle einen ernsten und weiterführenden Beitrag, wenn auch je auf eigene Weise. Unverkennbar schwingen

aktuelle Probleme bei der Behandlung des neutestamentlichen (Apostelkonvent) und der übrigen Beispiele aus der Geschichte mit. Tiefere und zentrale Aspekte werden auch unter den offenen Fragen aufgegriffen, seien sie nun mehr inhaltlicher Art wie die Rechtfertigungslehre, seien sie mehr formaler Art wie die Überlegungen zu Sprache und Kommunikation. Eine gewisse Ungeduld charakterisiert schließlich die Vorschläge, wie heute in der Ökumene weiterzukommen sei.

In der Regel wählen alle Mitarbeiter einen Stil, der auch einem Nichtfachmann zugänglich ist. Die Einstellung der einzelnen tritt klar heraus, ohne das bestehende Schwierigkeiten überspielt würden. Dieser Band scheint deshalb bestens geeignet, auch in ökumenischen Arbeitskreisen neue Impulse und Anregungen zu geben, bei der Vertiefung des Gesprächs nützliche Hilfe zu leisten und auf Bedingungen und Voraussetzungen aufmerksam zu machen, die oft unbeachtet bleiben. *K. H. Neufeld SJ*

Adreßbuch für das katholische Deutschland. Ausgabe 1981. Paderborn: Bonifatius 1981. 264 S. Kart. 19,80.

Die Neuauflage des Adreßbuchs ist gegenüber den vier vorhergehenden Ausgaben erheblich verändert. In einem größeren Format findet sich eine völlig neu konzipierte Einteilung: Nach der Weltkirche, der Kirche in Europa und den deutschen Diözesen taucht jetzt das Stichwort „überdiözesaner Bereich" auf, unter dem alle Institutionen, soweit möglich, nach „Arbeitsbereichen" geordnet sind, die den Zentralstellen im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz entsprechen (Bildung, Caritas und Soziales, Medien, Pastoral, Weltkirche). Nun ist das Ordnungsprinzip eines solchen Verzeichnisses verhältnismäßig zweitrangig. Die Benutzbarkeit hängt von der Qualität der Register ab, vor allem des Sachregisters. Dieses hat aber schwerwiegende Mängel. Die einzelnen Institutionen werden nicht, wie heute allgemein üblich, nach der Wortfolge ihrer offiziellen Bezeichnung eingeordnet, sondern erscheinen an den verschiedensten Stellen, wobei offenbar mehr der Zufall als ein erkennbares logisches Prinzip herrscht. So tauchen von den zahlreichen Einrichtungen, die mit dem Wort „Institut" beginnen, nur drei unter diesem Stichwort auf, von den mindestens ebenso zahlreichen Arbeitsgemeinschaften nur eine einzige. Manche Institutionen stehen unter ihrer Abkürzung, andere nicht. Wer die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst sucht, findet sie nur unter dem Stichwort „Kunst", die Deutsche franziskanische Gemeinschaft hingegen nur unter dem Stichwort „Deutsche". Der Katholische Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden ist unter dem Stichwort „Katholisch" eingeordnet, das Katholische Institut für Medieninformation nur unter „Medieninformation". Die einzelnen Orden werden im Register überhaupt nicht genannt. Von den römischen Akademien und Hochschulen, die das Adreßbuch aufzählt, nennt das Register nur einige wenige, darunter das Pontificio Istituto Biblico unter dem Stichwort „Bibel", die Pontificia Accademia Ecclesiastica unter den Stichwörtern „Akademie" und „Ecclesiastica". Das sind nur einige Beispiele für die Unzulänglichkeiten des Registers und daher für die dringende Notwendigkeit einer verbesserten Neuauflage. *W. Seibel SJ*

Politik und Gesellschaft

Büchele, Herwig: *Politik wider die Lüge.* Zur Ethik der Öffentlichkeit. München: Europaverlag 1982. 147 S. (Soziale Brennpunkte. 9.) Kart. 14,–.

Der Autor betritt Neuland; über eine Ethik der Öffentlichkeit ist bisher kaum gearbeitet worden. Um so mehr ist dieses engagierte und gescheite Buch zu begrüßen. Wie Büchele vorgeht, umschreibt er selbst so: »Ausgehend vom Begriff der Öffentlichkeit gilt es im ersten Abschnitt zu zeigen, daß Öffentlichkeit als Raum gemeinsamer Freiheit der privilegierte Ort ist, an dem sich Wahrheit offenbart und für die Politik Bedeutung gewinnt; andererseits wird sie auch zum Raum, in dem der geheime oder offene Kampf der Machtgruppierungen durch Manipulation der Wahrheit zum Ausdruck kommt. Der zweite Abschnitt geht dem Phänomen der Macht der Öffentlichkeit

in den verschiedensten Lebensbereichen nach. Wir untersuchen diesen Einfluß auf Erkenntnis und Handeln des Menschen und die bestimmende Wirkung für die jeweilige Qualität des öffentlichen Lebens. Im dritten Abschnitt wird das Verhältnis von Politik und Wahrheit untersucht und werden von da aus Elemente einer Ethik der Politik erarbeitet. Wir fragen nach der die gemeinsame Welt letztfundierenden Einheit, die die Orientierung auf dem Weg zu einer freien Öffentlichkeit bildet: Perspektiven der Transparenz von Öffentlichkeit auf die konkrete Wahrheit menschlicher Freiheit hin; Öffentlichkeit als politischer Ort der Verbindlichkeit menschlichen Denkens und Handelns; Öffentlichkeit als der Freiraum, in dem Menschen aus der Traurigkeit eines nicht-aktiven Existierens heraustreten" (11).

Diesem Plan folgt das Buch in überschaubarer und anregender Weise, kritisch und scharf analysierend, in pointierten Formulierungen und anschaulich durch den Einbezug vieler Beispiele aus der Gegenwart. Bücheles Argumente sind breit angelegt, von der polit-ökonomischen über die sozial-anthropologische bis zur rechts- und staatswissenschaftlichen Sicht- und Beurteilungsweise. Im ersten und zweiten Teil über die Fehlformen und die Macht der Öffentlichkeit werden ihm viele Leser zustimmen; die „konkrete Utopie" des dritten Teils wird eher als Herausforderung zur Auseinandersetzung mit dem Autor verstanden werden. Sowohl die Aussagen zum Verhältnis von Politik und Wahrheit wie auch der Aufweis von Wegen zu einer freien Öffentlichkeit enthalten Prämissen und Implikationen, die zum Anspruch des Autors in Spannung stehen: „Konkrete Utopie ist nur sinnvoll, wenn sie den Durchbruch aus der Situation des Bestehenden ermöglicht, das heißt den Weg nicht bloß abstrakt vorzeichnet, sondern zu ihm ermutigt und anleitet" (114). So richtig es ist, auf dem wechselseitig bedingten Veränderungsprozeß von Selbstveränderung und Veränderung von Öffentlichkeit aufzubauen, so schwierig wird es sein, realistische Wege für den Durchbruch zu einer unbedingten Wahrheit und zur Überwindung aller Macht-Konkurrenz-Beziehungen zu weisen. Aber darüber nachzudenken, ist sinnvoll, notwendig und nützlich – und deswegen kann man den Überlegungen Bücheles nur eine große Verbreitung wünschen. *H. Zwiefelhofer SJ*

ATTESLANDER, Peter: *Die Grenzen des Wohlstands.* An der Schwelle zum Zuteilungsstaat. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1981. 200 S. Lw. 26,–.

Der in Augsburg lehrende Soziologieprofessor sieht sein Buch „nicht in der Reihe jener Veröffentlichungen, die im Grunde von einem ‚Katastrophen-Szenario' leben" (12). Er gehört auch nicht zu denen, die der Meinung sind, die Zukunft sei eben nichts anderes als eine unabänderliche Folge bereits festgeschriebener Entwicklungstrends. Atteslanders Grundstimmung ist nicht pessimistisch. Er will gefährliche Tendenzen der maßlosen Vernunft technologischer Systeme aufzeigen, setzt ihnen zugleich die menschliche Fähigkeit entgegen, gerade in schwierigen Situationen politischen Verstand zu aktivieren. „Diese ausschlaggebende und wichtigste Grenze des Wohlstandes sind wir selber. Die Einsicht in unsere Grenzen ist aber auch unsere Chance" (12).

Dieser Optimismus durchzieht das ganze Buch. Atteslander warnt, weil er der Meinung ist, daß es noch nicht zu spät ist und die Kraft des Verstandes noch zu Korrekturen in der Lage ist. In der Einschätzung dieser Potenz freilich werden sich mit Sicherheit die Geister scheiden. Denn die Frage, ob von Wahlen abhängige politische Mehrheiten in der Lage sind, ihrer Klientel die Wahrheit zu sagen, bleibt mehr als fragwürdig. Dennoch ist es bemerkenswert, wenn einer, der sich mit den Grenzen des Wohlstands beschäftigt, dies nicht so griesgrämig-verbissen tut, sondern vielmehr sich um kategoriale nicht um globale Analysen und Lösungen bemüht. In insgesamt zehn Kapiteln, deren Themen sich teilweise überschneiden, versucht Atteslander, Dimensionen der Schwelle zum Zuteilungsstaat darzustellen und zu beschreiben. Dabei zeigt er sich als Meister der präzisen Beobachtung und sicheren Formulierung.

Um einige wenige Beispiele dieser Beobachtungsfähigkeit zu nennen: In Zukunft werden nach Meinung des Autors immer mehr Menschen dafür arbeiten, den allgemeinen Wohlstand zu

ermöglichen, und immer mehr damit beschäftigt sein, die Verteilungsmechanismen in Gang zu halten (45). Oder: „Wir huldigen einer doppelten Moral im Umgang mit moderner Technologie: Wo sie uns nützt, beten wir sie an, wo sie uns zu schaden scheint, verteufeln wir sie" (59). Ferner: „Nicht so sehr der Staat hat in heutigen Demokratien versagt als vielmehr die Parteien. Die Parteien deshalb, weil sie ihren politischen Bildungsauftrag sträflich vernachlässigt haben. Sie waren so sehr mit dem Erwerb und der Erhaltung von Macht beschäftigt, daß sie sich von den meisten Bürgern und vor allem von der Jugend weit entfernten" (185). Leseproben aus einem zwar weithin essayistisch gehaltenen, aber dennoch äußerst interessanten Buch. *K. Bohr*

ZU DIESEM HEFT

Der Psychoanalytiker und Philosoph Erich Fromm bekennt sich in seinem vielgelesenen Werk zu einem Humanismus, der in der völligen Unabhängigkeit des Menschen sein höchstes Ziel sieht. Obwohl sich diese Einstellung von jedem Glauben an Gott löst, nennt sie Fromm „religiös". F. G. Friedmann fragt nach den Ursprüngen und der Bedeutung dieser „nicht-theistischen Mystik".

Im 400. Todesjahr Teresas von Avila weist Jürgen Moltmann auf die Tradition hin, die Teresa mit dem um eine Generation älteren Martin Luther verbindet: die mittelalterliche Theologie der mystischen Erfahrung und der Einfluß Augustins. Im Blick auf Teresas Lebensgeschichte und ihre Gotteserfahrungen fragt er nach Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zwischen dem evangelischen Glauben und der Frömmigkeit des Karmel.

Dieter Arendt erinnert an das Gedicht Georg Heyms vom Jahr 1911 „Der Krieg". Er sieht in diesem bestürzend modernen Gedicht nicht nur die Vision der Vernichtungskriege und einen Ausdruck der Stimmung unseres Jahrhunderts, sondern auch das erschütternde Dokument einer verzweifelnden Friedensbewegung.

Die Dokumente des kirchlichen Lehramts zu den Fragen der Geburtenregelung erklären nur die sogenannte „natürliche" Methode (Zeitrhythmus) für erlaubt, alle „künstlichen" Methoden (Kontrazeption) aber für sittlich verwerflich. Hubert Windisch setzt sich für eine differenzierte Bertrachtung dieser Aussagen ein. Er sieht das zentrale Problem in der Frage, ob es zwischen Zeitrhythmus und Kontrazeption moralische Unterschiede gibt.

In der Diskussion über die Medien wird häufig die These vertreten, daß vornehmlich Hörfunk und Fernsehen bestimmen, was der Mensch als Wirklichkeit erfährt und was Bedeutung für ihn hat. In den Massenmedien werde Wirklichkeit nicht nur vermittelt, sondern zugleich definiert. Rainald Merkert setzt sich mit dieser These auseinander.

Katholikentage

Im Lauf ihrer mehr als hundertjährigen Geschichte haben sich die Formen und die Ziele der deutschen Katholikentage tiefgreifend geändert. Der erste Katholikentag war der Beginn einer neuen Phase in der Emanzipation der deutschen Katholiken von der staatskirchlichen Bevormundung, in die sie seit dem Ende der Reichskirche in der Säkularisation geraten waren. Die in der Märzrevolution des Jahres 1848 errungenen bürgerlichen Freiheiten, vor allem die Versammlungs-, Vereins- und Pressefreiheit, gaben auch den Katholiken die Möglichkeit, sich zu organisieren und ihre Forderung nach Gewissens- und Religionsfreiheit öffentlich geltend zu machen. Dieses Ziel verfolgten die „Piusvereine für religiöse Freiheit", die zuerst in Mainz, dann in zahlreichen anderen Städten gegründet wurden. Auf der Generalversammlung der Delegierten aller Piusvereine im Oktober 1848 in Mainz – dem ersten Katholikentag – schlossen sie sich zum „Katholischen Verein Deutschlands" zusammen.

Nun hatten die deutschen Katholiken eine institutionelle Basis und ein Forum, wo sie ihre Forderungen nach Freiheit der Kirche und nach der Verwirklichung des Freiheits- und Gleichheitsgrundsatzes der neuen Verfassungen artikulieren konnten. Von Anfang an gehörte auch die Sozialpolitik zum Themenbereich der Katholikentage, im Lauf der Jahre mit wachsendem Gewicht. Von dieser Entstehungsgeschichte her erklären sich die Struktur und die Ziele der deutschen Katholikentage im 19. Jahrhundert und noch weit bis ins 20. Jahrhundert hinein: Es waren Generalversammlungen der katholischen Verbände, also der organisierten katholischen Laienbewegung, auf denen eine möglichst einheitliche Willensbildung und ein möglichst gemeinsames Handeln aller deutschen Katholiken erreicht werden sollte.

Heute hat sich dies tiefgreifend geändert. Die Grundrechte sind gesichert, die Freiheit der Kirche ist gewährleistet. Verfassung und Gesetzgebung haben ein System der sozialen Sicherheit geschaffen, das die grundlegenden Forderungen der katholischen Sozialbewegung erfüllt. Alle Diskussionen um Änderungen und Weiterentwicklungen der Sozialpolitik oder anderer Bereiche der Gesetzgebung bewegen sich in einem Rahmen, in dem die Katholiken, wie es das Konzil formuliert, bei gleicher Gewissenhaftigkeit zu verschiedenen Urteilen kommen können. Daher ist eine einheitliche Willensbildung in diesen Fragen auf einem Katholikentag nicht mehr möglich und wird auch nicht mehr angestrebt. Katholikentage verstehen sich heute nicht mehr als „Heerschau" zur Stärkung des eigenen Selbstbewußtseins, sondern als Forum der Diskussion. Auf den Katholikentagen soll sich öffentliche Meinung in der Kirche bilden und artikulieren. Sie wollen ein

Ort sein, wo der Dialog mit Staat und Gesellschaft stattfindet und wo sich die Katholiken mit den Fragen der Zeit und ihren Aufgaben in ihr auseinandersetzen.

Im Zug der Entwicklung des deutschen Katholizismus zu einem differenzierten Gebilde von großer innerer Vielfalt sind auch die Katholikentage bunter und spannungsreicher geworden. Sie spiegeln heute die Pluralität der Glaubens- und Lebensformen, der gesellschaftlichen und politischen Optionen der deutschen Katholiken viel stärker wider als etwa in den Jahren vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Johannes B. Hirschmann hat diesen Wandel der Katholikentage bereits im Jahr 1954 in dieser Zeitschrift als eine Entwicklung „vom Katholikentag zum Kirchentag" beschrieben: Aus der früheren Generalversammlung der katholischen Verbände sei eine „Selbstdarstellung der katholischen Kirche in Deutschland in der Gesamtheit ihres Lebens" geworden.

Diese Öffnung der Katholikentage zu einer spannungsreichen Vielfalt ist nicht selbstverständlich. Die Kirche in Deutschland – nicht nur die Amtskirche, auch Laienverbände bis hin zum Zentralkomitee – tat sich immer schwer mit freien Initiativen, wenn sich diese nicht ohne weiteres in das institutionelle Gerüst fügten. Manche Auseinandersetzungen im Vorfeld des diesjährigen Katholikentags, etwa um die Initiative „Kirche von unten" oder um das „Friedenscamp" des BDKJ, sind wohl noch letzte Spuren dieser Hemmungen. Blickt man jedoch auf die wachsende Offenheit der letzten Katholikentage, dann dürften solche Schwierigkeiten bald der Vergangenheit angehören.

Obwohl schon seit Jahren der Gottesdienstbesuch und die Beteiligung am kirchlichen Leben zurückgehen, nehmen die Besucherzahlen der Katholikentage nicht ab. Vor allem für die Jugend scheinen sie ein Treffpunkt von wachsender Anziehungskraft zu werden. Welche Motive hier maßgebend sind, läßt sich kaum ermitteln. Aber selbst wenn religiöse Gründe nur eine geringe oder gar keine Rolle spielen sollten, es ist bemerkenswert, daß die jungen Menschen zu einer kirchlichen Veranstaltung strömen. Hier wachsen den Katholikentagen ganz neue Chancen und Aufgaben zu. Sie könnten zur Klärung ungewisser Gefühle und Stimmungen beitragen.

Bei allen Entwicklungen und Veränderungen von Formen, Themen und Zielen waren die Katholikentage immer Orte des Gottesdienstes, des Gebets, der Verkündigung und des Glaubenszeugnisses. Sie vermittelten den Teilnehmern zuallererst die Erfahrung von Gemeinschaft im Glauben. Welche Wirkungen ein Katholikentag hat, ob er zu einem lebendigeren Glauben führt, ob von ihm Impulse ausgehen, ob er Probleme klären hilft, das ist ungewiß und wird sich nie mit Sicherheit erkennen lassen. Das Gespräch, das Kennenlernen anderer Meinungen und vor allem die Erfahrung einer Glaubensgemeinschaft sind aber bereits Werte in sich. Aus diesem Grund bleiben Katholikentage auch in einer Zeit sinnvoll, in der eine einheitliche Willensbildung in Fragen von Politik und Gesellschaft nicht mehr möglich ist. *Wolfgang Seibel SJ*

August Wilhelm von Eiff

Schutz des Lebens und personale Würde des Menschen als Grundlagen der Geburtenkontrolle

Die Kirche hat in diesen Monaten zu einer Initiative „Wähle das Leben" aufgerufen. Hierbei spielt die Problematik des § 218 eine wichtige Rolle. Ich möchte mich nun nicht mit der Abtreibung selbst befassen, sondern sozusagen mit der Prophylaxe, d. h. mit der Empfängnisregelung; denn man kann nicht die Abtreibung bekämpfen und der Problematik der Empfängnisregelung ausweichen. Innerhalb des kirchlichen Raums ist die Situation dadurch charakterisiert, daß dem eindeutigen Nein zur Abtreibung lediglich – wenn man von der völligen Enthaltsamkeit absieht – das Ja zu einer einzigen Methode der Empfängnisregelung gegenübersteht, das heißt, daß der mündige Christ hier in der Entscheidungsfreiheit sehr eingeengt ist.

Es gibt verschiedene Ansatzmöglichkeiten, über die Probleme der Geburtenregelung nachzudenken. Aus der Thematik wird erkennbar, daß ich mich nicht auf die medizinischen Aspekte beschränken will. Bei einer anthropologischen Betrachtungsweise haben subjektive und objektive Symptome, Befindlichkeit und körperliche Ausdrucksform ihren je eigenen Stellenwert. Die Auseinandersetzungen in der Medizin dieses Jahrhunderts zeigen, daß Tendenzen zu einer solchen integrierenden Betrachtungsweise keinesfalls die stärksten Strömungen sind.

Die innerkirchliche Diskussion

Analoges kann man in der innerkirchlichen Diskussion zur Geburtenregelung beobachten, wo die Einseitigkeit der Überlegungen und Darstellungen oft einen geradezu ideologischen Charakter hat. Philosophisch-theologische Analysen ohne Kenntnis der biologischen Fakten können folgenschwer sein, was folgendes Beispiel zeigt. Thomas von Aquin nahm wie seine Zeitgenossen an, daß der männliche Samen bereits einen potentiellen Menschen darstellt und daß die Zeugung eines Mädchens nur bei einer ungünstigen Konstellation, etwa beim Auftreten eines feuchten Südwinds, erfolgt. Die Konsequenzen einer solchen Betrachtungsweise liegen auf der Hand. Sie bestehen unter anderem darin, die männliche Onanie und den unterbrochenen Geschlechtsverkehr besonders schwerwiegend zu beurteilen und einer Abtreibung gleichzusetzen.

Da der Wert einer philosophisch-theologischen Aussage über den Menschen

also auch von Kenntnissen über dessen leib-seelische Natur abhängt, sollte der Dialog der Theologie mit den Humanwissenschaften intensiv gepflegt werden, was übrigens auch letzteren nur zum Vorteil gereichen kann. Ich brauche hier nur an die Aporie zu erinnern, in der sich die Medizin oft befindet, weil die Problematik die Grenzen der eigenen Disziplin sprengt.

Bezüglich der Geburtenregelung scheinen mir in der augenblicklichen innerkirchlichen Diskussion vor allem zwei Fragen eines solchen Dialogs zu bedürfen, nämlich die Frage, ob die kirchlich einzig erlaubte Methode der Geburtenregelung als eine natürliche Methode angesehen werden kann, und die Frage der Finalität des Sexualtriebs.

Die erste Frage, mit der ich mich hauptsächlich beschäftigen will, ist vor allem eine Frage nach der Natur der Frau, also nach ihrer Wirklichkeit. Die wachsende Diskussion über Aufgabe und Stellung der Frau in der Kirche zeigt deutlich, daß sich die moderne Frau in ihrem Wesen von einer Männerkirche, bzw. von einer Theologie, die in der Geschichte vorwiegend von Männern betrieben wurde, nicht immer richtig erkannt und verstanden fühlt. So fühlt sie sich auch unverstanden, wenn sie feststellt, daß ihre Befindlichkeit in vielen theologischen Analysen über die Natürlichkeit empfängnisverhütender Mittel kein schwerwiegendes Gut bei einer Güterabwägung darstellt.

Die Frage, ob hier ein berechtigtes Anliegen der Frau übersehen wird, kann sachgerecht nur beantwortet werden, wenn geklärt ist, ob die Befindlichkeit der Frau ein genuines, angeborenes Phänomen darstellt oder ein bestimmtes, von Zeit und Umgebung abhängiges Rollenverständnis spiegelt. Wäre das Verhalten einer Frau nur durch ihr Rollenverständnis geprägt, dann hätte auch die Theologie das Recht, mit ihren Vorstellungen modifizierend einzugreifen und Maßstäbe nach ihrem Menschenbild anzulegen. Sollte jedoch das Verhalten der Frau auch durch biologische Tatsachen geprägt sein, müßte eine Reflexion über die Natur des Menschen und die Natürlichkeit seines Handelns diese Fakten auf jeden Fall berücksichtigen.

Der erste Schritt zur Beantwortung der Frage, ob die von der Kirche allein als erlaubt angesehenen Methoden der Geburtenregelung, die sogenannten natürlichen Methoden, wirklich natürlich sind, muß daher in der Beantwortung der Frage bestehen, welche Kenntnisse man über angeborene und erlernte Verhaltensmechanismen der Frau besitzt.

Biologische Grundlagen des Verhaltens der Frau

Die Analyse der biologischen Grundlagen muß die embryonale Entwicklung ebenso einbeziehen wie die Evolution, also das Verhalten der Tierwelt.

In einem ersten analytischen Schritt begegnen wir einem Grundprinzip, das für

alle lebenden Substanzen seit Beginn der Evolution gültig war. Gemeint ist die Wechselbeziehung mit der Umwelt, die Anpassung. Sie bewirkte auch, daß Geschlechtlichkeit nicht auf die Geschlechtsorgane beschränkt bleibt. Die Säugetierweibchen mußten den Aufgaben des Tragens und Ernährens eines Jungen genügen. Die männlichen Tiere mußten, nicht nur im Körperbau, sondern auch in den biochemischen und physiologischen Reaktionen befähigt sein, das Weibchen zu erobern und zu verteidigen, also körperliche Kräfte rasch zu mobilisieren. So entwickelten sich geschlechtsspezifische Verhaltensweisen, die nicht unmittelbar mit der Kopulation im Zusammenhang standen. Extrapolationen auf den zivilisierten Menschen unserer Zeit liefern allerdings nur einen sehr bedingten Beitrag zu unserer Fragestellung.

Zunächst ist festzustellen, daß bei allen Säugetieren und beim Menschen das weibliche Geschlecht genetisch das Urgeschlecht ist. Das männliche Geschlecht stellt das induzierte Geschlecht dar. Bei den Vögeln ist es umgekehrt. Dieses Gesetz der „basic feminity" besagt also, daß grundsätzlich alle Individuen weiblich angelegt sind, d. h. daß sich auch ohne Eierstöcke weibliche Geschlechtswege entwickeln. Diese werden natürlich auch gebildet, wenn ein Eierstock vorhanden ist, d. h. wenn die Befruchtung mit einem X-Chromosom der Samenzellen erfolgt ist. Hat hingegen die Befruchtung mit einem Y-Chromosom der Samenzellen stattgefunden, dann kommt es zur Entwicklung von Hoden. Ein funktionstüchtiger Hoden ist die Voraussetzung für die Entwicklung männlicher Geschlechtswege und für die Entwicklung eines männlichen Gehirns.

Bevor letzteres Phänomen erläutert wird, sind einige Vorbemerkungen über die Geschlechtshormone erforderlich. Die Eierstöcke produzieren in der ersten Zyklushälfte bis zum Eisprung das Sexualhormon Östrogen und in der zweiten Zyklushälfte noch zusätzlich das Sexualhormon Progesteron. Diese Hormone des Eierstocks werden durch Hormone der Hirnanhangsdrüse gesteuert, wobei Östrogen und Progesteron je ein eigenes steuerndes Hormon in der Hirnanhangsdrüse besitzen. Das Steuerhormon, welches das Progesteron steuert, ist identisch mit dem Steuerhormon, das die Produktion des männlichen Sexualhormons im Hoden steuert, auch wenn man dem männlichen Steuerhormon eine eigene Bezeichnung zugebilligt hat. Der Mann besitzt aber zudem ein Steuerhormon für Östrogen. Früher hatte man angenommen, daß die Eierstöcke und die Hoden bis zur Pubertät inaktiv sind. Seit einem Jahrzehnt weiß man, aufgrund der Anwendung verfeinerter Methoden, daß bei Kindern beiderlei Geschlechts beträchtliche Sexualhormonspiegel im Blut vorhanden sind. Alle Vorgänge laufen aber so ab, als ob das Wechselspiel der in Hoden und Eierstöcken gebildeten Hormone mit den Hormonen der Hirnanhangsdrüse, das sog. Feedbacksystem der Hormonregulation, auf ein niedrigeres Niveau eingestellt wäre.

Hier tritt nun in der Pubertät eine Änderung ein. Beide Geschlechter produzieren männliche und weibliche Sexualhormone. Hierbei scheint vor allem die

Verhältniszahl des männlichen Sexualhormons zu dem weiblichen Sexualhormon Östrogen bedeutungsvoll zu sein. Jedenfalls nimmt man an, daß dieser Quotient z. B. im Augenblick der Bildung des Kehlkopfs bestimmt, ob ein Mann später eine Baß-, Bariton- oder Tenorstimme bekommt, und überdies, wie sein Körperbau beschaffen ist. Im Alter wirkt sich das Vorhandensein auch des gegengeschlechtlichen Hormons unterschiedlich auf die beiden Geschlechter aus. Während beim Mann die Produktion des männlichen Sexualhormons, die das ganze Leben anhält, die geringe Produktion von Östrogen in den Hoden immer kompensiert, ist die Frau nach der Menopause, wenn die Produktion des Östrogens eingestellt ist, stärker den vermännlichenden Effekten der männlichen Sexualhormone ausgesetzt, die in den Nebennieren der Frau gebildet werden.

Noch sind hier nicht alle Wirkungsmechanismen erforscht. So weiß man zwar, daß im weiblichen Organismus in einer größeren Zahl von Zellen Empfängerzellen für die männlichen Sexualhormone vorkommen, ohne aber bis jetzt deren Bedeutung genau zu kennen. Man hat eine Hypothese über einen Wirkungsmechanismus unter unphysiologischen Bedingungen aufgestellt, wobei man annimmt, daß diese Empfängerzellen in der quergestreiften Muskulatur eine Rolle spielen, wenn diese Muskulatur bei weiblichen Sportlern durch Verabreichung männlicher Sexualhormone vergrößert wird.

Die Sexualhormone haben jedenfalls eine über die Sexualität im engeren Sinn hinausgehende Bedeutung. Für unsere Analyse ist hierbei die geschlechtsspezifische Prägung des Gehirns, das auch grundsätzlich weiblich angelegt ist, von besonderer Bedeutung. Man kann mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß während einer bestimmten Embryonalphase das Zwischenhirn besonders empfindlich für die männlichen Geschlechtshormone ist. Das Zwischenhirn ist eng mit der Hirnanhangsdrüse verbunden und übt die Funktion einer Steuerung der Hormone der Hirnanhangsdrüse aus.

Bezüglich der Sexualhormone wirkt sich dies in folgender Weise aus. Die pulsative Ausschüttung von freisetzenden Faktoren im Zwischenhirn, die für die Ausschüttung der Sexualhormone in der Hirnanhangsdrüse verantwortlich sind, ist die Voraussetzung für die Steuerung in einem zyklischen Muster. Die steuernde Uhr ist wahrscheinlich bei den Primaten in den Eierstöcken vorhanden. Die Bedingung für ihr Funktionieren ist aber die hormonale Beeinflussung durch das Zwischenhirn. Auf diese Weise erfolgt bei der Frau die Ausschüttung des Steuerhormons für Progesteron in der Hirnanhangsdrüse in einem zyklischen Muster, während beim Mann das Steuerhormon ziemlich gleichmäßig ausgeschüttet wird.

Die Gegend des Zwischenhirns, die wahrscheinlich die Ausschüttung des Steuerhormons in der Hirnanhangsdrüse regelt, ist bei den weiblichen Ratten größer als bei den männlichen Tieren. Dazu paßt die Beobachtung, daß bei männlichen Ratten, die am ersten Lebenstag kastriert wurden, diese Gegend des

Zwischenhirns in der Größe erheblich zunimmt und daß eine direkte Beziehung zwischen der Größe dieser Region und dem Grad der Weiblichkeit im Geschlechtsverhalten der Tiere besteht.

Nun sind solche Beobachtungen an Ratten für die menschliche Problematik nicht unwichtig. Denn dieser Teil des Gehirns wurde in der Evolution nicht in dem Ausmaß verändert, daß begrenzte Schlüsse auf höherentwickelte Lebewesen unerlaubt wären. Dies gilt nicht für die Funktionen höhergelegener Zentren des Gehirns; das heißt, Analogieschlüsse aus tierexperimentellen Ergebnissen, die aus Versuchen aus höhergelegenen Gehirnabschnitten gewonnen wurden, auf menschliches Verhalten sind wegen des Evolutionsprozesses der Großhirnrinde unzulässig.

Man muß andererseits beachten, daß mit fortschreitender Entwicklung des Großhirns die Funktionen des Zwischenhirns modifiziert werden können, eine Tatsache, die uns noch beschäftigen wird.

Bedeuten die geschlechtsdifferenten biochemischen Gehirnfunktionen auch ein beweisbares geschlechtsdifferentes Verhalten beim Menschen?

Am offenkundigsten ist das Verhalten der Libido. Während beim Mann, entsprechend der gleichmäßigen Ausschüttung der Sexualhormone, keine rhythmischen Veränderungen der Libido erkennbar sind, läßt sich eine enge Beziehung der weiblichen Vita sexualis zum Menstruationszyklus nachweisen. Um den Zeitpunkt des Eisprungs, also vom 13. bis 15. Zyklustag bei einem normalen 28tägigen Zyklus, weist die sexuelle Aktivität der Frau ihr Maximum auf.

Frühere Untersuchungen, die eine maximale Libido der Frau zum Zeitpunkt des Eisprungs negierten, hatten nicht zwischen der sexuellen Aktivität des männlichen und weiblichen Partners differenziert. Erst 1978 wurde an der Universität in Middletown eine Studie durchgeführt, in der sorgfältig sowohl zwischen den primären Sexualimpulsen der Partner wie auch zwischen den Methoden der Empfängnisverhütung differenziert wurde. Alle Frauen dieser Studie wiesen mit Collegeabschluß ein höheres Bildungsniveau auf. Die erste Gruppe der Frauen benutzte orale Kontrazeptiva, die zweite Gruppe bestand aus Frauen, die die Spirale benutzten oder deren männliche Partner sterilisiert waren, und die dritte Gruppe benutzte Kontrazeptionsmethoden, die unmittelbar vor der geschlechtlichen Begegnung eingesetzt wurden. In dieser dritten Gruppe ergaben sich zum Zeitpunkt des Eisprungs deutlich geringere männliche Impulse zur Aufnahme sexueller Aktivität, wahrscheinlich aus unbewußter Furcht vor einer Konzeption. Auf diese Weise konnte ein mittzyklisches Libidomaximum der Frau, das auch in der zweiten Gruppe bestand, durch ein männliches Tief kaschiert werden. Andererseits sank das sexuelle Interesse der Frauen, die die „Pille" nahmen, in der Mitte des Zyklus, zum Zeitpunkt des verhinderten Eisprungs, ab.

Wenn man nach weiteren Geschlechtsdifferenzen des Verhaltens fragt, um die Bedeutung der biologischen Grundlagen zu erkennen, steht man vor der Schwie-

rigkeit, daß bereits nach der Geburt die Prägung durch die Umwelt beginnt. Diese erfolgt über Lernprozesse, die auch angeborene Mechanismen modifizieren können. Die Prägung durch die Umwelt kann so eindrucksvoll sein, daß sie der einzige prägende Faktor zu sein scheint und z. B. Simone de Beauvoir zur Feststellung verleitete: „Man ist nicht als Frau geboren, man wird es." Wir müssen daher nach geschlechtsdifferentem Verhalten von Neugeborenen forschen und fragen, ob sich analoge Befunde auch noch im späteren Leben finden.

Das erste diesbezügliche Beispiel betrifft die geschlechtsdifferenten Schwellenwerte für das optische und akustische System. Schon im Tierexperiment kann man beobachten, daß männliche Ratten besser ihren Weg im Irrgartentest finden als die weiblichen Tiere. In Untersuchungen an Menschen lassen sich in Tests über räumliches Vorstellungsvermögen bei Jungen charakteristisch bessere Testergebnisse erzielen. Die Gleichartigkeit der Ergebnisse in den Versuchen an Tier und Mensch demonstriert die schon erwähnte Möglichkeit von Analogieschlüssen.

Demgegenüber haben Mädchen niedrigere Schwellenwerte des akustischen Systems, was ihre nachgewiesene schnellere Sprachentwicklung erklären könnte. Man hat nun morphologische und physiologische Befunde erhoben, die zu diesem Phänomen passen können. Heute weiß man sicher, daß sich die beiden Hirnhälften beim Menschen in ihren Funktionen unterscheiden, wobei die linke Hirnhälfte für die verbalen Fähigkeiten verantwortlich ist; hier liegt das Sprachzentrum. Der rechten Hirnhälfte fällt die Aufgabe zu, Wahrgenommenes quasi in Bildern zu erfassen und zu klassifizieren. Daher ist es bemerkenswert, daß bei Mädchen bestimmte Regionen in der linken Hirnhälfte, bei den Jungen dagegen in der rechten Hirnhälfte markhaltigeres Nervengewebe besitzen und daß nur bei Mädchen die beiden Hirnhälften verschieden stark durchblutet sind.

Dem möglichen Einwand, daß diese geschlechtsdifferenten morphologischen Besonderheiten auf nachgeburtliche Lernprozesse zurückzuführen sind, die tatsächlich auch zu morphologischen Gehirnveränderungen führen können, kann man mit Filmaufnahmen von Neugeborenen begegnen. In entsprechenden Untersuchungen konnte objektiviert werden, daß die Mundmuskulatur der weiblichen Neugeborenen wesentlich häufiger aktiviert wird, sei es durch Hand-Mund-Kontakte, sei es durch rhythmische Mundbewegungen, sei es durch reflektorisches Lächeln oder durch Bewegungen der Zungenmuskulatur beim Füttern. Jungen haben ein vergleichsweise stärkeres Interesse an optischen und ein schwächeres Interesse an akustischen Reizen.

Verfolgt man nun das Schwellenwertverhalten für akustische und optische Reize in der weiteren Entwicklung, so nivellieren sich in speziellen Tests die Geschlechtsunterschiede im Alter zwischen zehn und elf Jahren. Trotzdem kann man auch noch später die angeborenen Differenzen erfassen.

So wurden von englischen Psychologen männlichen und weiblichen Studenten zwei verschiedenartige Aufgaben gestellt. Die erste Aufgabe erforderte phoneti-

sches Vorstellungsvermögen; die Studenten mußten nämlich im Kopf so schnell wie möglich zählen, wie viele Buchstaben des Alphabets den Laut »e« haben, wie bei b, c, d. Es konnte gesichert werden, daß diese Aufgabe von den Studentinnen schneller und mit weniger Fehlern gelöst wurde. Die zweite Aufgabe, die auf optischem Vorstellungsvermögen der Buchstaben des Alphabets beruhte, wurde auch signifikant geschlechtsdifferent gelöst, hier allerdings zugunsten der männlichen Studenten.

Noch wichtiger für unsere Problematik ist ein Beispiel aus der Arbeitswelt. Es stammt aus Untersuchungen über die Bedeutung des Rollenverständnisses für die Berufswahl und den Berufserfolg der Frau, zeigte aber die Bedeutung angeborener Anlagen. Objekt war ein Beruf, der keine körperliche Kraft verlangte und in keiner Beziehung zu einer Umweltverschmutzung steht; es handelt sich um den Beruf des Uhrmachers. Man fand, daß überall die Frauen schnell und gut Uhren der verschiedensten Größe zusammensetzen, aber nur selten die Werke zeichnen oder erfinden, ja daß sie nicht einmal Reparaturarbeiten ausführen. In aller Schärfe konnte dieses Phänomen in der UdSSR beobachtet werden. Dort hatte man nämlich anfangs Jungen und Mädchen in dieselben Uhrmacherschulen geschickt. Eine Arbeitsteilung für Montage und Reparatur wurde nicht gewünscht, ja sie wurde sogar bekämpft. Alle Maßnahmen halfen jedoch nichts. Um eine effektive Arbeit zu gewährleisten, schuf man daher schließlich einen Ausbildungszweig für Montage, der nur von Mädchen besucht wird, und einen Ausbildungszweig für Reparatur, den nur Jungen durchlaufen. Diese Ergebnisse kann man in Analogie zu Untersuchungen an Kindern im Vorschulalter setzen, wo sich ergab, daß sich viermal so viele Jungen wie Mädchen mit Entdeckungsspielen beschäftigen, d. h. mit kreativen Spielen, in denen Spielzeuge in ungewohnter und unkonventioneller Weise gebraucht wurden.

Die Bedeutung des Rollenverständnisses

Es ist kein Zweifel, daß von Geburt an ein Kind als Junge oder Mädchen angesehen und entsprechend etikettiert wird. Dies bedeutet, daß Vater und Mutter und Angehörige sich diesem Neugeborenen gegenüber so verhalten, wie sie aufgrund ihres eigenen Rollenverständnisses glauben, sich einem Jungen oder Mädchen gegenüber verhalten zu müssen. Entsprechende Untersuchungen wurden an einer Gruppe von Familien durchgeführt, die gerade ihr erstes Kind bekommen hatten. Väter und Mütter wurden 24 Stunden nach der Geburt nach ihren Eindrücken über das Kind gefragt. Die Säuglinge, Knaben wie Mädchen, hatten bei der Geburt dasselbe durchschnittliche Gewicht und dieselbe durchschnittliche Größe. Alle Säuglinge waren termingerecht geboren. Im Lauf des Interviews verwendeten die Eltern das Wort „groß" signifikant häufiger für die

Söhne als für die Töchter und die Wörter „schön", „niedlich" signifikant häufiger für die Mädchen. Weiterhin ergab die Auswertung der Fragebogen, daß die Mädchen von ihren Eltern häufiger als „süß" und die Jungen häufiger als „stämmig" betrachtet wurden. Die Mädchen hatten „feine", die Jungen „markante" Züge. Die signifikant stärkere Unruhe der Mädchen wurde nicht beachtet. Es bestand weiterhin eine signifikante Interaktion zwischen dem Geschlecht der Eltern und dem Säugling. Väter tendierten dazu, in ausgeprägterem Maß das Kind zu stereotypisieren, d. h. Väter fanden häufiger als Mütter ihren Sohn „stämmig" und sahen an ihm „markante" Züge. Väter sahen die Söhne außerdem wacher und kräftiger als die Mütter.

Die Autoren legten dann dieselben Fragebogen unbeteiligten Personen vor, nämlich Studenten, die selbst keine Kinder hatten. Sie mußten sie ausfüllen, nachdem sie drei Fotos von einem eine Woche alten Säugling betrachtet hatten. Einer Studentengruppe wurde gesagt, daß die Fotos ein kleines Mädchen darstellten, und einer anderen Gruppe, daß es sich um einen kleinen Jungen handle. Das Ergebnis dieser Untersuchung war, daß auch bei den Studenten eine Stereotypisierung stattfand, wenn auch nicht in dem Ausmaß wie bei den Eltern. Im allgemeinen fanden nämlich die männlichen und weiblichen Studenten das angenommene Mädchen kleiner, niedlicher, zerbrechlicher und zarter als den angenommenen Jungen. Man kann vermuten – dies wurde in dieser Studie nicht geprüft –, daß Verwandte des Kindes in ihrer Stereotypisierung näher beim Urteil der Eltern liegen. Diese finden sich dann in ihrem Urteil bestätigt. Es besteht nun kein Zweifel, daß solche Sterotypien die Erziehung eines Kindes und damit sein Verhalten beeinflussen. In differenzierter Weise geschieht dies natürlich auch im späteren Leben.

Schließlich möchte ich noch ein anderes Beispiel wählen, das zeigt, wie Lernprozesse und damit auch Rollenverständnis Verhalten beeinflussen können. Im Experiment an Affen fand man, daß sich die männlichen Tiere, nach einer vorausgegangenen Phase der Aggression, so intensiv mit den Jungen beschäftigten, daß sie alle Funktionen der weiblichen Tiere, mit Ausnahme des Stillens, erfüllten. In Analogie kann man die Ergebnisse eines Experiments beim Menschen betrachten, wo bei verschiedenen Gruppen – nämlich Unverheirateten, Verheirateten ohne Kinder und Eltern eines Kindes von weniger als einem Jahr – die Reaktionen auf einen ihnen unbekannten Säugling von neun Monaten gemessen wurden. Dabei ergaben sich für das weibliche Geschlecht in allen Experimentalgruppen niedrigere Reizschwellen für das mütterliche Verhalten. Andererseits zeigte sich, daß die Männer, die bereits Kontakt mit Säuglingen gehabt hatten, ein solches Verhalten erlernen konnten.

Das Verhalten der Frau

Wir haben gesehen, daß aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen Befunde vorliegen, die dafür sprechen, daß das Verhalten einer Frau durch zwei Komponenten geprägt ist:

1. durch morphologische und biochemische, d. h. biologische Spezifika,
2. durch erlernte Mechanismen, die mit großer Wahrscheinlichkeit wenigstens teilweise auf einem bestimmten Rollenverständnis beruhen.

Diese prägenden Komponenten können in die gleiche Richtung tendieren und zu einem Verstärkungseffekt führen. Sie können aber auch eine entgegengesetzte Tendenz haben. In diesem Fall kommt ein Gesetz zur Anwendung, das für die Gehirnfunktion gültig ist, daß nämlich höhergelegene Zentren über niedrigergelegene Zentren dominieren. Da nun die angeborenen Triebe vom Zwischenhirn gesteuert werden, erlernte Vorgänge aber im limbischen System oder in der Großhirnrinde gespeichert sind, also in Gehirnteilen, die funktionell über die Funktion des Zwischenhirns dominieren, kann ein erlernter Vorgang, sei es ein bestimmtes Rollenverständnis oder überhaupt eine Vorstellung vom menschlichen Verhalten, das der angeborenen Triebrichtung entgegengesetzt ist, auf das Verhalten einen stärker prägenden Einfluß ausüben und damit das Verhalten phänomenologisch bestimmen.

Aus Hypnose-Experimenten und anderen Beobachtungen weiß man nun, daß ein solchermaßen zustande gekommenes Verhalten nicht unbegrenzt bestehenbleiben muß, daß es sich insbesondere in Konfliktsituationen in der Weise verändern kann, daß die biologische Prägung die Oberhand gewinnt.

Konsequenzen für die Beurteilung der „natürlichen" Methoden der Geburtenkontrolle

Was bedeuten diese Überlegungen nun für die Problematik der sogenannten natürlichen Familienplanung, die seit der letzten römischen Bischofssynode in verstärktem Maß von kirchlicher Seite propagiert wird? Drei Konsequenzen ergeben sich, die durch Empirie bestätigt wurden.

1. Die unter dem Kennwort „natürliche Familienplanung" zusammengefaßten Methoden der Bestimmung der unfruchtbaren Tage im Zyklus der Frau können primär nicht als natürlich angesehen werden. Sie müssen vielmehr unter anthropologischen Aspekten als unnatürlich angesehen werden.

Begründung: Es werden bewußt gerade jene Tage einer ehelichen Begegnung entzogen, in denen die Libido der Frau in der natürlichen Bereitschaft zur personalen Begegnung ihr Maximum hat. Unter Umständen ist die Frau sogar gezwungen, nur unter sehr ungünstigen emotionalen Bedingungen die ehelichen

Beziehungen aufrechtzuerhalten, wenn nämlich in der zweiten Zyklushälfte, der einzigen sicheren unfruchtbaren Phase, unter dem zusätzlichen Einfluß des Progesterons ein psychischer Widerstand gegen intime eheliche Beziehungen besteht oder die Techniken dieser Methode, besonders bei der Schleimbestimmung, starken Widerwillen auslösen.

2. Es läßt sich auch mit diesen Methoden ein befriedigendes und glückliches Eheleben ermöglichen.

Begründung: Durch Lernprozesse, also durch eine gewollte Einstellung des Verhaltens und des sexuellen Lebens, können die biologischen Grundgegebenheiten so modifiziert werden, daß eine positive subjektive Symptomatik vorherrscht.

3. Oft werden sich diese Methoden der sog. natürlichen Familienplanung nur eine begrenzte Zeitspanne sinnvoll und beglückend anwenden lassen.

Begründung: Da angeborene Mechanismen in Belastungssituationen die Tendenz haben, sich gegen willensmäßig gesteuerte Lernprozesse prägend auf das Verhalten auszuwirken, muß man damit rechnen, daß auch bei einer primären positiven Einstellung zu diesen Methoden in kürzer oder länger dauernden Zeitabschnitten die Kraft der Libido zum Zeitpunkt des Eisprungs so effektiv wird, daß der Wunsch nach einer Änderung der Methoden ausgelöst wird. Dies geschieht nun aber bei reifen Menschen nicht, um unreflektiert den Sexualtrieb befriedigen zu können, sondern um tiefere personale Begegnungen zu ermöglichen, die aus verschiedenen Gründen bei der Zeitwahlmethode gestört sein können. Solche Gründe können ebenso durch äußere Ergebnisse, wie beruflich bedingte Abwesenheit eines Partners in der unfruchtbaren Zyklusphase, wie auch durch Änderungen der Befindlichkeit durch Streß-Situationen gegeben sein.

Für die innerkirchliche Diskussion bedeuten diese drei Konsequenzen, daß das Wort „natürlich" im Kontext der Geburtenregelung nicht mißbräuchlich benutzt werden darf. Denn die Tatsache, daß durch Lernprozesse eine ursprünglich unnatürliche Methode so modifiziert werden kann, daß sie anthropologisch nicht mehr als unnatürlich erlebt wird, rechtfertigt nicht, der Methode ein Prädikat zu geben, welches nur einem primären Sein vorbehalten sein sollte. Die Möglichkeit der Modifikation bedeutet lediglich, daß diese Methoden unter anthropologischen Aspekten so lange akzeptabel sind, solange die erlernten über die biologisch angelegten Mechanismen dominieren. In diesem Fall stellen diese Methoden eine besonders wertvolle Hilfe dar, weil unerwünschte Nebenwirkungen pharmakologischer oder chemischer Substanzen entfallen.

Ansonsten unterliegen aber diese Methoden der gleichen Beurteilung wie andere empfängnisverhütende Methoden, daß sie nämlich nicht als ideal empfunden werden. Das Unbehagen bei der Benutzung der Pille besteht unter anderem darin, daß das physiologische Libidomaximum der Frau beseitigt wird, das Unbehagen beim Benutzen anderer kontrazeptiver Methoden in der Unmöglichkeit, beim physiologischen Libidomaximum den gesamten Vorgang der Vereinigung völlig

spontan und ungestört ablaufen zu lassen, und eventuell auch in einer Hemmung der männlichen Libido während dieser Phase des weiblichen Zyklus. Fundamental anders freilich ist die Abtreibung als Methode der Geburtenregelung zu bewerten, da hier keimendes menschliches Leben vernichtet wird.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf ein Problem hinweisen, das wohl in absehbarer Zeit auf uns zukommt. Anfang der 70er Jahre wurden in Paris Progesteronrezeptoren entdeckt. Es handelt sich um Aufnahmeapparate im Zellplasma der Zellen der Gebärmutter, an die sich das Schwangerschaftshormon anlagert. Diese Kombination kann in den Zellkern eindringen und Reaktionen auslösen, die durch Veränderungen der Schleimhaut die Einbettung, die Nidation, der befruchteten Eizelle ermöglichen. Nun wurde vor kurzem berichtet, daß die Entdeckung einer Substanz gelungen ist, welche die Progesteronrezeptoren an der Zelle selektiv blockiert und damit die Nidation der befruchteten Eizelle unmöglich macht. Diese Substanz – RU-468 – wurde auch schon klinisch an der Genfer Universitäts-Frauenklinik getestet. Hier handelt es sich ohne jeden Zweifel um eine Empfängnisregelung mittels eines Abortivums. Da dieses Antihormon – im Gegensatz zur „Pille" – nicht regelmäßig, sondern nur dann eingenommen werden muß, wenn Geschlechtsverkehr stattgefunden hat, außerdem nur geringe Nebenwirkungen bei hoher Wirksamkeit haben soll, wird es sicher eine große Rolle spielen, wenn es in ca. drei Jahren auf den Markt kommt.

Was die ethischen Aspekte dieser Erfindung angeht, sehe ich nur die Möglichkeit, die Frage der Indikation bei Vergewaltigungen zu diskutieren. Es handelt sich nämlich hier um eine andere Situation als z. B. bei einer medizinischen Indikation zum Schwangerschaftsabbruch.

Andererseits kann keinesfalls völlige Enthaltsamkeit in der Ehe als ideal und als Methode der Geburtenregelung angesehen werden. Denn nur ein sehr kleiner Teil der Eheleute ist zu dem notwendigen Sublimierungsprozeß ohne psychosomatische Störungen in der Lage. Es liegt hier psycho-physiologisch eine andere Situation als beim bewußten Zölibat vor, der ohne seelisch-körperliche Störungen gelebt werden kann.

Die Finalität des Sexualtriebs

Die Analyse hat uns mit einem Problem konfrontiert, das in der kirchlichen Diskussion eine wichtige Rolle spielt, nämlich mit der Frage nach der Finalität des Sexualtriebs. Aus der Feststellung, daß das Maximum der Libido in der Phase des Eisprungs liegt, könnte man schließen, daß der Sexualtrieb ganz eindeutig auf Fortpflanzung gerichtet ist. Es wäre damit die in der Enzyklika Papst Pauls VI. „Humanae vitae" (1968) und auch in den Beiträgen Papst Johannes Pauls II. vertretene These gestützt worden, daß das einzige innere Ziel des Sexualtriebs darin

bestehe, das Dasein des menschlichen Geschlechts und sein Weiterbestehen zu garantieren. Nun gilt die existentielle Deutung des Sexualtriebs für die ethische Beurteilung des ehelichen Sexualverkehrs als entscheidend, und zwar in dem Sinn, daß sich die Liebe zwischen den Personen in den Grenzen dieser Zielbestimmung entwickeln müsse. Diese Äußerung von höchster kirchlicher Seite knüpft an eine alte Tradition an. Denn 15 Jahrhunderte lang wurde Empfängnisverhütung als unerlaubt angesehen, weil die eheliche Vereinigung nur mit dem Zweck der Fortpflanzung als erlaubt galt, d. h. es wurde zum erlaubten Vollzug der Geschlechtsgemeinschaft die Zeugungsabsicht gefordert. Heute hält die kirchliche Lehre nicht mehr daran fest, daß ehelicher Verkehr nur unter diesen Bedingungen erlaubt sei.

Aber immer noch gilt die Aussage von Humanae vitae, daß ein absichtlich unfruchtbar gemachter ehelicher Akt einen in sich unsittlichen Akt darstelle. Die Zeitwahl allerdings wird hierbei nicht als eine Methode der Geburtenregelung angesehen, die mitgemeint sei. Sie wird unter bestimmten Bedingungen als sittlich erlaubt angesehen, da hier die Eheleute von einer naturgegebenen Möglichkeit rechtmäßig Gebrauch machen würden, während sie bei anderen Methoden den Zeugungsvorgang bei seinem natürlichen Ablauf hinderten. Gleichzeitig wird die These vertreten, daß das einzige innere Ziel des Sexualtriebs die Fortpflanzung sei.

Ein solcher Gedankengang ist nicht leicht nachzuvollziehen. Denn konsequenterweise dürfte dann die Zeitwahl, die ja als sichere Methode der Empfängnisverhütung propagiert wird, womit also der eheliche Akt niemals offen für Fortpflanzung wäre, nicht als sittlich erlaubt gelten. Denn das angenommene innere Ziel des Sexualtriebs wird auch bei diesen Methoden bewußt nicht angesteuert.

Diesen Schwierigkeiten kann man nur entgehen, wenn man die Finalität des Sexualtriebs neu überdenkt und – auf dem Boden eines erweiterten Verständnisses dieses Triebs – den Eheleuten die Güterabwägung zwischen verschiedenen Methoden bei der nichtabortiven Empfängnisverhütung überläßt, Methoden, die, wie wir gesehen haben, unter anthropologischen Aspekten meistens nicht als ideal angesehen werden, aber um des hohen Gutes ehelicher Gemeinschaft willen bejaht werden dürfen. Nur dieser letzte Weg scheint mir gangbar zu sein. Denn die Finalität des Sexualtriebs kann tatsächlich neu bestimmt und damit auch seine existentielle Bedeutung neu definiert werden.

Nur für einen Teil der Evolution trifft es zu, daß der Sexualtrieb ausschließlich dazu da ist, die Fortpflanzung zu gewähren und damit die Art zu erhalten. Bei höher entwickelten Tieren ist der Sexualtrieb nicht mehr ausschließlich auf Fortpflanzung gerichtet. Dies haben z. B. subtile Untersuchungen an bestimmten Affenarten gezeigt. Man findet bei diesen höher entwickelten Tieren auch gehäufte Kopulationen außerhalb der Ovulationszeit. Es läßt sich also hier eine Komponente des Sexualtriebs erkennen, die z. B. bei jenen Tieren undenkbar ist, bei denen jeweils durch die Kopulation eine Ovulation provoziert wird.

Entwicklungen der Verhaltensweisen in der Evolution haben etwas mit der Entwicklung des Gehirns zu tun. Wenn also eine neue Komponente des Sexualtriebs auftritt, muß dies als ein Fortschritt, als ein Schritt in eine bestimmte Richtung hin, betrachtet werden. Der entscheidende und einzigartige Evolutionssprung in der Entwicklung des Gehirns erfolgt beim Menschen durch die Ausbildung des Großhirns, jenes Organteils, der dem Denken als materielle Grundlage dient. Triebhafte Verhaltensweisen in der Evolution werden beim Menschen nicht ausgelöscht; der Mensch hat aber die Möglichkeit, mit seinen geistigen Fähigkeiten die angeborenen Triebe zu gestalten, da das Großhirn über das Stammhirn dominieren kann.

Wenn man die Frage nach der existentiellen Bedeutung des Sexualtriebs beantworten will, muß man also zwei Fakten berücksichtigen: 1. die Tendenz in der Evolution, daß der Sexualtrieb auch völlig unabhängig von seiner Fortpflanzungsfunktion wirksam sein kann; 2. die Potenzen des menschlichen Großhirns, die die Möglichkeit einer geistigen Prägung angeborener Triebe schaffen. Erst die Entwicklung des Großhirns machte das Individuum zur Person und damit liebesfähig.

Was bedeutet dies für eine existentielle Analyse des Sexualtriebs? Personsein ist ein hohes Gut; die Liebe ist die angemessene, gültige Haltung zu ihm. Der Sexualtrieb ist hierbei die Basis für die Liebe zwischen Mann und Frau. Einerseits läßt sich eine primäre Zielsetzung (Finis primarius) für Fortpflanzung nicht erkennen, andererseits muß der Auftrag, Leben weiterzugeben, für alle Lebewesen, also auch für den Menschen, gültig sein.

Zwei Ordnungen begegnen sich also im ehelichen Verkehr zwischen Mann und Frau: 1. die Ordnung der Natur, deren Ziele Fortpflanzung (Procreatio) oder Hilfe für den Partner (Mutuum adiutorium) sind; 2. die Ordnung der Person, die in ihrer Liebe zum Ausdruck kommt und nach ihrer vollen Verwirklichung strebt.

Der Geschlechtsverkehr zwischen Eheleuten hat daher seinen vollen Sinngehalt als Vereinigung von Personen dann, wenn die zweite Ordnung mit einem der beiden Ziele der ersten Ordnung kombiniert ist. Der volle Sinngehalt ist also gegeben, wenn entweder die Möglichkeit, dabei ein Kind zu zeugen, bewußt hingenommen wird oder ein Mutuum adiutorium das einzige Ziel ist. In beiden Fällen müssen Eheleute ihre Liebe in der rechten Weise interpersonal gestalten. Weder Handlungen, in denen das Mutuum adiutorium, noch Handlungen, in denen die Procreatio das Ziel ist, entbinden die Personen von der Überprüfung der egoistischen oder altruistischen Motivationen ihrer geschlechtlichen Begegnung. Auf diese Weise bleibt gewahrt, daß jeder Akt der Liebe den Wert der Person anerkennt. Dies bedeutet, daß das Streben von Mann und Frau nicht allein um den Genuß kreist; denn die Person als Mitschafferin der Liebe verschwindet nicht.

Es muß nochmals betont werden, daß Liebe auch dann personal gestaltet werden kann, wenn das alleinige Ziel das Mutuum adiutorium ist. Der bewußte Ausschluß einer Procreatio muß an einer echten interpersonalen Beziehung nichts ändern.

Denn es wird eben nicht hierdurch eigenmächtig eine unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes auseinandergerissen (Humanae vitae, Nr. 12), weil eine solche unlösbare Verknüpfung nicht mehr für den einzelnen Akt angenommen werden kann. Freilich sollte statt dessen eine sinnvolle Synthese von Liebe in Verantwortung und von Fortpflanzung in Verantwortung das Ziel jeder dauernden Liebesgemeinschaft, also Ziel einer Ehe insgesamt sein.

Eheliche Liebes- und Geschlechtsgemeinschaft, bei der nur das Mutuum adiutorium gesucht und die Procreatio bewußt ausgeschaltet wird, ist charakteristisch für die Phase der Ehe, in der aus tiefer Verantwortung eine Geburtenregelung geboten erscheint.

Die hier vorgetragenen Überlegungen widersprechen nicht den von der Kommission IV der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland erarbeiteten Papieren, an deren Erstellung der Verfasser als Berater mitgearbeitet hat. Es soll daher zum Schluß die Problematik der Empfängnisregelung im Kontext ehelicher Sexualität so wiedergegeben werden, wie es im Arbeitspapier der Kommission und im diesbezüglichen Synodenbeschluß geschehen ist:

„Die Ausdrucksweisen der vollen körperlichen Hingabe in der Ehe sind mannigfaltig. Die Eheleute selbst sollten die ihnen entsprechenden Formen suchen, die ihrer konkreten Lebenssituation und ihrer körperlichen und seelischen Befindlichkeit angemessen sind. Für die Gestaltung und Ausformung der sexuellen Beziehungen können alle jene Handlungen als gut und richtig angesehen werden, die der Eigenart der beiden Partner entsprechen und in gegenseitiger Achtung, Rücksichtnahme und Liebe geschehen. Um eine Vervollkommnung der sexuellen Beziehungen sollen sich die Ehepartner bemühen; technische Perfektion wird aber heute vielfach überschätzt. Frühzeitig können sich gerade hierdurch Störungen des sexuellen Verhaltens einstellen. Wenn hingegen das geschlechtliche Tun von der Liebe der Partner geprägt ist, werden sich die sexuellen Beziehungen im allgemeinen ungestört entwickeln.

Eheliche Liebe in ihren körperlichen Ausdrucksformen muß gelernt werden; Geduld miteinander ist unabdingbar. Selbst beim besten Willen der Ehepartner und unter günstigen Bedingungen können jedoch Schwierigkeiten in den sexuellen Beziehungen auftreten, die in vielen Fällen durch ein offenes Gespräch der Eheleute überwunden werden, in schwereren Fällen kann die Hilfe des Eheberaters notwendig sein. An das Liebeserlebnis dürfen nicht Erwartungen geknüpft werden, die im sonstigen zwischenmenschlichen Bereich von den Partnern nicht erfüllt werden. Das Auf und Ab des Lebens, das die Beziehungen der Menschen im Alltag belasten kann, spiegelt sich auch im sexuellen Erlebnis. Das Wissen um diese Unbeständigkeit des Liebeserlebnisses erleichtert es, die Schwierigkeiten zu überwinden" (Arbeitspapier: Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität, 4. 1. 2–3).

„Die Entscheidung über die Zahl der Kinder und den Zeitabstand der Geburten darf nicht von egoistischen Motiven bestimmt sein. Verantwortung für die Ehe, die Familie, die Situation der Kinder, die der Geschwister bedürfen, müssen ebenso bedacht werden wie Alter, körperliches und seelisches Befinden der Frau, berufliche und gesundheitliche Lage der Eheleute, Wohnungssituation, wirtschaftliche Verhältnisse und Verantwortung gegenüber der Gesellschaft. Besondere Berücksichtigung bedarf eine eventuell vorliegende Erbkrankheit in den Familien der Ehepartner. Beim Abwägen dieser Fakten müssen die Eltern die jeweils verantwortbaren Konsequenzen aus einer sicher nicht leichten Gewissensentscheidung über die Zahl ihrer Kinder ziehen. Das Urteil über die Methode der Empfängnisregelung, das in die Entscheidung der Ehegatten gehört, darf nicht willkürlich gefällt werden, sondern muß in die gewissenhafte Prüfung die objektiven Normen miteinbeziehen, die das Lehramt der Kirche vorlegt. Die angewandte Methode darf dabei keinen der beiden Partner seelisch verletzen oder in seiner Liebesfähigkeit beeinträchtigen" (Synodenbeschluß: Christlich gelebte Ehe und Familie, 2.2.2.2–3).

Otfried Höffe

Sittlich-politische Verantwortung der Wissenschaften

Mit der Verantwortung verhält es sich ein wenig wie mit dem Geld; in der Regel spricht man nur dann darüber, wenn man zu wenig hat. Und genauso ergeht es der Verantwortung der Wissenschaften. Sie ist deshalb in den Strudel öffentlicher Auseinandersetzungen geraten, weil massive Zweifel aufgekommen sind.

Freilich besteht ein kleiner Unterschied zwischen dem Geld und der Verantwortung. Über das Geld beginnt derjenige zu reden, der selber zu wenig hat, von der Verantwortung dagegen spricht man, weil sie den anderen fehlt. Zur Rede über Verantwortung gehören deshalb der moralische Zeigefinger und eine Stimme der Empörung. Insofern steckt in einer Formulierung wie „Wissenschaft und Verantwortung" schon eine Verdächtigung, ja sogar eine Beschuldigung. Vor allem die Naturwissenschaften samt ihrer Nutzanwendung in Medizin und Technik waren bis gestern noch eine tragende Säule der Industriekultur und eine unbestrittene Garantie dafür, daß der wissenschaftlich-technische Fortschritt dem Wohlergehen der Menschheit dient. Heute stoßen sie an eine Grenze des bislang uneingeschränkten Vertrauens. Die Wissenschaften sind zum Gegenstand von Anklagen geworden.

Dafür gibt es auch gute Gründe. Die Gefahren haben mit der Anwendung wissenschaftlicher Entdeckungen begonnen; ich nenne nur das Stichwort Atombombe. Sie erstrecken sich auf die Verfahren wissenschaftlicher Forschung – die Stichworte heißen etwa Humanexperimente und Tierversuche – und reichen bis zu apokalyptischen Visionen von einem Weltuntergang aufgrund der – dank den Wissenschaften! – ständig steigenden Macht des Menschen.

Die Wissenschaften sitzen also auf der Anklagebank. Zu einem fairen Gerichtsverfahren gehört es, daß sich der Angeklagte verteidigen darf. So können sich die Wissenschaftler darauf berufen, daß die Verantwortung sich nur auf das Tun und Unterlassen erstreckt, das dem Handelnden zugerechnet werden kann. Wenn jemand auf der Straße eine volle Geldbörse findet, so trägt er die Verantwortung nicht für das Finden, sondern nur für das, was er mit der Geldbörse macht: ob er sie liegenläßt, sie einsteckt oder zum Fundamt bringt. Allgemein trägt man für das Verantwortung, was man bewußt und freiwillig, also nicht aufgrund äußerer Gewalt oder mangelnden Wissens tut.

Gegenüber vielen Anklagen können sich die Wissenschaftler aber mit dem Argument verteidigen, daß sie die Dinge weder gewollt noch vorhergesehen hätten. Da jede echte Forschung ein Gang in Neuland ist, läßt sich das genaue

Resultat prinzipiell nicht prognostizieren. Was man entdecken wird, läßt sich genausowenig voraussehen wie die späteren Nutzanwendungen. Folglich scheint die Wissenschaft – aller gegenwärtigen Tribunalisierung zum Trotz – gar keine Verantwortung zu tragen. Ihre Entdeckungen sind vom Typ „Finden einer Geldbörse". Sie lassen sich zwar im nachhinein publizieren, gegebenenfalls patentieren, aber nicht im vorhinein wissen und wollen. Und über die Nutzanwendung entscheiden nicht die Wissenschaftler, sondern private oder öffentliche Unternehmer, wobei freilich auch Wissenschaftler in die Rolle eines Unternehmers schlüpfen können. Müssen wir die Prozeßakten also gleich schließen, weil der Angeklagte unschuldig ist, da die inkriminierten Tatbestände ihm gar nicht zugerechnet werden können? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir die Sache genauer untersuchen.

Vorurteilsfreie Suche nach objektiver Erkenntnis

In einem ersten und elementaren Sinn handelt jemand verantwortlich, der seine Aufgabe erfüllt. Die Grundaufgabe der Wissenschaften besteht in der methodischen Suche nach objektiver, vorsichtiger formuliert, intersubjektiver Wahrheit. Gewiß liegen den verschiedenen Wissenschaftlern und Wissenschaftszweigen unterschiedliche Motive und Interessen zugrunde. Die einen forschen bloß aus theoretischer Neugierde, andere verfolgen natur- und sozialtechnologische Zwecke, wieder andere forschen mit kritisch-hermeneutischer oder therapeutischer Zielsetzung. Doch für alle Wissenschaftler gilt, daß sie – sofern sie ihr Metier, die Wissenschaft, verantwortlich treiben – persönliche und gruppenspezifische Interessen und Bekenntnisse hinter der Idee objektiver Wahrheit zurückstellen müssen. Kein verantwortlicher Wissenschaftler darf an Überzeugungen dogmatisch oder autoritätsgläubig festhalten; er muß sie immer wieder neu auf ihre Richtigkeit hin überprüfen, er muß Vorurteile überwinden, die sich aus Täuschungen ergeben können, wobei nicht nur die Sinne zu Verzerrungen Anlaß geben, sondern auch die Denk- und Sprachgewohnheiten, selbst die Erkenntnisinteressen, die Forschungsmethoden und Forschungsinstrumente.

Ein erster Bereich von Verantwortung besteht also in der vorurteilsfreien Suche nach objektiver Erkenntnis. Doch, so mag man einwenden, diese Dimension sei trivial, weil allzu selbstverständlich. Überdies werde sie durch die Sozialstruktur des Wissenschaftsbetriebs von allein garantiert; denn nur der finde wissenschaftliche Anerkennung, der Forschungsresultate vorlegt, die der mitleidslosen Überprüfung durch die Fachkollegen standhalten.

Das ist richtig, trotzdem hat schon die Objektivitätsverantwortung sittlich-politische Aktualität. Ich gebe dafür nur ein Beispiel: Die Suche nach objektiver Erkenntnis kann zu einer Beeinträchtigung der Erkenntnisobjekte führen. Diese

Möglichkeit besteht vor allem dort, wo die Objekte selbst Subjektcharakter haben, also bei den Humanexperimenten. Da beim Thema „Verantwortung der Wissenschaft" die Gefahr droht, einseitig die Naturwissenschaften (samt ihrer medizinischen und technischen Anwendung) auf die Anklagebank zu verbannen, nehme ich ein Beispiel aus den Sozialwissenschaften.

Der Gegenstand der Sozialpsychologie ist nicht ein subhumanes Wesen, sondern der Mensch selbst. Deshalb stehen die Wissenschaftler in der doppelten Rolle von Forscher und Mitmensch; die Anforderungen beider Rollen weisen aber in verschiedene Richtungen: Während es der Forschung um die unvoreingenommene methodische Wahrheitssuche geht, steht das Zusammenleben unter Prinzipien, die jeglicher Forschungstätigkeit eine grundsätzliche Grenze setzen, so daß sich der experimentelle Psychologe im Dilemma zwischen wissenschaftlicher und sittlicher Verantwortung befindet: Mit dem Ziel, Versuchspersonen zu gewinnen und die einmal gewonnenen Personen zu guten, nämlich objektiven Versuchspersonen zu machen, verwendet die empirische Psychologie Verfahrensweisen, die zum Teil relativ harmlos, zum Teil aber sehr massiv gegen allgemein anerkannte sittliche Verbindlichkeiten verstoßen.

Berühmt-berüchtigt sind etwa die Gehorsamsstudien von Milgram. In ihnen sollte ermittelt werden, wie weit man der Autorität, hier: des Versuchsleiters, folgt. Die Versuchspersonen hatten die Aufgabe, einem anderen für sein Versagen in einem Lernexperiment Stromstöße zunehmender Stärke zu erteilen. Obwohl der andere sich gegen die Stromstöße wehrte, zunächst mit Bitten und Jammern, dann mit Schreien, setzten die meisten Versuchspersonen die Bestrafung so lange fort, bis das Schreien einer Stille wich, der man entnehmen mußte, der Bestrafte sei bewußtlos geworden oder gar gestorben. So gut wie alle Versuchspersonen wollten mindestens einmal das Experiment abbrechen, wurden aber vom Versuchsleiter davon mit Aufforderungen abgehalten wie: „Machen Sie weiter, das Experiment verlangt das!" Die wesentlichen Elemente des Versuchs waren selbstverständlich fingiert; die Auslösung der Rollen war präpariert, die zu bestrafende Versuchsperson war ein Schauspieler, dessen Lernversagen standardisiert war, und das Gerät konnte gar keine Stromstöße austeilen.

Bei anderen Experimenten wurde dagegen wirklich ernst gemacht. So ließ man beispielsweise Versuchspersonen unter Hypnose Heroin verkaufen oder man erweckte durch Angaben falscher Testresultate den Glauben, sie wiesen eine starke Tendenz zur Homosexualität auf, was bei manchen trotz nachträglicher Aufklärung zu psychischen Schäden führte. Bei wieder anderen Experimenten wurden tatsächlich Elektroschocks, und zwar höherer Stärke, erteilt, wurde über längere Zeit Nahrung entzogen oder wurden Drogen verabreicht.

Solche Forschungspraktiken verstoßen mehr oder weniger deutlich und massiv gegen allgemein anerkannte sittliche Bestimmungen: gegen das Verbot zu lügen, gegen das Recht auf eine Privatsphäre, gegen das Selbstbestimmungsrecht oder das

Recht auf freie Persönlichkeitsentfaltung. Darüber hinaus führen die Forschungspraktiken – sobald sie einmal in der breiten Öffentlichkeit hinreichend weit bekannt sind – zu einem Vertrauensschwund gegenüber den Wissenschaftlern, sogar gegenüber unbekannten Passanten, und greifen damit in die ohnehin schon stark bedrohte natürliche Ökologie menschlichen Verhaltens empfindlich ein.

Deshalb lassen sich diese Versuche nicht sittlich rechtfertigen. Sie lassen sich auch nicht mit therapeutischen Notwendigkeiten oder einem gesellschaftlichen Notstand verteidigen, weil solche Voraussetzungen nicht vorliegen. Und die Freiheit der Forschung, der (angebliche) gesellschaftliche Nutzen sozialpsychologischer Experimente oder der (behauptete) persönliche, etwa erzieherische Nutzen für die Versuchspersonen sind keine triftigen Entlastungsgründe. In jedem Fall zeigt das Beispiel der Sozialpsychologie, daß nicht erst die Anwendung wissenschaftlicher Forschung, sondern schon die Methode der Erkenntnisgewinnung Verantwortungsfragen aufwerfen.

Der Grundsatz sittlich-politischer Verantwortung lautet hier: *Wissenschaftliche Objektivität – aber nicht in Rücksichtslosigkeit gegenüber den „Objekten"*. Dieser Grundsatz gilt nicht nur für die Sozialpsychologie, sondern für alle Humanexperimente, darüber hinaus auch für wissenschaftliche Tierversuche. Denn auch dann, wenn wir den Tieren nicht den Rang von Menschen zubilligen, sind es doch Lebewesen, die ebenso wie wir Empfindungen haben, die Hunger und Durst verspüren, die frieren und schwitzen, die erschöpft und gestreßt sind oder sich wohlig-behaglich fühlen. Dann aber hat der Mensch nicht das Recht, sich über die Schmerzempfindlichkeit hinwegzusetzen und Tiere beliebig zu quälen.

Angesichts der relativ vielen Verstöße gegenüber den Eigenrechten der „Erkenntnisobjekte", der Versuchspersonen, dann auch der Versuchstiere, muß man sich fragen, woher diese Tendenz zu Verstößen kommt. Es ist kaum purer Zufall; die Gefährdung entspringt auch nicht einer wachsenden subjektiven Verantwortungslosigkeit der Wissenschaftler. Es gibt vielmehr übersubjektive, also strukturelle Gründe.

Ein erster, *sozialpsychologischer* Grund liegt im Phänomen des „risky shift", nämlich in dem Umstand, daß eine Gruppe, hier die Wissenschaftler, oft riskantere Entscheidungen fällt, als jedes Mitglied der Gruppe für sich allein tun würde.

Ein zweiter, *sozialgeschichtlicher* Grund liegt im Prozeß der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft, durch den die Wissenschaften ähnlich wie die Wirtschaft oder das Recht zu einer relativ autonomen Teilgesellschaft geworden sind, womit sich eine Verselbständigung der Normen wissenschaftlicher Objektivität gegenüber den allgemeinen sittlich-politischen Verbindlichkeiten verbindet.

Ein drittes, ein *kulturgeschichtliches* und zugleich *wissenschaftskritisches* Argument macht darauf aufmerksam, daß seit der Verdrängung der animistischen Deutung die Natur nicht mehr als etwas Beseeltes, folglich als Partner, sondern nur noch als Gegenstand von Kontrolle und Herrschaft angesehen wird, worauf vor

allem Horkheimer und Adorno hingewiesen haben: Mit der Ausbreitung der wissenschaftlichen Optik bei der Betrachtung der Welt wird zunächst die Natur, später auch der Mensch „verdinglicht" und zum Objekt möglicher Verfügung. Die Gefährdung von Mensch und Natur durch die Wissenschaften wurzelt also nicht so sehr in persönlicher Verantwortungslosigkeit als in der neuzeitlichen Idee einer nicht mehr kontemplativen, vielmehr primär instrumentalen Wissenschaft.

Verantwortung für die Nutzanwendung

Mit der Objektivitätsverantwortung ist nur ein erstes Problem benannt. Ein zweiter Verantwortungsbereich betrifft die Nutzanwendung, die gerade die neuzeitliche Wissenschaft beflügelt. Seit Bacon gilt das Wissen als Macht, liegt der Sinn von Philosophie und Wissenschaft nicht mehr in der Betrachtung dessen, was sich gleichbleibt, sondern in Entdeckungen und Erfindungen, die auf das Wohlergehen der Menschheit zielen. Gewiß lebt auch in der neuzeitlichen Naturwissenschaft das philosophische Gefühl des Staunens über den Umstand fort, daß das Universum nicht chaotisch, sondern strukturiert ist, daß es Gesetzmäßigkeiten aufweist, die sich ihrerseits in übergreifende Theorien einordnen lassen. Es ist auch richtig, daß das neuzeitliche Programm instrumenteller Wissenschaft nicht unangefochten geblieben ist; zudem gibt es neben den Natur- und Ingenieurwissenschaften auch die Sprach- und Geschichtswissenschaften, die Rechts-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, und mit ihnen sind andere Forschungszwecke in die Wissenschaftsinstitutionen eingezogen.

Trotzdem wird Wissenschaft heute vor allem in Begriffen von „science" buchstabiert; erste Wissenschaft ist nicht mehr die Philosophie, auch nicht die Theologie; es ist die Naturwissenschaft einschließlich ihrer mathematischen Grundform sowie der medizinisch-technischen Nutzanwendung. In die Grundmotivation und Zielrichtung der Wissenschaften ist die Idee der Befreiung eingedrungen, zunächst die Idee einer Befreiung der Menschheit von materieller Not (von Hunger, Krankheit und Armut) mit Hilfe der Naturwissenschaften, dann die Idee einer Befreiung von gesellschaftlicher und politischer Not (von Diskriminierung, Unterdrückung und Ausbeutung) mit Hilfe der Sozialwissenschaften, sei es nach dem Muster von Auguste Comte, sei es nach dem von Karl Marx.

Die Wissenschaften können auch eine stolze Reihe von Erfolgen vorweisen: die Bekämpfung des Hungers durch Steigerung der Ernteerträge und Vernichtung von Ungeziefer, die Bekämpfung von Seuchen, von Infektionskrankheiten, von Mutter- und Säuglingssterblichkeit, die Einführung technischer Hilfsmittel zum Ausgleich organischer Mängel, ein bislang ungeahnter Lebensstandard, nicht zuletzt ein Mehr an Freizeit. Und die neuesten wissenschaftlich-technischen

Entdeckungen, etwa die der Genbiologie, machen uns hoffen, daß die Reihe der spektakulären Erfolge noch lange nicht abgerissen ist.

Und doch: Trotz aller schon geleisteten und noch zu erwartenden Erfolge sind die eigentlichen Hoffnungen, die man in die Wissenschaft gesetzt hat, verblaßt. Das einst verheißene Paradies der Freiheit von Hunger, Krankheit und Armut, von Unterdrückung und Ausbeutung hat sich in weniger als einem Jahrhundert in ein Szenario apokalyptischer Bedrohungen und Ängste verwandelt: Die Bakteriologie und naturwissenschaftliche Medizin haben dazu beigetragen, das natürliche, über Jahrhunderttausende hinweg stabile Gleichgewicht zwischen menschlichem Leben und Tod innerhalb weniger Generationen aus den Fugen zu reißen und eine Bevölkerungsexplosion in Gang zu setzen, die – im Weltmaßstab gesehen – eine humane Existenz der Menschheit schier unmöglich macht. Darüber hinaus haben Physik, Chemie und Biologie uns erstmals in der Geschichte ausreichende Mittel in die Hand gegeben, unsere Feinde wirklich zu vernichten – und uns selbst gleich dazu. So entpuppt sich heute die Doppelgesichtigkeit wissenschaftlicher Nutzanwendungen; sie sind eine Chance für die Menschheit und ihre Bedrohung zugleich. Aus dieser Situation erwachsen der Wissenschaft neue Dimensionen von Verantwortung, von denen ich vier nennen möchte:

Erstens darf sich eine umsichtige und faire Betrachtung wissenschaftlicher Verantwortung der gegenwärtigen Tribunalisierung *nicht kritiklos* anschließen. Da die Wissenschaften mittlerweile sehr viel Geld kosten, hat eine Volkswirtschaft das Recht zu fragen, ob sich die Investition „Wissenschaft" denn langfristig lohne. Und hier gilt, daß Staaten wie die Bundesrepublik Deutschland, die keine hinreichenden Rohstoffvorkommen haben, auf eine exportintensive Industrie und diese auf hochentwickelte Technologien angewiesen sind, die langfristig nur durch eine weitverzweigte vielfältige Forschung geliefert werden können.

Zweitens verbergen sich in modernen Forschungsstätten wie beispielsweise Atomreaktoren oder genbiologischen Labors bislang unbekannte *Betriebsgefahren.* Auf der Forschungsebene ist wegen der kleineren Dimensionen das Risiko wahrscheinlich geringer, wegen der Neuartigkeit der Praktiken aber auch wieder höher als bei der großindustriellen Nutzung. Zudem sind die Wissenschaftler nicht nur in der Grundlagen- oder Anwendungsforschung, sondern auch in der großindustriellen Nutzung tätig. Jedenfalls besteht auf allen Ebenen ihre Verantwortung darin, daß sie nicht ihr eigenes Leben und schon gar nicht das anderer gefährden. Daher müssen Sicherheitsüberlegungen einen festen Bestandteil der Forschung bilden und angemessene *Sicherheitsmaßnahmen* ergriffen werden. Damit die Forscher nicht den Verlockungen des Prestiges, der Auszeichnungen und Preise, des Geldes und der Macht erliegen, muß die Beachtung der Sicherheitsmaßnahmen wirksam überprüft werden. In ernsten Fällen ist eine unabhängige Beurteilung und Kontrolle etwa nach dem Vorbild der Ethikkommissionen im Bereich medizinischer Humanexperimente empfehlenswert.

Drittens hat jede Handlung, auch die wissenschaftliche Forschung, zwar Folgen, die man nicht gewollt, auch nicht vorhergesehen hat. Aber inzwischen weiß man um diesen Umstand, so daß es zu den Selbstverständlichkeiten wissenschaftlicher Verantwortung gehören sollte, die *Folgen und Nebenfolgen* mit derselben Phantasie zu überlegen wie die Experimente selbst. Es ist unverantwortlich, wenn Wissenschaftler die positiven Forschungsresultate nur ihrem Können, die negativen Folgen aber ausschließlich dem Zufall oder einem Verhängnis zuschreiben. Bei risikoreichen Forschungen ist es ein Minimum, daß die entsprechenden Versuche umsichtig geplant werden, daß die möglichen Nebenfolgen überlegt, gegebenenfalls Experimente rechtzeitig abgebrochen und ihre gefährlich erscheinenden Resultate vernichtet werden. Experimente „ins Blaue" durchzuführen, ist ganz sicherlich unverantwortlich.

Nun besteht die große Schwierigkeit darin, daß nicht alle Risiken der Forschung abschätzbar sind und daß bei den abschätzbaren Risiken die Gefahren von seiten der Forscher tendenziell heruntergespielt, von den Kritikern dagegen zu hoch veranschlagt werden. Deshalb hat der Laie das Recht, etwa im Fall von Atomkraftwerken oder genbiologischen Labors den Argumenten der Befürworter so lange zu mißtrauen, wie eine durch Qualifikation oder Zahl nennenswerte Minderheit von Fachleuten nicht überzeugt worden ist. Zudem gehört es zur Verantwortung der Wissenschaftler, nicht nur nach Argumenten für die Risikolosigkeit, sondern auch nach solchen für die Gefahren zu suchen und diese der Öffentlichkeit mitzuteilen.

Viertens haben Wissenschaftler auch die Aufgabe, sich *„sinnvollen" Themen möglicher Nutzanwendung* zuzuwenden. So halte ich es für fragwürdig, daß sich beispielsweise die Arbeit an Retortenbabys oder, seriöser formuliert, für die Embryo-Transfer-Forschung ausbreitet. Denn ihre Nutzanwendung, das eigene Kind für andernfalls unfruchtbare Eltern, erscheint in einer Welt der Überbevölkerung und der Geburtenkontrolle, der Unterernährung und der vielen elternlosen Kinder als ein biologisch-sozialer Luxus. Unter dem Gesichtspunkt der Prioritäten stellt sich auch die Frage, ob es verantwortlich ist, daß sich etwa 40–50 Prozent aller Wissenschaftler in Ost und West der Militärforschung widmen.

Verantwortung für den Zivilisationsprozeß

Der Traum der Menschen, mit Hilfe der Wissenschaften sich vom irdischen Jammertal zu befreien, scheint ausgeträumt zu sein. Zwar sind die Wissenschaften heute ohne Zweifel eine dominierende Größe unserer Zivilisation. Auch ist die Verwissenschaftlichung und Technisierung unserer Lebenswelt schwer umzukehren. Denn schon seit langem ist ohne Medizin, Naturwissenschaft und Technik, seit einiger Zeit auch ohne Wirtschafts- und Sozialwissenschaften ein sicheres Überleben der Menschen kaum vorstellbar. Die Wissenschaften – so haben wir den

Eindruck – legen den Grund für den technischen, wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt.

Allerdings – und hier beginnt die Besorgnis – schlägt der wissenschaftlich-technische Fortschritt nicht selten um in Bedrohung und Gefährdung. Angesichts der gelegentlich schon verhängnisvollen Nebenwirkungen der mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt zusammenhängenden Bevölkerungsexplosion und der Rohstoffverknappung, der Umweltzerstörung und der globalen Vernichtungskapazitäten sind es nicht einfach unverbesserliche Pessimisten und professionelle Kulturkritiker, die sich fragen, ob eigentlich die Richtung der ganzen Entwicklung noch stimmt. Früher die große Verheißung, ist die Wissenschaft heute zu einem bösen Dämon geworden, der eine Eigenmacht und Eigendynamik entwickelt hat, die die Menschen nicht mehr bändigen können.

Selbst der Bereich, auf den die Menschheit die größten Hoffnungen gesetzt hat, die Medizin, ist heute nicht mehr unangefochten. Die Vorwürfe, die gelegentlich etwas global und diffus vorgetragen werden, heißen nicht bloß Kostenexplosion, Bürokratisierung und Technisierung. Sie hießen auch Medikalisierung der Gesellschaft und Kontraproduktivität der Medizin, nämlich Zunahme der Krankheiten trotz oder sogar wegen gestiegener Leistungen des Gesundheitswesens.

Damit das Verhängnis, das von seiten des wissenschaftlich-technischen Fortschritts droht, noch abgewendet werde, wird in jüngster Zeit gefordert – und damit betreten wir einen dritten Verantwortungsbereich –, die Wissenschaften dürften nicht mehr ihren eigenen Interessen und Gesetzmäßigkeiten überlassen werden, sie sollten für die Folgen und Nebenfolgen ihrer Tätigkeit zur Verantwortung gezogen und auf Ziele und Zwecke verpflichtet werden, die dem Wohlergehen der Menschheit dienen. Wissenschaftstheoretisch wurde diese Forderung vor einigen Jahren unter dem Stichwort „Finalisierung der Wissenschaft" vorgetragen. Eine Gruppe von jungen Sozialwissenschaftlern und Philosophen hatte die Auffassung vertreten, die Herausbildung der neuzeitlichen Wissenschaften sei von wissenschaftsexternen Faktoren abhängig gewesen; weiterhin: von einem bestimmten Entwicklungsstadium an könnten die Wissenschaften auf Zwecke verpflichtet werden; schließlich, ihre Verpflichtung auf gesellschaftlich förderliche Zwecke sei heute unumgänglich.

Doch wurde diese These einer „gesellschaftlichen Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts" schon aus wissenschaftstheoretischen, dann aus wissenschaftsgeschichtlichen und wissenschaftspolitischen Gründen scharf angegriffen. So erscheint eine Finalisierung der Wissenschaft, ihre Verpflichtung auf wissenschaftsexterne Ziele und Zwecke, zumindest als problematisch. Andererseits wird diese Verpflichtung ein Stück weit seit langem praktiziert, noch unspezifisch-diffus in dem Schlagwort: „Die Grundlagenforschung von heute ist die angewandte Forschung von morgen und die Technologie von übermorgen"; spezifischer schon dort, wo Zigmillionen in Krebsforschung, in die Erforschung humaner Arbeitsbe-

dingungen oder in andere „nationale Forschungsprojekte" investiert werden, ohne daß immer genügend ausgebildete Forscher, vor allem wissenschaftliche Durchbrüche vorhanden sind.

Zur Entlastung der Wissenschaftler von einer Verantwortung für den Zivilisationsprozeß lassen sich eine Fülle von Argumenten anführen. Trotzdem gibt es auch einige Gründe, die für eine Verantwortung der Wissenschaftler selbst in bezug auf den Entwicklungsprozeß der menschlichen Zivilisation sprechen.

Erstens kosten die Wissenschaftler inzwischen soviel *Geld,* daß die öffentlichen Geldgeber nicht bloß das Recht, sondern sogar die Pflicht haben, darauf zu achten, daß die Früchte der Wissenschaften für die Menschheit möglichst groß, der Schaden aber möglichst klein gehalten wird.

Zweitens ist es zwar richtig, daß die Wissenschaften nicht alleinverantwortlich sind. Gegenüber der modernen Gesellschaftsentwicklung sind sie ebenso Urheber wie Opfer; denn weder ein einzelner noch eine Forschungsgruppe oder Forschungsrichtung haben die Geschwindigkeit und die Richtung des Zivilisationsprozesses geplant und in die Wirklichkeit umgesetzt. Insofern ist eine radikale Wissenschaftskritik zugleich entlastend. Denn sie stellt die Diagnose einer Bedrohung, die die Wissenschaft nur zum kleineren Teil selbst verursacht hat und deren Therapie von ihr auch nur zum geringen Teil geleistet werden kann. Andererseits kann man, mit der Wahrheit jeder Pointierung, sagen, daß der endgültig entfesselte Prometheus, der uns heute bedroht, sich dem Zusammenspiel von Wissenschaft und Wirtschaft verdankt; von der Wissenschaft hat er die bislang ungekannten Kräfte und von der Wirtschaft und Gesellschaft den rastlosen Antrieb erhalten. Dann aber tragen die Wissenschaften eine große Portion von Mitverantwortung. Zudem lebt der Antrieb der modernen Zivilisationsentwicklung von der Verheißung der Wissenschaften, die Menschheit von materieller und politischer Not befreien zu können, so daß die Wissenschaften nicht nur für die Kräfte, sondern auch für den Antrieb mitverantwortlich sind.

Drittens zählen die Wissenschaftler zur kulturellen *Elite,* und es wäre inkonsequent, die Privilegien dieser Situation zu akzeptieren – Geld, soziales Prestige, zum Teil sogar politische Macht – und die Aufgabe empört von sich zu weisen, eine höhere Sensibilität für die neuen Probleme und eine Bereitschaft zum Umdenken zu entwickeln.

Sobald die Wissenschaftler „im Prinzip" bereit sind, ihre Verantwortung zu tragen, braucht man ihre Tätigkeit nicht pauschal zu verdammen. Die Wissenschaftler können immer noch mit guten Gründen darauf hinweisen, daß ihre Forschung vielerlei medizinisch-technische, dann auch gesellschaftliche Nutzanwendung zuläßt. Zudem ist der Mensch von Natur aus ein erkenntnisfähiges und sprachbegabtes Wesen, das durch seine Instinktreste und die Umwelt nicht völlig determiniert wird. Deshalb ist ihm eine Planung und Gestaltung des eigenen Lebens und seiner vielfältigen Umwelt möglich. Da der Mensch zudem, rein

biologisch, ein Mängelwesen ist, kann er seine Lebenswelt nicht bloß planen und gestalten; er muß dies auch, sofern er überhaupt überleben, darüber hinaus sicher, angenehm, gut und gerecht leben will. Im Rahmen der Notwendigkeit zur Selbst- und Weltgestaltung nehmen die Wissenschaften aber einen vornehmen Platz ein. Denn als methodische Erforschung von natürlichen und sozialen Sachverhalten wie deren Gesetzmäßigkeiten bedeuten sie in einem formalen Sinn die höchste Form des Wissens. Deshalb müssen wir nach einem Umgang mit den jeweils neuesten Möglichkeiten der Wissenschaften suchen, der sich jenseits naiver Fortschrittsgläubigkeit auf der einen und pauschaler Wissenschaftsfeindlichkeit auf der anderen Seite bewegt.

Bewahrung und Humanisierung des menschlichen Lebens

Das sittlich-politische Leitprinzip, auf das die Wissenschaftler hier verpflichtet sind, heißt: Bewahrung und Humanisierung des menschlichen Lebens, samt seiner vielfältigen Umwelt. Dabei ist die Bewahrungs- und Humanisierungsaufgabe vor allem auch gegenüber anderen Völkern und den zukünftigen Generationen zu leisten. Man kann dieses Prinzip auch in die Frage kleiden: Werden die in der Natur zweifelsohne vorhandenen zerstörerischen Gewalten – man denke nur an Erdbeben, Springfluten, Lawinen und Seuchen – gemindert, wird Leben gerettet, bewahrt, geschützt und wird zu einem menschenwürdigen Leben verholfen, oder aber wird das Leben bedroht, gefährdet, werden weitere Risiko- und Zerstörungsfaktoren in die Natur eingebracht? Dabei sind die Risiko- und Zerstörungsfaktoren nicht nur in technischen, sondern auch in ökologischen, gesellschaftlichen und kulturellen Begriffen zu denken. Denn zu den Kosten der systematischen Zerstörung überschaubarer Lebensform gehört die weltweite Zunahme von zerrütteten Ehen und Familien, von Alkohol- und Drogenabhängigen und von Selbstmördern schon bei Jugendlichen und Kindern.

Die neuzeitlichen Wissenschaften haben die Hoffnung einer endgültigen Befreiung von Hunger und Elend in die Welt gesetzt. Nicht zuletzt von dieser Verheißung leben die gesellschaftliche Unterstützung und die Motivation des wissenschaftlichen Nachwuchses. Andererseits sind es gerade solche Hoffnungen, die die Gesellschaft nicht nur in eine Wissenschaftseuphorie stürzen, sondern auch – im Fall der ganz unvermeidlichen Enttäuschung – zu einem Umschlag in Wissenschaftsfeindlichkeit führen. Schon aus Selbstinteresse, dann aus sozialer Verantwortung sollten die Wissenschaftler nicht nur über ihre Erkenntnisse und deren mögliche Nutzanwendungen, sondern auch über die Gefahren und die grundsätzlichen Grenzen der Nutzanwendung Einsichten suchen und die Aufklärung der Öffentlichkeit über diese Einsichten als Bringschuld anerkennen.

Sittlich-politische Verantwortung zeigt sich beispielsweise darin, daß man im

Fall der landwirtschaftlichen Nutzung der neuen Genbiologie nicht wieder den „Endsieg" über Hunger in der Welt verspricht. Denn die Genbiologie kann die Erträge der Landwirtschaft gewaltig steigern; aber schon die „grüne Revolution" hatte trotz gewaltiger Ertragssteigerung den Hunger nicht überwinden können. Die Entscheidungen darüber, ob die gestiegenen Erträge zu Butter- und Getreidebergen, zu Milchschwemmen und Fleischhalden in den reichen Ländern oder aber zur Überwindung des Hungers in der Dritten Welt führen, ist der Wissenschaft entzogen, da sie nicht die Verantwortung für die Verteilung der Nahrungsmittel trägt. Dann aber erschleicht sie sich mit dem Hinweis auf eine Überwindung des Hungers finanzielle und emotionale Unterstützungen, die sie in dieser Hinsicht nicht verdient, und sie beschleunigt die wissenschaftlich-technische Zivilisation, obwohl die Leitidee, die Freiheit von natürlicher und politischer Not, längst nicht mehr stimmt. Überdies lenkt die Wissenschaft den Blick von jenen Problemen ab, deren Lösung den Hunger in der Welt tatsächlich beseitigen könnte, auch wenn wir im Augenblick wahrscheinlich nicht einmal die Lösung der wirtschaftlich-sozialen Zusammenhänge hinreichend kennen, geschweige denn über die einsatzfähigen politischen Instrumente verfügen, die die Verwirklichung der Zusammenhänge in Gang bringen könnten.

Meine Überlegungen zur Verantwortung der Wissenschaften möchte ich mit einigen Bemerkungen schließen, die die sittlich-politische Verdächtigung zweckfreier Wissenschaft zurückweisen: verantwortlich ist nicht bloß eine Nutzanwendung der Wissenschaften zum materiellen Wohl. Verantwortung tragen auch die Geistes- und Sozialwissenschaften, insofern sie unterschiedliche Traditionen und Kulturzeugnisse aufarbeiten und uns den Blick für Sprache, Kunst und Musik öffnen. Darüber hinaus dürfen wir nicht vergessen, daß Verantwortung auf Freiheit weist und die Freiheit sich in einer Lebensweise dokumentiert, die das zum nackten Überleben Notwendige übersteigt – beispielsweise Freundschaft und Liebe, Spiel, Kunst und Religion, nicht zuletzt Gerechtigkeit im Zusammenleben. Zu den nicht nutzenorientierten, gleichwohl nicht unnützen Tätigkeiten des Menschen gehört aber die Suche nach wahrer Erkenntnis. Ich halte es sogar für möglich, daß ein Mehr an kontemplativer, an zweckfreier Wissenschaft sich am Ende für die Menschheit als nützlicher erweisen könnte als ein Zuviel an instrumenteller Forschung.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Die Gewerkschaften in der Enzyklika „Laborem exercens"

Fragt man, was die Enzyklika Papst Johannes Pauls II. „Laborem exercens" vom 14. September 1981 zum Thema „Gewerkschaften" sagt, dann sollte man deutlich im Bewußtsein festhalten, daß der Papst nicht ein einzelnes Land, sondern die Welt anspricht, daß die Bezeichnung „Gewerkschaft" nicht überall genau dasselbe meint, und daß die als „Gewerkschaften" bezeichneten Gebilde sich selbst sehr unterschiedlich verstehen; kein Wunder daher, daß auch der Sprachgebrauch des Papstes nicht genau mit dem unsrigen übereinstimmt. Ohne jeden Zweifel aber ist mit dem, was der lateinische Text „opificum collegia" nennt und von den Übersetzungen englisch mit „unions", französisch mit „syndicats", italienisch mit „sindacati" wiedergegeben wird, genau das gemeint, was wir im deutschen Sprachraum „Gewerkschaft" nennen, nämlich Zusammenschlüsse von Arbeitnehmern zur Wahrnehmung ihrer Interessen vor allem gegenüber den Arbeitgebern oder kurz Interessenvertretung der Arbeitnehmer am Arbeitsmarkt, wozu noch andere Aufgaben hinzukommen können. Allerdings faßt der Papst den Begriff weiter als wir, indem er nicht nur Zusammenschlüsse von Arbeitnehmern „Gewerkschaften" nennt, sondern auch Zusammenschlüsse anderer Werktätigen, die nicht im Rechtsverhältnis der abhängigen Lohnarbeit stehen, deren Lage aber in vielen Stücken eine ähnliche ist und daher auch eine ähnliche Interessenvertretung erforderlich macht.

In großen Teilen der Welt trifft das insbesondere auf die in der Landwirtschaft Tätigen zu, deren Arbeit vermutlich auch heute noch aufs Ganze gesehen einen größeren Teil der insgesamt in der Welt geleisteten produktiven Tätigkeit ausmacht als die im Lohnarbeitsverhältnis verrichtete Arbeit. Im Sinn unseres Arbeitsrechts sind die bäuerliche Bevölkerung der heute noch überwiegend agrarischen Länder Asiens und Afrikas und ein Großteil der „campesinos" Lateinamerikas keine Arbeitnehmer, aber ihre Lage, ihre Abhängigkeit und die Ausbeutung, der sie ausgesetzt sind, ist ähnlich, wenn nicht noch schlimmer als die Lage der Arbeitnehmer schon einigermaßen entwickelter Länder. So kann der Papst mit gutem Recht Organisationen, die deren Rechte vertreten, mit unseren die Arbeitnehmerinteressen vertretenden Organisationen unter der gemeinsamen Bezeichnung „Gewerkschaften" zusammenfassen.

Ein wenig befremdlich für uns mag die Ausdrucksweise des Papstes sein, die den Eindruck erweckt, er stelle sich die Gewerkschaften als Berufs- oder Fachverbände vor, während bei uns dieser Gewerkschaftstyp als überholt gilt und der Typ der

Industriegewerkschaft sich durchgesetzt hat; für den Sachverhalt der päpstlichen Aussagen verschlägt dieser Sprachgebrauch jedoch nichts.

Daß der Papst, wenn er das Thema „Gewerkschaften" behandelt, dabei an sein Heimatland und die dort gerade aufblühende Gewerkschaft denkt, die so bald nach Erscheinen seiner Enzyklika gewaltsam zerschlagen worden ist, versteht sich wohl von selbst. Das bedeutet aber nicht, daß seine Worte speziell dorthin gerichtet wären. Gewiß passen (oder jetzt muß man sagen: paßten) seine Worte genau auf die (damalige) Situation in Polen, aber ebenso haargenau passen sie auf die gewerkschaftliche Situation in aller Welt, insbesondere dort, wo Einheitsgewerkschaften für alle Arbeitnehmer ohne Unterschied ihres religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses oder ihrer parteipolitischen Richtung bestehen. Ist schon für Gewerkschaften jedes denkbaren Typs die volle Unabhängigkeit, nicht zuletzt von politischen Parteien, im höchsten Grad wünschenswert, damit sie nicht für andere Interessen mißbraucht werden, sondern ungestört und uneingeschränkt sich für die wahren Arbeitnehmerinteressen einsetzen können, dann ist für Einheitsgewerkschaften die allseitige Unabhängigkeit schlechthin unentbehrliche Daseinsbedingung. Gerade diese Mahnung des Papstes ist daher für Länder, die sich zum Prinzip der Einheitsgewerkschaft durchgerungen haben, in denen diese Einheit aber noch nicht voll verwirklicht und noch viel weniger schon unverlierbar gesicherter Besitz geworden ist, von höchstem Gewicht.

Koalitionsfreiheit

An die Spitze seiner ganzen Ausführungen stellt der Papst das, was wir die Koalitionsfreiheit oder das Koalitionsrecht nennen: die Befugnis, Vereinigungen zum Zweck der Interessenvertretung zu bilden (Nr. 20, Abs. 1). Das ist die erstmals von Leo XIII. in „Rerum novarum" (Nr. 38) erhobene und seither immer wiederholte Forderung und Lehre der Kirche, die für die rechtsstaatliche Ordnung freier Länder längst selbstverständlich geworden ist, gegen die jedoch in autoritär-totalitär regierten Ländern, wie das jüngste Beispiel Polen beweist, auch heute noch in gröbster Weise verstoßen wird. In diesem konsequenten Einsatz des kirchlichen Lehramts für die Freiheit und das Recht, sich zu wirksamer Interessenvertretung zu koalieren, liegt der grundsätzliche Entscheid beschlossen über eine auch heute noch in christlichen Kreisen umstrittene Frage und ist festgestellt, daß *Interessen* als solche, Interessen zu haben und gegebenenfalls sie mit Nachdruck geltend zu machen, nichts Böses oder Verwerfliches, insbesondere nicht unchristlich oder gar widerchristlich, vielmehr etwas durchaus Einwandfreies ist, das nur dadurch böse wird, daß man die rechten Grenzen überschreitet oder berechtigte Interessen anderer nicht ebenso gelten läßt wie die eigenen.

Dieses Recht, sich zur Wahrung berechtigter Interessen zusammenzuschließen,

erkennt der Papst, wie schon gesagt, nicht nur den Arbeitnehmern zu, sondern auch anderen, die sich in ähnlicher Lage befinden. In diesem Zusammenhang anerkennt er beiläufig auch die Arbeitgeberverbände (Abs. 2), die er jedoch nicht dem Oberbegriff „Gewerkschaften" unterstellt, sondern schlicht „Vereinigungen" (lateinisch „consociationes") nennt.

Sind Gewerkschaften Organe gesellschaftlicher Klassen?

Besonders beachtenswert sind die Aussagen darüber, wie die katholische Soziallehre die Gewerkschaften versteht, mit anderen Worten deren *Sinndeutung* (Abs. 3). Unverkennbar wendet sich der Papst hier gegen eine Fehldeutung, der er die rechte Sinndeutung entgegenstellt.

Die von ihm nicht eigens beschriebene Fehldeutung geht offenbar dahin, Gewerkschaften seien nur zu verstehen und könnten vor allem sich selbst nur verstehen als Ausfluß und Ausdruck der tatsächlich oder auch nur vermeintlich bestehenden *Klassenstruktur* der Gesellschaft. Zum mindesten nach ihrem eigenen Selbstverständnis seien sie Organe einer von zwei gesellschaftlichen Klassen, deren Aufgabe darin bestehe, den zwischen diesen beiden Klassen bestehenden Interessengegensatz kämpferisch auszutragen mit dem Ziel, die gegnerische Klasse niederzukämpfen, sie Schritt um Schritt zu entmachten und letztendlich zu vernichten (zu „liquidieren") und die „klassenlose Gesellschaft" im Sinn von Karl Marx zu etablieren.

Eine solche Vorstellung wird den Gewerkschaften nicht gerecht. Wer die Gewerkschaften so sieht, der *unterschiebt* ihnen, gleichviel ob oder in welchem Sinn auch immer er selbst der bestehenden Gesellschaft Klassenstruktur zuschreibt oder nicht, ein Selbstverständnis, das zwar bei ihnen vorhanden sein kann und bei bestimmten Gewerkschaften auch tatsächlich besteht, aber keineswegs notwendig vorhanden sein muß und noch viel weniger für sie konstitutiv ist. Die vom Papst zurückgewiesene Vorstellung unterstellt bzw. unterschiebt den Gewerkschaften als solchen, was in Wahrheit nur die Besonderheit marxistisch inspirierter Gewerkschaften ist; gegen diese falsche Verallgemeinerung nimmt der Papst die Gewerkschaften in Schutz. Zu den Merkmalen, die dazu gehören, daß ein Zusammenschluß von Arbeitnehmern eine echte Gewerkschaft ist, zählt ein solches Selbstverständnis nicht; im Gegenteil, ein solches Selbstverständnis ist viel mehr dazu angetan, das echte Wesen und das echte Anliegen einer Gewerkschaft ins Gegenteil zu verkehren.

Ob die Gesellschaft dieses oder jenes Landes aufgrund des jeweiligen Befunds als Klassengesellschaft zu charakterisieren ist oder nicht, ist reine Tatfrage; dazu äußert der Papst sich in diesem Zusammenhang nicht. Worum es ihm hier geht, ist grundsätzlich klarzustellen, daß nicht nur in einer ausgesprochenen Klassengesell-

schaft, sondern in jeder Gesellschaft nicht nur Raum für Gewerkschaften ist, sondern ein Bedürfnis nach Gewerkschaften besteht. Daß es Gewerkschaften gibt, beweise daher weder, daß die bestehende Gesellschaft Klassengesellschaft ist, noch daß die Gewerkschaften Kampforgane einer gesellschaftlichen Klasse sind oder sich als solche verstehen, und berechtige schon gar nicht, mit Berufung darauf Gewerkschaften von vornherein als verwerflich anzusehen und zu bekämpfen.

Gewerkschaften als gesellschaftliche Ordnungsfaktoren

Um Gewerkschaften erforderlich zu machen und ins Dasein zu rufen, brauche eine Gesellschaft nicht Klassengesellschaft zu sein. Eben darum brauche auch der Einsatz, auch der kämpferische Einsatz für Rechte der Arbeitnehmer nicht notwendig Kampf gegen andere, insbesondere gegen eine andere gesellschaftliche Klasse zu sein, sondern sei an und für sich nichts anderes als ein Kampf „für" die Rechte der Arbeitnehmer. Damit ist zweierlei ausgesagt. Einmal, daß innerhalb dieser Grenze Kampf erlaubt und berechtigt ist, zum andernmal, daß der Kampf erst dadurch zu einem Kampf „gegen andere" wird, daß diese anderen sich weigern, berechtigten Forderungen Genüge zu tun, mit anderen Worten, daß der andere Partner sich ins Unrecht setzt. Diese Weigerung des Partners wandelt den Charakter des Kampfes, macht aus dem Kampf für das Recht einen Kampf gegen den Partner und ermächtigt die Gewerkschaft, die erforderlichen Druckmittel anzuwenden, um seinen Widerstand zu überwinden, notfalls ihn zu brechen. Auch in diesem Fall kämpfen die Gewerkschaften, solange sie sich in den Grenzen berechtigter Forderungen halten, nicht um des Kampfes oder Streites willen, sondern für die Rechte ihrer Mitglieder und für eine gerechte Ordnung der Gesellschaft. Daß ganz dasselbe auch für die Arbeitgeber und deren Verbände gilt, versteht sich von selbst. Verhalten beide Partner, Gewerkschaften und Arbeitgeber bzw. deren Verbände, sich in der hier vom Papst vorgezeichneten Weise, dann sind sie keine die gesellschaftliche Ordnung zerstörenden oder gefährdenden Streiter, sondern echte „gesellschaftliche *Ordnungsfaktoren*".

In diesem Zusammenhang bezeichnet der Papst es als ein Kennzeichen der Arbeit, daß sie die Menschen *eint*, und rühmt ihre gesellschaftliche Kraft, Gemeinschaft zu bilden. Dagegen wird eingewendet, die Erfahrung der Arbeitskämpfe beweise doch schlagend das Gegenteil. Natürlich weiß auch der Papst um die Arbeitskämpfe, aber offenbar ist es nicht die Arbeit, sondern ist es das Mißverhalten einer oder beider Seiten, das zu Arbeitskämpfen und damit zur Einstellung der Arbeit führt; die Arbeit oder genauer das beiderseitige Bedürfnis, die Arbeit wieder aufzunehmen, führt die Kämpfenden früher oder später wieder zusammen.

Von dieser die Menschen einenden Kraft der Arbeit war bereits an früherer Stelle

im Hinblick auf Familie und Volksgemeinschaft die Rede (Nr. 10). Man könnte sich wünschen, daß der Papst hier darauf zurückkäme, um die einheitsstiftende Kraft der Arbeit im Sozialprozeß der Wirtschaft vor Augen zu stellen, aufsteigend von der einzelnen Betriebsstätte bis zum umfassenden Handlungszusammenhang der Weltwirtschaft, wovon dort nicht die Rede war; darüber ließe sich einiges Gewichtige und Beherzigenswerte sagen; diesen Wunsch erfüllt der Papst uns leider nicht.

Deutlich umschreibt er die Grenzen, in denen die Gewerkschaften sich halten müssen, um sich als gesellschaftliche Ordnungsfaktoren zu bewähren. Für uns steht dieser Fragenbereich unter dem Stichwort „*Gemeinwohl*", näherhin Gemeinwohlbindung oder Gemeinwohlpflichtigkeit der Gewerkschaften. Mit vollem Recht stand diese Frage im Mittelpunkt der Erörterungen im Ringen um das Grundsatzprogramm 1981 des Deutschen Gewerkschaftsbundes; bedauerlicherweise ist man zu keiner klaren Programmaussage, sondern nur zu nicht viel mehr als einem Formelkompromiß gekommen. Für den Papst ist die Bindung der Gewerkschaften an das Wohl des Ganzen, wie er noch näher ausführen wird, ein selbstverständliches und unbedingtes Erfordernis; das Wort „Gemeinwohl" gebraucht er an dieser Stelle nicht; statt dessen spricht er bildhaft anschaulich und überzeugend vom „System der kommunizierenden Röhren" (Abs. 4).

Verhältnis zur Politik – Bildungsarbeit

Das Verhältnis oder die Beziehungen der Gewerkschaften zur *Politik* waren unter der Rücksicht ihrer Unabhängigkeit von politischen Parteien schon einmal angesprochen; damit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, wieweit die eigene Wirksamkeit der Gewerkschaften in den Bereich der Politik hineinragt, wie weit sie sich für die Politik zuständig und zu ihr berufen ansehen dürfen. Angesichts der Vieldeutigkeit von „Politik" ist es schwer, eine exakte Aussage darüber zu formulieren. Der Papst findet dafür eine sehr glückliche Lösung, indem er Politik als „kluges Bemühen um das Gemeinwohl" auslegt (Abs. 5). Damit ist einmal der Tatsache Rechnung getragen, daß die Wirksamkeit der Gewerkschaften ihrem Sachgehalt nach unvermeidlich „politisch" ist, zum andernmal, daß die Grenzen ihrer Wirksamkeit nach dieser Seite hin sich nicht in allgemeingültiger Weise präzisieren lassen. Die Gewerkschaften täten gut daran, das, was der Papst ihnen hier wohlmeinend sagt, ebenso wohlmeinend aufzunehmen und zu beherzigen.

Hohes Lob erteilt der Papst dem gewerkschaftlichen *Schulungs- und Bildungswesen* (Abs. 6). Wir glauben, unseren Einheitsgewerkschaften empfehlen zu müssen, sich auf den wertneutralen Bereich der Ausbildung für die verschiedenen Fachberufe und auf theoretische und praktische Einführung in den Aufgabenkreis ihrer Funktionäre zu beschränken, dagegen die eigentliche, d. i. wertbetonte

„Bildung" nicht in gewerkschaftseigenen Einrichtungen zu betreiben, dies vielmehr berufenen Trägern des Bildungswesens zu überlassen und deren Einrichtungen gegebenenfalls in gemeinsamer Trägerschaft mitzubenutzen. Für Gewerkschaften, bei deren Mitgliedern und namentlich in deren Funktionärkörper starke wertethische oder weltanschauliche Spannungen oder Gegensätze bestehen, kann eine solche Selbstbeschränkung, um Verstößen gegen die Toleranz vorzubeugen, rätlich, vielleicht sogar zwingend geboten sein, darf aber nicht verallgemeinert werden. So drückt denn der Papst den dringenden Wunsch aus und verspricht sich für den Arbeiter als Frucht gewerkschaftlicher Bildungsarbeit „allseitig vollkommenere Verwirklichung seines Menschseins" (ebd.).

Arbeitskämpfe

An letzter Stelle kommt der Papst auf die Arbeitskämpfe zurück (Abs. 7), genauer gesprochen auf den *Streik*. Ganz in der Linie der kirchlichen Lehre, zuletzt noch des Zweiten Vatikanischen Konzils (Gaudium et Spes, 68), bestätigt er das Recht der Arbeitnehmer, notfalls, d. i. als „ultima ratio", zur Waffe der gemeinsamen Arbeitseinstellung zu greifen. Von der höchst umstrittenen *Aussperrung* als der Waffe der Arbeitgeber war in kirchenlehramtlichen Dokumenten niemals die Rede; so auch hier. Mangels jeglicher Aussage darüber wäre jede Auslegung aus der Luft gegriffen; allenfalls kann man ganz auf eigene Gefahr und Verantwortung Mutmaßungen darüber anstellen, wie dieses Schweigen sich deuten lasse. Die Arbeitgeber können sich darauf berufen, die Aussperrung sei nicht verurteilt. Die Gewerkschaften können geltend machen, da die Zulässigkeit der Aussperrung sich keinesfalls von selbst verstehe, bedürfe sie der rechtfertigenden Begründung; wer nicht einmal versuche, eine solche Begründung zu erbringen, lege damit das Geständnis ab, daß er keine Begründung habe, bzw. lasse damit erkennen, daß es solche Gründe nicht gibt; folglich komme das Schweigen sowohl der internationalen als auch der kirchenlehramtlichen Dokumente der Verneinung der rechtlichen Zulässigkeit der Aussperrung gleich. Wie dem auch sei, fest steht nur, daß keine kirchenlehramtliche Aussage vorliegt; die Schlußfolgerung, die jemand daraus zieht, wiegt so viel oder so wenig wie die Gründe, auf die er diese Schlußfolgerung stützt.

Daß die „ultima ratio" des Arbeitskampfs nur in Frage kommen kann, um auf anderem Weg nicht durchsetzbare berechtigte Forderungen durchzusetzen, versteht sich von selbst. Das allein genügt jedoch nicht; der rechtmäßige Streik ist an weitere Voraussetzungen gebunden. Auf die hier zu beachtenden Grenzen weist der Papst eigens hin; sie alle lassen sich letzten Endes zurückführen auf die „necessitas boni communis", die „Erfordernisse des Gemeinwohls", das, wie der Papst eigens hervorhebt, „auch den richtig verstandenen Interessen der Arbeitnehmer selbst dient" (Abs. 7).

Zur Streikfreiheit gehört notwendig, daß „die Beteiligung am Streik (für die Streikenden) keine nachteiligen Folgen nach sich zieht". Leider ist das selbst in der „freien" Welt noch keineswegs überall „gewährleistet"; darum versäumt der Papst nicht, das eigens einzuschärfen.

In den vorerwähnten Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Streik finden sich zwei Verdeutlichungen, die hier nicht wiederkehren.

Einmal, daß der Streik nicht nur als Abwehrkampf, als Verteidigung bereits errungener Rechte zulässig ist, sondern auch als *Angriff*, um bisher verweigerte Rechte zu erkämpfen. Aus dem, was der Papst in Abs. 3 und 4 über den Kampf der Gewerkschaften ausführt, darf aber bestimmt gefolgert werden, daß Arbeitskämpfe auch um erst zu erringende Rechte geführt werden dürfen. Soweit bestehende Rechtsansprüche nicht erfüllt werden, besteht der Rechtsweg an die Gerichte, gegebenenfalls an Gerichte einer eigenen Arbeitsgerichtsbarkeit, so daß kämpferische Selbsthilfe sich erübrigt. Unter rechtsstaatlichen Verhältnissen kann Gegenstand eines Arbeitskampfs immer nur ein *Regelungsstreit* sein, d. i. ein Streit, bei dem es darum geht, wie die Streitenden sich darüber einigen, was zwischen ihnen Rechtens sein soll. Solange die Arbeitnehmer im Verhältnis zu den Arbeitgebern sich im Nachteil befinden, genügt es nicht, einer Verschlechterung ihrer Lage kämpferischen Widerstand entgegenzusetzen; es kommt vielmehr gerade umgekehrt darauf an, ihre Lage zu verbessern und diese Verbesserung notfalls durch einen Angriffsstreik zu erkämpfen.

An zweiter Stelle heißt es in dem Konzilstext, auch „unter den heutigen Verhältnissen werde der Streik... unentbehrlich bleiben". Demnach sieht das Konzil im Streikrecht nicht wie manche Gewerkschafter ein grundlegendes Recht, sondern einen durch *zeitgeschichtliche* Verhältnisse bedingten Notbehelf. Auch darin stimmt Johannes Paul II. zweifellos voll und ganz mit dem Konzil überein. Wenn er sich zu dieser Frage nicht äußert, so dürfte sich das daraus erklären, daß das Konzil noch vorwiegend die Verhältnisse fortgeschrittener Länder vor Augen hatte, wo man vielleicht hoffen kann, daß in absehbarer Zeit Arbeitskämpfe sich erübrigen werden, während Johannes Paul II. ganz unverkennbar vor allem die Länder und Völker im Auge hat, wo die Arbeitnehmerschaft noch mehr oder weniger rechtlos ist, bei denen es noch nicht darum geht, den Notbehelf des Streiks als entbehrlich geworden und damit überholt abzuschaffen, sondern die dringend benötigte Streikfreiheit überhaupt erst einmal einzuführen. Und das ist heute noch der bei weitem größere Teil der Welt.

Die Gewerkschaften haben allen Grund, zu dem, was der Papst ihnen und über sie sagt, sich zu beglückwünschen.

Werner Wolbert

Der gute Mensch und die bessere Welt

Zur Frage nach dem „Erfolg" des sittlichen Handelns

Ignazio Silone, Mitbegründer der italienischen KP, später ein Sozialist ohne Partei und Christ ohne Kirche, berichtet folgendes Erlebnis aus seiner Kindheit. Zusammen mit dem Pfarrer besuchen die Kinder des Dorfes eine Marionettentheateraufführung, in der ein Kind vom Teufel verfolgt wird.

„In einem bestimmten Augenblick war die Marionette, die das Kind darstellte, zitternd vor Angst an der Rampe erschienen und hatte sich, um dem Teufel zu entfliehen, unter einem Bett versteckt, das eine Ecke der Bühne einnahm. Gleich darauf war der Teufel erschienen und hatte vergeblich nach dem Knaben gesucht. ‚Er muß doch hier sein', sagte der Teufel. ‚Ich rieche seinen Geruch. Jetzt frage ich mal diese braven Zuschauer.' Und zu uns gewandt, hatte er gefragt: ‚Meine lieben Kinder, habt ihr vielleicht gesehen, wo sich der böse Junge versteckt hat, den ich suche?' ‚Nein, nein, nein', antworteten wir sofort mit größter Entschiedenheit im Chor. ‚Wo ist er denn? Warum sehe ich ihn nicht?' fragte der Teufel weiter. ‚Er ist fort', antworteten wir, ‚er ist nach Lissabon gegangen.' (In unserer Umgangssprache und in unseren Sprichwörtern ist Lissabon noch heute der am weitesten entfernt liegende Punkt auf der Erdkugel.)...

Ich nehme an, daß in jedem anderen Land der Welt sich die Kinder angesichts des gleichen Schauspiels auf die gleiche Art verhalten würden. Aber unser Pfarrer, ein gelehrter, frommer Mann, war zu unserer Überraschung nicht völlig befriedigt... ‚Euer Betragen während des Marionettenspiels hat mir nicht gefallen', sagte er... Wir hatten gelogen, teilte er uns in besorgtem Ton mit. Wir hatten es zu einem guten Zweck getan, gewiß, aber es war und blieb eine Lüge. Man darf keine Lügen sagen. ‚Auch nicht dem Teufel?' fragten wir betroffen. ‚Eine Lüge ist immer eine Sünde', gab uns der Pfarrer zur Antwort... ‚Sie kann eine große Sünde sein, eine mittlere, eine unbedeutende oder eine ganz kleine, aber sie bleibt immer eine Sünde.'

‚Die Wahrheit ist', sagten wir, ‚daß auf der einen Seite der Teufel war und auf der andern Seite ein Kind. Und wir wollten dem Kind helfen, das ist die Wahrheit.' ‚Aber ihr habt eine Lüge gesagt', wiederholte der Pfarrer. ‚Zu einem guten Zweck, das gebe ich zu, aber ihr habt gelogen.'

Um der Sache ein Ende zu machen, brachte ich einen Einwand vor. ‚Wenn es sich nicht um ein gewöhnliches Kind gehandelt hätte, sondern um einen Priester', fragte ich ihn, ‚was hätten wir dem Teufel dann antworten sollen?' Der Pfarrer wurde rot und ging einer Antwort aus dem Weg, indem er mir befahl, zur Strafe für meine Unverschämtheit den Rest der Stunde neben ihm kniend zu verbringen. ‚Bereust du es?' fragte er mich am Schluß der Stunde. ‚Ja', sagte ich. ‚Wenn der Teufel mich nach Ihrer Adresse fragt, dann gebe ich sie ihm sofort.'"[1]

Beim ersten Hören wirkt diese Erzählung auf uns erheiternd dank des zeitlichen und örtlichen Abstands, in dem wir zu der erzählten Begebenheit stehen. Aber was wäre, wenn wir es selber mit diesem Pfarrer zu tun hätten? Wir wären vermutlich empört. Grund für diese Empörung wäre wohl nicht nur die Ansicht des Pfarrers über die Unerlaubtheit jeder Falschaussage ohne Rücksicht auf die Betroffenen,

sondern auch die Inkonsequenz, die sich in seiner Weigerung zeigt, auch in dem von Silone ins Spiel gebrachten Fall, daß ein Priester der Leidtragende wäre, zu seiner Ansicht zu stehen. Diese Inkonsequenz könnte Zeichen für einen gewissen Opportunismus sein, eine Vermutung, für die uns Silone einen Anhaltspunkt gibt. Die Kinder spielen nämlich (diese Passage wurde eben ausgelassen) auf einen Gerichtsprozeß an, in dem die Klage einer armen Frau gegen einen Landjunker aus der Umgebung, der seinen Hund auf sie gehetzt hatte, abgelehnt wurde auf Grund falscher Aussagen gedungener Zeugen. Der Pfarrer weist die Kinder, als sie darauf zu sprechen kommen, zurecht: „Was außerhalb der Kirche geschieht, interessiert mich nicht."

Auf diesem Hintergrund könnte sich eine Annahme bestätigen, die sich uns beim Hören dieser Geschichte wohl spontan aufdrängt. Wer eine derart extreme, „inhumane" Ansicht vertritt, dem muß es an der Liebe fehlen, an Mut, an Engagement. Der Pfarrer hätte also eine Bekehrung nötig; er müßte nur wahrhaft die Liebe üben, dann würde er auch gleichsam von selbst seine Ansicht über eine Falschaussage zur Verhütung großen Leids ändern. Wo ein Christ solche Anschauungen vertritt, scheint er nur sich selbst, sein eigenes Heil im Auge zu haben (etwa nach dem Motto „Rette deine Seele"); was außerhalb der Kirche geschieht, interessiert ihn nicht. Wo sich aber Christen wirklich um die Dinge „außerhalb der Kirche" kümmern, so könnte man meinen, wäre es um die Welt besser bestellt, gäbe es weniger Leid und Unrecht.

Damit ist die in der Themenstellung angedeutete Frage umrissen: Wirkt sich sittliches Handeln unmittelbar auf das Wohl aller Menschen aus? Ist eine Welt, in der sich alle zum Guten, zur Liebe bekehren, die erhoffte bessere Welt? Sind umgekehrt Leid und Not in der Welt, sofern sie nicht durch höhere Gewalt über den Menschen kommen (Krankheit, Naturkatastrophen), aus einem Mangel an Moralität zu erklären?

Erfolg als Kriterium sittlichen Handelns?

Stellen wir uns einen Augenblick vor, Silones Pfarrer wäre selbst als Zeuge zugunsten der armen Frau vor Gericht aufgetreten, hätte offen die Wahrheit ausgesprochen, die allen bekannt war, hätte dafür vielleicht überdies die Rache des Landjunkers zu spüren bekommen. Jeder Verdacht des Opportunismus wäre dann grundlos, die moralische Lauterkeit des Pfarrers stände außer Frage. Das Handeln gemäß der Norm: „Man darf niemals eine falsche Aussage machen" würde dann einmal ein Eintreten für Recht und Gerechtigkeit bedeuten, das andere Mal das Geschehenlassen eines (durch eine Falschaussage) vermeidbaren Übels.

Es scheint also der Fall denkbar, daß Menschen in allem nach ihrem Gewissen handeln, daß dieses Handeln aber nicht in jedem Fall den Mitmenschen zum Wohl

gereicht, vielmehr Schaden anrichtet, der an sich vermeidbar wäre. Kommt es aber beim sittlichen Handeln nicht darauf an, den Mitmenschen Gutes zu tun, auf ihr Wohl bedacht zu sein? Wäre das sittliche Handeln nicht danach zu beurteilen, ob es wirklich tätige Liebe bedeutet, ob also das Wohl aller Betroffenen dadurch gefördert wird, ob es beiträgt zu einer besseren Welt? So sehr sich auf diese Frage ein spontanes Ja aufdrängt, es wird auch die gegenteilige Ansicht vertreten. So begegnet Franziskus Stratmann 1950 dem Haupteinwand gegen die Friedensbewegung, für die er Partei ergreift, dem Einwand nämlich ihrer angeblichen Aussichtslosigkeit: „Das sittliche Handeln hat sich nicht zu richten nach seinem zu erwartenden materiellen Erfolg. Solch ein Gesichtspunkt würde alle Ethik, alle Religion, vor allem die christliche, in Frage stellen." „Prinzipiell wird im Christentum das Gute getan ohne Rücksicht darauf, ob es irdischen Erfolg hat oder nicht."[2] Das Gute ist also um des Guten willen zu tun. Dann wäre aber auch eine Falschaussage sittlich unerlaubt, eben weil es sich um eine Falschaussage handelt, nicht wegen der Folgen für die Betroffenen. Gilt also die Devise: „Fiat iustitia, pereat mundus"?

Zu dieser Devise hat sich im Jahr 1968 auch ein Theologe bekannt, der die Position der Enzyklika „Humanae vitae" in Sachen Empfängnisverhütung verteidigte. Als er auf die Konsequenzen angesprochen wurde, die ein Handeln gemäß der Weisung Pauls VI. für die Weltbevölkerung haben würde, antwortete er: „Fiat iustitia, pereat mundus". Bei der traditionellen moraltheologischen Beurteilung der Falschaussage und der Empfängnisverhütung urteilt man über die betreffenden Handlungen also nicht aufgrund der guten oder schlechten Folgen. Weder das Gute, das eine solche Handlung mit sich bringt, die Hilfe, die jemand dadurch erfährt, noch die Belastung, die sie für die Betroffenen möglicherweise bedeutet, der Verzicht, der jemandem zugemutet wird, sind das entscheidende Kriterium, sondern die Eigenart der Handlung an sich. Eine Falschaussage ist, weil Falschaussage, künstliche Empfängnisverhütung ist als solche sittlich unerlaubt. Sittliche Normen dieser Art bezeichnet man gemäß einer im angelsächsischen Sprachraum üblichen Terminologie als *deontologisch*. „Deontologie" heißt zu deutsch Pflichtenlehre; mit dieser Bezeichnung will man also andeuten, daß eine bestimmte Handlung als solche unabhängig von den Folgen als pflichtgemäß bzw. pflichtwidrig gilt. Wo jemand wenigstens einige Handlungen in dieser Weise beurteilt, wie etwa die moraltheologische Tradition außer in den genannten Fällen im Rahmen des Tötungsverbots und bezüglich der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, vertritt er eine deontologische Normierungstheorie. Wo dagegen die Folgen einer Handlung für das Wohl und Wehe aller Betroffenen (in diesem Sinn der „Erfolg") das einzige für die Beurteilung relevante Kriterium sind, spricht man von konsequentialistischen oder *teleologischen* Normen. Wo jemand alle Handlungen von den angezielten (griech. Telos, Ziel) Folgen her beurteilt, vertritt er eine teleologische Normierungstheorie[3].

Wer durch sein sittliches Handeln die Welt verbessern will, müßte sich also, so scheint es, zu einer teleologischen Normierungstheorie „bekehren". Für den Teleologen ist ja jeweils die Handlungsweise sittlich geboten, die dem Wohl aller Betroffenen am meisten dient, die, ceteris paribus, mehr gute Folgen hat als jede andere Handlungsalternative. Der Teleologe würde also eine Falschaussage dann für legitim halten, wenn die Wahrheit für einen andern gefährlich wäre, wenn sie etwa am Krankenbett tödlich wäre. Indem der Teleologe sich konsequent am Wohl und Wehe aller Betroffenen orientiert, macht er das Liebesgebot zum Grundprinzip seines Handelns[4]; und wird nicht durch die Liebe die Welt verwandelt, verbessert?

Die Grenzen menschlichen Könnens und menschlicher Einsicht

Ob der Teleologe in seinem Handeln mit Sicherheit zum Wohl aller, zur Besserung der Welt beiträgt, auch daran lassen sich berechtigte Zweifel anmelden. Das sei wiederum an einem Beispiel illustriert. Graham Greene erzählt in seinem Roman „Der menschliche Faktor" (The Human Factor) die Geschichte eines Angehörigen des britischen Geheimdienstes namens Maurice Castle. Castle, Angehöriger der für Südafrika zuständigen Sektion, übt jahrelang Verrat zugunsten der Sowjetunion, aber nicht aus Sympathie mit dem Kommunismus oder Aversion gegen sein Vaterland, sondern aus Abscheu vor der südafrikanischen Apartheid und deren weitgehender Tolerierung durch den Westen. Er handelt damit gegen eine sittliche Überzeugung, die von vielen vermutlich unreflektiert zunächst deontologisch verstanden wird: Man darf sein Vaterland nicht verraten. Die Folgen dieses „Verrats" sind allerdings verheerend; Castle erreicht keines der Ziele, die er sich gesteckt hatte. Ein Unschuldiger wird an Castles Stelle für den Verräter gehalten und von den eigenen Leuten heimlich beseitigt. Castle selber muß erfahren, daß er mit seiner selbstzerstörerischen Tätigkeit jedenfalls für die Schwarzen in Südafrika so gut wie nichts bewirkt hat. Wie M. Castle geht es vielen, die ihren Mitmenschen helfen wollen, die die Liebe üben, deren Wirken aber nicht den gewünschten Erfolg hat oder sogar das Gegenteil bewirkt. Ihr Handeln ist jedenfalls zum Teil kein Beitrag zu einer besseren, sondern zu einer schlechteren Welt. Woran liegt das?

Castles Engagement verfehlt sein Ziel zum einen, weil er nur auf sehr indirekte Weise etwas gegen die Apartheid tun kann. Seine Möglichkeiten sind äußerst begrenzt, wie die Möglichkeiten jedes Menschen und der Menschheit insgesamt. Der Mensch kann nicht alle Übel dieser Welt beseitigen; Naturkatastrophen etwa lassen sich schwer verhindern, nicht alle Krankheiten sind heilbar. Es gibt zwar einen Fortschritt menschlichen Könnens, dieser Fortschritt zeitigt aber seinerseits unerwünschte Nebenfolgen. Dazu kommt, daß der einzelne zunächst nur für das

Wohl weniger Menschen (etwa seiner Familie) sorgen kann. Das Wohl des Ganzen, einer Nation oder der Völkergemeinschaft, kann nur durch Koordination des Handelns der einzelnen gefördert werden. In der Koordination des Handelns, wie sie durch gesellschaftliche Institutionen, durch das Recht, durch den Staat geschieht, wird das menschliche Können beträchtlich erweitert.

Die Ursache für den Fehlschlag des Bemühens von M. Castle ist aber nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie sein geringer Einfluß, der Mangel an Können, vielmehr seine begrenzte Einsicht. Er kann die Folgen seines Handelns nicht überschauen. Das gilt nicht nur für das Metier, in dem Castle arbeitet; die Gefahr sittlichen Irrtums ist überall gegeben. So wissen wir etwa, wie schwierig es ist, den Ärmsten der Armen in einem Entwicklungsland wirksam zu helfen. Manche gutgemeinten Maßnahmen helfen wenig oder machen die Lage in gewisser Hinsicht nur noch schlimmer. (Vgl. etwa die Probleme, die sich aus der Entwicklung des internationalen Tourismus für die Dritte Welt ergeben.)

Wenn die Grenzen menschlichen Könnens und menschlicher Einsicht solche Auswirkungen haben, bedeutet dann das Liebesgebot, die Forderung, auf das Wohl aller bedacht zu sein, nicht eine Überforderung des Menschen? Ist der Mensch vor eine Forderung gestellt, die sein Können übersteigt?

Der sittlich gute Wille, die sittlich richtige Tat

Die beschriebene Begrenzung menschlichen Könnens und menschlicher Einsicht wirkt sich nur auf der Ebene des Handelns, der Tat, nicht auf der Ebene der sittlichen Gesinnung aus. Der Mensch kann und soll immer die Liebe haben im Sinn des Wohlwollens (benevolentia), der Gesinnung sittlicher Güte[5]; diese Gesinnung muß sich nach Möglichkeit auch in Taten der Liebe übersetzen. Ob aber die Liebe als Wohltun (beneficientia) sich tatsächlich zum Wohl aller auswirkt, dessen kann sich der Mensch vielfach nicht sicher sein. Eine kategorische Forderung kann aber nur da an den Menschen ergehen, wo einem solchen Sollen auf seiten des Menschen ein entsprechendes Können entspricht, also auf der Ebene der sittlichen Gesinnung. Ob jemand ein guter oder schlechter Mensch ist, Gerechter oder Sünder, entscheidet sich also auf der Ebene der Gesinnung. Durch die Entscheidung zwischen Gut und Böse macht der Mensch sich selbst zu einem guten oder schlechten Menschen; denn diese Entscheidung trifft er unvertretbar selber. Dafür, daß sein Können und seine Einsicht prinzipiell begrenzt sind, ist der Mensch dagegen nicht verantwortlich zu machen; in dieser Situation findet er sich immer schon vor. Er wird dadurch also nicht zu einem schlechten Menschen[6]. Wo deshalb sein sittliches Handeln entgegen seiner Absicht andern nicht zum Wohl, sondern zum Übel gereicht, tut das seiner Moralität keinen Abbruch, wird er deshalb nicht zu einem schlechten Menschen.

Um die Ebene der Handlung und der Gesinnung zu unterscheiden, ist es deshalb angebracht, die Adjektive „gut" und „schlecht" (oder „böse") nur für die sittliche Gesinnung zu verwenden, wo man sich auf die freie Willensentscheidung des Menschen bezieht. Ob der Mensch aber durch sein Handeln auch tatsächlich dem Wohl aller Betroffenen dient, einen Beitrag leistet zur Verbesserung der irdischen Verhältnisse, hängt nicht von seinem guten Willen, sondern von der rechten Einsicht ab; hier sollte man deshalb von einer sittlich richtigen bzw. sittlich falschen Tat sprechen. Während wir uns also mit den Wertungswörtern „gut" und „böse" auf die Gesinnung des Menschen, biblisch gesprochen, auf sein „Herz" beziehen, qualifizieren wir als „richtig" bzw. „falsch" das *Urteil* des Menschen über die sittliche Tat[7].

Die Unterscheidung zwischen „sittlich gut" und „sittlich richtig" ruft uns folgende Einsichten in Erinnerung, die sonst leicht vergessen oder überdeckt werden:

1. Das mangelnde Können und die begrenzte Einsicht des Menschen wirken sich nur auf der Ebene des sittlichen Handelns aus, betreffen also nicht die Ebene der Gesinnung. Wo ein Mensch bei dem Versuch, das Gute zu tun, die Liebe zu üben, das Gegenteil erreicht, liegt ein Irrtum bezüglich des sittlich *richtigen* Handelns vor. Solch ein Gewissensirrtum (sittlich falsches Handeln aus sittlich guter Gesinnung) tut der Moralität des Menschen keinen Abbruch.

2. Die „bessere Welt", die die Menschen von sich aus schaffen können, kann nur eine Welt sein, in der alle aus sittlicher Güte handeln, in der alle die Liebe üben. Ob diese Welt auch vom Gesichtspunkt des irdischen Wohls „besser" ist, bleibt offen.

Die Unterscheidung sittlich gut – sittlich richtig nimmt sich einigermaßen trivial aus. Dennoch wird dieser Unterschied nicht ganz so leicht reflex bewußt, da wir meist davon ausgehen, sittlich richtige Handlungen geschähen aus sittlicher Güte, sittlich falsche aus sittlicher Schlechtigkeit. Wer allerdings die Kritik Jesu an den Pharisäern und Schriftgelehrten, wer die paulinische Polemik gegen die Werkgerechtigkeit zur Kenntnis nimmt, wird sofort darauf aufmerksam, daß sittlich richtiges Handeln egoistisch motiviert sein kann („Heuchelei"), paulinisch gesprochen, Ausdruck eines falschen Rühmens sein kann. Daß die sittliche Richtigkeit des Handelns den Menschen noch nicht gut macht, ihn vor Gott noch nicht rechtfertigt, das ist einer der Kernpunkte der sittlichen Botschaft des Neuen Testaments. Mit dem Problem des aus sittlicher Güte resultierenden falschen Handelns, dem Problem des irrigen Gewissens also, macht uns die Bibel jedoch weniger vertraut. Das ist auch sofort verständlich, wenn man bedenkt, wie sehr die sittlichen Weisungen der Bibel vor allem auf die Umkehr von der Selbstsucht und Selbstgerechtigkeit zur Liebe und zum Gehorsam zielen, aber nur sehr wenig ausdrückliche Belehrung über das sittlich richtige Handeln vermitteln. Wer mit dem Neuen Testament seine Aufgabe wesentlich darin sieht, andere zum Guten, zur Liebe, zur Versöhnung, zur Nachfolge Christi zu motivieren, ist leicht geneigt,

die Bedeutung der rechten Einsicht für das sittliche Handeln und damit die Auswirkungen sittlicher Irrtümer zu unterschätzen.

So kann mancher sich vermutlich nur schwer vorstellen, etwa ein südafrikanischer Verfechter der Apartheidspolitik könne lediglich in einem sittlichen Irrtum befangen sein, in einem ethischen Partikularismus nämlich, der den Geltungsbereich des Liebesgebots auf die Weißen beschränken würde. Solcher Partikularismus kann an einer Person demonstriert werden, deren persönliche moralische Lauterkeit über allen Zweifel erhaben ist, Bartolomé de Las Casas (1474–1566). Las Casas hat seine ganze Kraft für eine gerechte Behandlung der Indianer durch die Spanier eingesetzt, hat aber gleichzeitig vorgeschlagen, die den Indianern aufgebürdete Arbeit durch körperlich robustere Negersklaven aus Afrika verrichten zu lassen. „Später bekannte er, er habe damals noch nicht gewußt, ‚mit welcher Ungerechtigkeit' die Portugiesen in Afrika wüteten. ‚Nicht um alles in der Welt' würde er diesen Rat noch einmal geben; denn das Anliegen der Neger sei ‚genau dasselbe wie das der Indianer'. Er wisse freilich nicht, ob diese seine Unwissenheit und sein guter Wille ‚vor dem göttlichen Gericht' als Entschuldigung gelten könnten."[8] Während Las Casas also die Indianer sofort als seinesgleichen erkannt hat, ist er gegenüber den Negern noch in einem ethischen Partikularismus befangen; erst später erkennt er, daß das Anliegen der Neger „genau dasselbe wie das der Indianer" sei.

Wenn nun Unrecht, wie an diesem Beispiel gezeigt, vielfach nicht auf Egoismus, auf Böswilligkeit, sondern auf Irrtum, Unwissenheit, einer gewissen Blindheit beruht, ist die Beseitigung des Unrechts nicht allein eine Sache der Bekehrung der Herzen, da sittliche Güte aus sich noch nicht zu sittlich richtigem Handeln führt. Die konsequente Unterscheidung zwischen sittlicher Güte und sittlicher Richtigkeit bewahrt uns damit vor einem allzu einfachen Weltbild, das alles Unrecht aus der Sünde der Menschen erklärt. Sie macht uns darüber hinaus auf ein mögliches Fehlverhalten aufmerksam, das uns Menschen häufig unterläuft.

Wir machen einem Mitmenschen Vorwürfe, obwohl dieser nur in einem Irrtum befangen ist oder, vorsichtiger gesagt, über seine sittlichen Pflichten anderer Meinung ist als wir. Wir ermahnen andere, halten ihnen ihre Schuld vor, wo Belehrung, wo Argumentation vonnöten wäre. Die Folge ist entweder, daß wir jemanden zu Unrecht in Gewissenskonflikte stürzen, oder daß durch die erfolgte Konfrontation der andere erst recht nicht geneigt ist, seine (möglicherweise) falsche Ansicht zu korrigieren. Besonders gefährlich ist eine solche Einstellung, wo ein moralischer Eiferer institutionelle Macht über andere hat; dort kommt es leicht zum Terror im Namen der Tugend. So kann man gerade dadurch, daß man die Möglichkeit des sittlichen Irrtums (auch bei sich selbst) einkalkuliert, daß man sich vor unangemessener Paränese hütet, einen echten Beitrag zu einer besseren Welt leisten.

Die kategorische Forderung sittlicher Güte oder: Wozu moralisch sein?

Wie angedeutet, ist der Christ, der Theologe durch die Bibel mit dem Phänomen des sittlichen Irrtums, des irrigen Gewissens weniger vertraut, wohl dagegen mit der Möglichkeit, das sittlich Richtige aus bloßem Egoismus zu tun. So verurteilt die Bergpredigt diejenigen, die Almosen geben, bloß um von den Menschen gesehen zu werden (Mt 6, 2–4). Und Paulus stellt heraus (1 Kor 13, 3), man könne seine ganze Habe verschenken, ohne die Liebe zu haben. Von daher ist der Egoismus für den Christen bzw. Theologen keine diskutable Option. Deshalb dürfte er im allgemeinen geneigt sein, die positiven Auswirkungen eines wohltätigen Egoismus zu unterschätzen. Unter einem Egoisten stellt man sich einen Menschen vor, der rücksichtslos auf sein eigenes Wohl bedacht ist. Wo jemand aber konsequent, rational und langfristig für sich selbst sorgt, muß er an einem einigermaßen guten Verhältnis zu seinen Mitmenschen interessiert sein. Ein solcher Egoismus erfordert oft eine kluge Zurückhaltung, eine Art Askese und ist gar nicht so leicht zu praktizieren. Die von Thomas Hobbes formulierten 19 „natürlichen Gesetze" zeigen sehr deutlich, daß vom Standpunkt eines rationalen Egoismus sich häufig dieselben Verhaltensregeln ergeben wie vom Standpunkt der Moral[9]. Wäre man in der Weltgeschichte nach diesen Regeln verfahren, sähe die Welt um einiges besser aus.

Wo Staatsmänner sich von einem klugen Egoismus leiten lassen, ist dem Wohl aller manchmal mehr gedient, als wenn sie sich aufs hohe moralische Roß setzen. Ein Beispiel: Nach der Schlacht von Königgrätz wollte man von preußischer Seite zunächst auf Gebietsabtretungen durch Österreich bestehen. Gegenüber dem preußischen König, der Österreich „bestrafen" wollte, machte Bismarck geltend, man habe „nicht eines Richteramts zu walten, sondern deutsche Politik zu treiben"; Österreichs Rivalitätskampf gegen Preußen sei nicht strafbarer als der preußische gegen Österreich; es gehe um die „Herstellung oder Anbahnung deutschnationaler Einheit unter Leitung des Königs von Preußen"[10]. Weil Bismarck für die Zukunft an einem guten Verhältnis zu Österreich gelegen war, konnte er schließlich Gebietsabtretungen verhindern.

Wenn also ein kluger Egoismus von allgemeinem Nutzen sein kann, wenn man auch durch rationalen Egoismus eine bessere Welt schaffen kann, warum gilt dann trotzdem das Liebesgebot, warum ist der Mensch, der die Liebe nicht hat, „nichts" (1 Kor 13, 2)? Unbedingte Geltung kann dem Liebesgebot nur dann zukommen, wenn die Gesinnung sittlicher Güte, die Liebe als Wohlwollen selbst den obersten Wert darstellt, den es zu realisieren gilt. Tatsächlich weiß sich der Mensch, speziell der Christ, unbedingt, kategorisch verpflichtet, sich von der Liebe und nicht vom Egoismus leiten zu lassen, biblisch gesprochen, andern zu Gefallen zu leben und nicht sich selbst. Von der Erfüllung dieser Forderung hängt es ab, ob er ein wahrer Mensch, ein wahrer Christ ist, hängt der Sinn seines Lebens, sein Heil ab. Mag ein

Egoist viel Gutes (im nicht-sittlichen Sinn) tun können, seine egoistische Gesinnung wird dadurch nicht aufgewogen. Mag der, der die Liebe übt, trotz allen Bemühens wenig für das Wohl anderer erreichen, seine moralische Integrität wird dadurch nicht angetastet; vor Gott, der nach Mt 6 ins Verborgene sieht, zählt die sittliche Gesinnung. Das wird deutlich in der Erzählung von der armen Witwe (Mk 12, 41–44). Die Spende dieser Frau gilt mehr als die Spenden der Reichen, weil sie in dem Wenigen, das sie gibt, sich selbst gibt, während die Reichen von ihrem Überfluß spenden. Vom Gesichtspunkt des allgemeinen Wohls dagegen müßte man wünschen, es gebe viele reiche Spender. Auch der Pfarrer einer Gemeinde würde sich nicht gerade glücklich schätzen, wenn er in der Sonntagskollekte nur die Groschen armer Witwen fände.

Wo es allein um die sittliche Güte geht, kann man also tatsächlich sagen: Der Erfolg ist kein Kriterium der Moral. Wo man sich auf die sittliche Gesinnung bezieht, stimmt die Aussage: Das Gute ist zu tun ohne Rücksicht darauf, ob es irdischen Erfolg hat oder nicht. Wo man (wie etwa Max Scheler[11]) unterscheidet zwischen Gesinnungs- und Erfolgsethik, will man gerade diesen Punkt betonen: Der Erfolg ist kein Kriterium sittlicher Güte. Andernfalls würde man das sittlich Gute auf das sittlich Richtige, Kantisch gesprochen, Moralität auf bloße Legalität reduzieren.

Erfolg ist kein Kriterium sittlicher Güte, wohl aber ein Kriterium sittlich richtigen Handelns, der Legalität. Daß das sittliche Handeln sich am Wohl aller Menschen (insofern am „Erfolg") zu orientieren habe, darüber dürfte es kaum Meinungsverschiedenheiten geben, darüber sind sich auch Teleologen und Deontologen im Prinzip einig. Teleologen sind, wie angedeutet, der Meinung, das Handeln der Menschen sei nur von seinem „Ziel" her, dem Wohl aller, sittlich zu beurteilen. Max Weber spricht hier von „Verantwortungsethik": der Verantwortungsethiker trägt die „Verantwortung" für die Folgen seines Handelns[12].

Deontologen behaupten nun nicht, der Erfolg, das Wohl und Wehe der Betroffenen, sei kein Kriterium sittlichen Handelns; sie halten nur in bestimmten Fällen ein anderes Kriterium für entscheidend: die Beschaffenheit der Handlung als solcher. Da hier wie im Fall sittlicher Güte der Gesichtspunkt des irdischen Wohls nicht entscheidend ist, erwecken deontologische Normen auf den ersten Blick häufig den Eindruck, in ihnen artikuliere sich unmittelbar der kategorische Charakter der sittlichen Forderung. Dieser Eindruck verstärkt sich noch dadurch, daß man sich mit dem Begriff „Gesinnungsethik" sowohl auf die entscheidende Bedeutung sittlicher Güte bezieht als auch auf eine bestimmte Auffassung über das sittlich richtige Handeln.

Daß „Gesinnungsethik" eine unterschiedliche Bedeutung hat, je nachdem, ob sie in Opposition zu einer „Erfolgsethik" oder zu einer „Verantwortungsethik" steht, wird fast durchweg übersehen. Die Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik bzw. zwischen Deontologie und Teleologie betrifft nur die

Ebene des sittlich richtigen Handelns; sie kann deshalb auch nur da richtig expliziert werden, wo der Unterschied zwischen sittlich guter Gesinnung und sittlich richtiger Tat als solcher erkannt und terminologisch gekennzeichnet ist. Alle Versuche, das Unversöhnliche zu versöhnen, also eine Art goldene Mitte zwischen Teleologie und Deontologie zu finden, etwa durch die Behauptung, jede teleologische Norm enthalte ein deontologisches Element, beruhen irgendwie auf einer Verwechslung der Deontologie mit dem kategorischen Charakter der sittlichen Forderung, damit auf einer Vermischung der Ebenen sittlicher Güte und sittlich richtigen Handelns. Dieser Unterschied wird auch übersehen, wo man in sittlicher Güte unmittelbar einen faktischen Beitrag zum irdischen Wohl erkennt; ebenso kann die Behauptung, der Erfolg sei kein Kriterium der Moral, auf einer solchen Verwechslung beruhen.

Wo man eine solche Verwechslung vermeidet durch die konsequente Unterscheidung zwischen sittlicher Güte und sittlicher Richtigkeit, bleibt bewußt, daß die an den Menschen ergehende kategorische sittliche Forderung nicht unmittelbar die bessere Welt, sondern sittliche Güte zum Inhalt hat. Immanuel Kant formuliert das so: „Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich *machen*, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen." Und er fügt hinzu: „Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein."[13]

ANMERKUNGEN

[1] I. Silone, Uscita di Sicurrezza. Notausgang (München 1973) 10ff.
[2] F. Stratmann, Krieg und Christentum heute (Trier 1950) 162, 164.
[3] Vgl. dazu B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile (Düsseldorf ^{2}1980) 171–263.
[4] Ebd. 285–290. [5] Vgl. dazu ebd. 68–72.
[6] Das haben die Stoiker besonders herausgestellt; vgl. etwa Epiktet, Encheiridion § 1, und W. Wolbert, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7 (Düsseldorf 1981) 26–36.
[7] Vgl. etwa B. Schüller, a. a. O. 133–141; W. D. Ross, The Right and the Good (Oxford 1930) 4–7.
[8] J. Höffner, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter (Trier 1947) 153.
[9] Th. Hobbes, Leviathan I, Kap. 14, 15.
[10] O. v. Bismarck, Gedanken und Erinnerungen (München 1981) 310.
[11] M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Bern ^{5}1966) 127–172.
[12] M. Weber, Politik als Beruf, in: ders., Gesammelte politische Schriften (Tübingen ^{2}1958) 493–547, hier 538–540.
[13] I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 234.

Ottmar Fuchs

Glaubensvermittlung im Horizont kirchendistanzierter Christlichkeit

Um deutlich zu machen, worum es mir geht, möchte ich mit einigen Erfahrungen in der Bamberger Studentengemeinde beginnen, in der ich bis vor kurzem fast fünf Jahre Studentenpfarrer war. Die inhaltlichen Identitätsprozesse der Gemeindemitglieder und ihrer Gruppen, wie sie vor allem in den leitenden Gremien der Gemeinde zur Sprache kamen, lassen das Problem deutlich werden, um das es hier geht[1]. Darin wird einmal mehr deutlich, wie sehr Sonderbereiche der Seelsorge manchmal gesellschaftliche Wirklichkeiten der Glaubensvermittlung zu bewältigen haben, die geraume Zeit später die Territorialpfarrei ebenfalls treffen. Heutzutage sind viele Studentengemeinden tatsächlich Vorreiter in zwei entscheidenden Aufgaben: einmal in der Verantwortung, kirchlich distanzierten Christen in kirchlichen Sozialgestalten Aktions- und Heimatrecht zu verschaffen, sofern ihre Ziele (wenn auch nur partiell) mit christlicher Botschaft vermittelbar sind. Zum anderen in der Aufgabe, die Initiativen und Gruppen anderer, meist studentischer Bewegungen, die nicht zur Studentengemeinde gehören, in ihrem sozial- und hochschulpolitischen Engagement zu beachten, vom Geist des Evangeliums und der Gemeinde her zu prüfen und sich, wenn möglich und nötig, mit ihnen zu solidarisieren.

Studentische Seelsorge kommt um solche Verantwortung nicht herum, will sie sich öffentlichkeitsrelevant im sozialen Lebens- und Begegnungsraum an der Universität erfahrbar machen. Glaubensvermittlung kann es ohne entsprechende Gemeindebildung und -öffnung nicht geben. Für Lokalpfarreien stellt sich das Problem noch nicht so gravierend, weil diese eine geprägtere und kontinuierlichere Sozialstruktur aufweisen (lokale Stabilität der Mitglieder, Liturgie, Kasualien u. ä.), wofür dann auch viel Zeit und Energie der beteiligten Engagierten aufgebracht wird. Dadurch wird die Frage nach den „anderen" noch nicht als bedrängend erlebt. Der Blick auf die gegenwärtige Realität von Studentengemeinden könnte die Sicht auf mögliche künftige Probleme der Pfarreien schärfen und damit auch ein profilierteres theologisches Nach- oder besser Vordenken anregen.

Beide Beziehungsfelder zu Distanzierten hängen komplementär miteinander zusammen und sind für das Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde von ausschlaggebender Bedeutung. Sie bringen auch für die Dimensionierung unserer Fragestellung einiges ein. Denn beide Vorgänge sind offensichtlich nur auf der Basis folgender Grundeinstellung möglich: Kirchliche Gemeinde hat, will sie

tatsächlich durch sich selbst Glauben vermitteln, darauf zu verzichten, von vorneherein „kirchliche Christlichkeit" in totalitärer Weise zu beanspruchen und abzuverlangen. Wenn einzelne, Gruppen oder Initiativen christlich vertretbare Ziele verfolgen und gleichzeitig andere christliche Inhalte weder explizit noch implizit ablehnen, dann ist Integration bzw. Zusammenarbeit nicht nur erlaubt, sondern geboten.

Dies gilt im binnengemeindlichen Bereich für einen sozialen Arbeitskreis für Behinderte, obgleich kirchlich Distanzierte unterschiedlicher Grade dabei mitmachen: Die authentische Christlichkeit einer solchen Sozialarbeit auf dem pastoralen Feld der Diakonia steht außer Zweifel. Dies gilt für die Teilnahme der Gemeinde an einer von unterschiedlichen Gruppen getragenen Friedenswoche, sofern klar ist, daß Vorbereitung und Verlauf der Veranstaltungen in ihren inhaltlichen Positionen wie auch in den entsprechenden Durchführungen vom Frieden bestimmt sind (diese Bedingung wäre nicht erfüllt, wenn beispielsweise sogenannte rechte Gruppen, Bundeswehrangehörige u. a. von einer solchen Initiative ausgesperrt wären; auch wenn die einschlägigen Veranstaltungen hintergründig als Beeinflussungsvehikel inhaltlich friedensferner und ideologisch-machtstrategischer Positionen mißbraucht würden). Daß der Frieden, den Christus uns schenkt, uns zugleich befähigt und in die Verantwortung treibt, auch für den Frieden zwischen Menschen und Völkern einzutreten, braucht ebenfalls keine weitere Begründung. Eine Studentengemeinde kann gar nicht anders, will sie sich nicht im Ghetto ausschließlich „charismatischer Kreise" etablieren, als solche an christlichen Inhalten orientierte Vermittlungs- und Auseinandersetzungsprozesse in sich und mit anderen anzuzetteln und auszutragen.

Die neuralgische Spannung zwischen Glauben und Handeln

Solche für die „anderen" offenen Begegnungsfelder einer Gemeinde entstehen und leben nicht ohne schmerzliche Erfahrungen vor allem kirchlich naher Christen, die auch ständig neu zu Diskussionen über das Selbstbewußtsein einer christlichen bzw. katholischen Gemeinde treiben. Unentschieden und kontrovers blieb dabei immer wieder die mit viel Verantwortung aufgeworfene Frage, ob denn die wenigstens ansatzhafte Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche wie auch die Thematisierung der Gottesbeziehung nicht zum Minimalkonsens aller zu gehören hat, die einer christlichen Gemeinde zugehören. Auch wenn man davon ausgeht, daß jeder Christ nur bis zu einem gewissen Grad und Anteil eine tatsächlich realisierte christliche Identität besitzt, bleibt die Frage nach der Transzendenz die entscheidende Identitätsfrage christlichen Lebens und christlicher Gemeinde.

Genau an dieser Stelle bricht die hermeneutische Frage auf: Wie ist denn eine

solche „theologische Identität" christlicher Gemeinde festzumachen? Daß sich solche inhaltliche Identifikationsarbeit nicht mit den entsprechenden verbalen Etiketten zufriedengeben kann, ist einsichtig. Wo Gott im Munde geführt wird, hat er oft nicht „Hand und Fuß", wo er „Hand und Fuß" bekommt, zögert oft seine Versprachlichung. Unabdingbares Kriterium dafür, sich gegenseitig auf Gott bzw. auf christliches Handeln aufmerksam zu machen, ist der Verzicht sowohl darauf, vorzeitige Abgrenzungen vorzunehmen, als auch darauf, auf voreilige Integrationen und Vereinnahmungen abzuzielen. Die Suche nach dem Proprium kirchlich-christlicher Identität kann nicht pragmatisch angegangen werden, sei es im Sinn einer erfolgreichen homogenen Gruppenbildung, sei es im Blick auf eine möglichst große Anzahl von „Christen" und einen gut laufenden Gemeindebetrieb.

Hier steht vielmehr die Inhaltlichkeit christlicher Botschaft und einer entsprechenden Theologie auf dem Spiel, und zwar an einem neuralgischen Punkt: wo explizit kirchliche und gottbezogene Christen die anderen, die Kirchlichkeit und Gottesglauben lieber im impliziten Bereich „nur" mitmenschlicher Prozesse belassen möchten, wirklich als andere und Fremde erfahren. Hier ist nämlich gleichzeitig der erlebbare Ort, wo man auf diese anderen um christlicher Inhalte willen neugierig wird, so daß sie zunehmend in den „Verdacht der Christlichkeit" geraten. Genau hier ist die Stelle, an der auch eine praktisch-theologische Besinnung und Arbeit anzusetzen hat. Dies gilt vor allem, wenn man sich in der Gemeindepastoral nicht auf die sogenannte Kerngemeinde und auf ein (streng oder gar totalitär verstandenes) Entscheidungschristentum kapriziert. Karl Forster ist recht zu geben, wenn er die Alternative „Volkskirche oder Entscheidungskirche" für eine falsche Alternative hält[2].

Damit sind wir beim Kern des Problems, nämlich bei der Frage nach dem Verhältnis von explizit christlichem Glaubensbewußtsein auf der einen und implizit christlichem Handeln auf der anderen Seite sowie der mit diesen Realitäten verbundenen Subjekte. Will man anerkennen, daß jede Praxis in sich guten oder schlechten Geist verwirklicht, dann kann menschliche Tätigkeit, auch wenn sie keinen theologischen Reflexionsgrad hat, nie als geistlos und damit theologisch irrelevant qualifiziert werden. Es gilt vielmehr, den Geist solchen Handelns für die christliche Gemeinde und für die Handelnden selbst zu entfalten und zu identifizieren. Dies wäre eine wichtige Aufgabe der Orthodoxie, nämlich die „Scheidung der Geister".

Theologische Denkhilfe: „Anonymes Christentum"

Das theologische Prinzip, in dessen Horizont die Wirklichkeit der kirchendistanzierten Christen auf dem Denkhintergrund bewußt-expliziter bzw. implizit-

unreflektierter Christlichkeit menschlicher Handlungen mit einiger Hoffnung auf Klärung besprochen werden kann, ist meines Erachtens die theologische Konzeption vom sogenannten „anonymen Christentum". Karl Rahner hat sie vor jetzt 20 Jahren in seinem Aufsatz „Über die Möglichkeit des Glaubens heute" eingeführt[3]. Die bedrängende Frage nach den kirchendistanzierten Christen revitalisiert von ihrer inhaltlichen Korrespondenz her die theologische Denkarbeit über anonymes Christentum. In überraschender Weise werden dadurch Einsichten in die theologische Strukturierung gegenwärtiger pastoraler Wirklichkeit sowie des entsprechenden Handelns ermöglicht.

In der theologischen Denkfigur vom „anonymen Christen" wird Christentum in seiner Inhaltlichkeit als *Gegebenheit* menschlichen Lebens aufgefaßt, wobei diese Gegebenheit bereits vor aller Benennung als solche vorhanden ist[4]. Menschliches Leben hat in seiner Wirklichkeit von vornherein als christlich zu bewertende inhaltliche Momente und Prozesse in sich. Auf dieser grundsätzlichen Gegebenheit beruht auch die Möglichkeit, explizites Christentum dadurch zu vermitteln, daß die entsprechenden Inhalte aus der Perspektive der Offenbarung ihre authentischen Namen und Benennungen bekommen. Karl Rahner sagte dazu vor zwei Jahrzehnten in überraschend prophetischer Sicht: „Ich sehe Zeiten heraufziehen, in denen das Christentum nicht mehr das Selbstverständliche in Europa und in der Welt ist. Ich weiß das. Aber es kann mich im allerletzten nicht anfechten. Warum nicht? Weil ich überall ein anonymes Christentum sehe, weil ich in meinem ausdrücklichen Christentum nicht eine Meinung neben anderen, ihm widersprechenden erkenne, sondern in meinem Christentum nichts erblicke als das Zusichselbergekommensein dessen, was als Wahrheit und Liebe auch überall sonst lebt und leben kann."[5] Hier wird deutlich, daß Handlungsvollzüge und Praxisfelder, die kirchenfern oder auch außerhalb von ihr bestehen, theologische Implikate in sich haben, die es nicht nur für den Theologen, sondern auch für die Gemeinde selbst nach innen auszulegen gilt.

Im Bezug auf das Verhältnis von Christentum und nichtchristlichen Religionen gibt K. Rahner die Perspektive an, die für die Glaubensvermittlung der Kirche, wenn schon für die nichtchristlichen Religionen, so um so mehr für die kirchendistanzierten Christen Geltung haben muß: Zwar hat die Verkündigung den Auftrag, der Welt „missionarisch entgegenzutreten" und sie zum „ausdrücklichen Bewußtsein" dessen zu bringen, was ihr bereits unreflex zugehört. Doch gilt: Die Kirche wird sich heute „nicht so sehr als die exklusive Gemeinschaft der Heilsanwärter betrachten, sondern vielmehr als den geschichtlich greifbaren Vortrupp, als die geschichtlich und gesellschaftlich verfaßte Ausdrücklichkeit dessen, was der Christ als verborgene Wirklichkeit auch außerhalb der Sichtbarkeit der Kirche gegeben erhofft"[6].

Wenn dies schon für das Verhältnis der Kirche zu nichtchristlichen Religionen richtig ist, dann ist diese Aussage als theologischer Maßstab für das Verhältnis der

sozial erfahrbaren Kirche zu den Christen, die von gegenwärtigen kirchlichen Sozialformen distanziert sind, um so ernster zu nehmen. Denn so namenlos, fernliegend und unauffindbar ist die Christlichkeit von kirchendistanzierten einzelnen und Gruppen in unserem Zusamenhang auch wieder nicht: „Die Identität auch der Kirchenfernen ist in der Regel die eines Christen."[7] Was nämlich auf empirischer Seite die „anonyme Identität" der Kirchenfernen anbelangt, so ist sie von vielen Sozialisationsbegegnungen und Beeinflussungen her implizit „christlich". Dies kann man oft daran erkennen, daß viele Kirchendistanzierte sehr wohl einen Erinnerungsstoff von Aktionen und (oft negativen) Reaktionen haben, die zu einem großen und entscheidenden Teil mit kirchlichen Personen bzw. Handlungen, Symbolen, Wortprägungen und Inhaltsstücken zu tun haben.

Die „Zeichen der Zeit"

Auch die Welt kann Ort von Heil und Heilserfahrung sein. Der Geist Gottes weht nicht nur dort, wo er sich als solcher verbürgt hat, nämlich in der Kirche, sondern tatsächlich auch dort, wo er will. Dies gilt es als theologische Vorgabe vor allem für eine Vermittlungskonzeption zwischen Kirche und kirchendistanzierten Christen fruchtbar zu machen. Andernfalls hat die Pastoral an den sogenannten Fernstehenden immer einen falschen, theologisch nicht ausgewiesenen Zungenschlag: beispielsweise dadurch, daß eine von den inhaltlichen Korrespondenzen unbeeindruckte direkte Integrationsarbeit in bestehende kirchliche Organisationsformen angestrebt wird, wobei ohne weiteres feststeht, daß letztere die christlichen Inhalte schlechthin praktizieren und repräsentieren. Die inhaltliche Qualität der fernstehenden einzelnen und Gruppen wird damit als eine Art „Fremdprophetie" an die etablierten Sozialformen der Kirche und die darin hauptsächlich vertretenen Inhalte nicht ernst genommen. Dies wäre eine gefährliche Versuchung zu Überheblichkeit und Selbstgerechtigkeit, wobei die theologisch und pastoral notwendige Frage nach dem Zeugnis der Distanzierten über- und verspielt wird. Denn auch ihr Glaube, ihre Hoffnung und ihre Liebe sind für die Kirche unverzichtbar und stellen zumindest eine herausfordernde Anfrage an jede Gestalt ausdrücklich gelebter Kirchlichkeit dar.

Es geht bei solcher Glaubensvermittlung theologisch darum, im Phänomen der Distanzierten eines der „Zeichen der Zeit" zu sehen, von denen das Zweite Vatikanum sagt, daß die Kirche diese Zeichen einerseits aus ihrem Glauben heraus deutet und andererseits durch sie tiefer in den Glauben eingeführt wird[8]. Es bedarf einer Grundhaltung, die an einer mühsamen und oft auch schmerzhaften „Unterscheidung der Geister" in und außerhalb der Kirche orientiert ist. Theologisch verantwortlicher Umgang vor allem mit kirchlich distanzierten getauften Christen lebt zuerst von der Unterstellung, daß auch diese anderen in vieler Hinsicht

christlichen Geist verkörpern, daß man auch ihnen die Charismen nicht absprechen kann, die insgesamt die Gemeinde aufbauen und so die Voraussetzung der Glaubensvermittlung bilden.

Dies gilt auch und vor allem dann, wenn das Zeugnis der Distanzierten primär in der Form provokanter Kritik an gegenwärtigen Sozialformen von Kirche ergeht. Oft steckt dahinter die Erfahrung oder auch Unterstellung, daß Inhalte, die man für das eigene Leben und für die eigenen Ziele als sehr wichtig ansieht, von der Kirche nicht mehr oder noch nicht genug engagiert vertreten werden. Auch ihren Geist hätten unsere Gemeinden oft bitter nötig, vor allem was einen öffentlichkeitsrelevanten Einsatz für buchstäblich lebensentscheidende Zielinhalte anbelangt (z. B. für den Frieden). Die oft auf das Individuum sich beziehenden Binneninitiativen der gemeindlichen Verkündigung könnten so ergänzt und bereichert werden um die Perspektive, wie sie nach außen in die Gesellschaft hinein christliche Inhalte im Verbund mit den entsprechenden Initiativen und Gruppen vertreten und weitertreiben.

Die Praxis der kirchendistanzierten einzelnen und Gruppen gehört als solche zum Geltungsbereich der Theologie, in den hinein sie sich auszulegen hat. Sie gehört zum Lebenshorizont der Kirche und hat damit Anteil und Anspruch an ihrer Glaubensvermittlung. Konsequenz davon ist, daß kirchendistanzierte Gruppen und einzelne vom theologischen „Vorurteil" her nicht zuerst in einem Mangelkontrast zu einer als Totalerfahrung des Glaubens behaupteten kirchlichen Sozialgestalt gesehen werden dürfen, sondern daß kirchliche Glaubensvermittlung auch hier in einem wechselseitigen Verhältnis zu bestimmen ist. Viele, die die Botschaft in der gegenwärtigen kirchlichen Verkündigungsform nicht mehr oder noch nicht hören, sind bereits oder noch Praktiker ihrer Inhalte.

Dieser positiven Unterstellung in Richtung auf die Distanzierten hat auf binnenkirchlicher Seite eine negative, sprich: demütige, zu entsprechen: Kirchliche Christen und vor allem kirchliche Verkündiger, die beanspruchen, die Botschaft zu hören bzw. zu vermitteln, dürfen sich in vieler Hinsicht als solche sehen, die in der Praxis des Evangeliums hinter seinem Anspruch zurückbleiben.

Diese beiden Perspektiven zusammen ermöglichen der Kirche einen echt christlichen Zugang zu denen, die als distanziert erfahrbar sind. Nicht wenige Geschichten und Gleichnisse der Evangelien bestätigen durch die in ihnen zutage tretende Handlungsstruktur ein solches Verhalten[9]. Jedenfalls darf die Unterscheidung zwischen „drinnen" und „draußen" nicht von vornherein als eine qualitative Unterscheidung angesetzt werden.

Einzelne und Gruppen in Distanz

Der Begriff „kirchendistanzierte Christen" meint hier zunächst einmal die große Mehrheit Kirchendistanzierter in unserer Gesellschaft, die als Getaufte und Gefirmte sakramententheologisch zur Kirche gehören, die auch noch nicht aus ihr ausgetreten sind, sondern vor allem aus Gründen der ethischen Normen, des Dogmas, der Liturgie oder der gegenwärtigen Sozialform der Kirche Abstand genommen haben. Mit diesem Abstand haben sie aber noch lange nicht christliche Inhalte aus ihrem Leben verbannt; sie vertreten diese vielmehr in Auswahl weiterhin in ihren Werteinstellungen, oft sogar vehement in entsprechenden sozialen bzw. politischen Initiativen. Es soll hier die Frage ausgeklammert werden, ob die Schuld bei den Distanzierten, bei kirchlichen Vollzügen und Autoritäten oder bei den gesellschaftlichen Faktoren zu finden sei. Die Frage nach der Schuld kann nur personen- und situationsbezogen gestellt werden; für konzeptionelles pastorales Handeln hat dies keinen direkten Einfluß. Hier geht es vielmehr darum, theologisch vertretbare positive Ansätze der Vermittlung zu finden, damit im konkreten Fall überhaupt die Frage nach der Schuld innerhalb von Kommunikationsformen, in denen die Beteiligten wieder miteinander reden, besprochen werden kann. Jeder Getaufte hat zunächst ein Recht auf die Verkündigung der Frohen Botschaft und damit zugleich das Recht, Zugangswege für den Sozialbereich dieser Verkündigung, also für die Kirche, erschlossen zu bekommen.

Wir haben bei unseren Überlegungen diejenigen Kirchendistanzierten im Blick, die im Bezug auf implizit christliche Lebenseinstellungen durchaus guten Willens sind. Dabei ist es nun unerheblich, ob diese vertretenen Inhalte und Ziele persönlicher oder kollektiver Natur sind, ob sie also den einzelnen in seinem persönlichen Bereich oder eine ganz bestimmte Gruppe in ihrer politischen Zielrichtung bestimmen. Diese Differenzierung ist wichtig, will die pastoraltheologische Diskussion um die Fernstehenden aus ihrer individualisierenden Beengung befreit werden und auch fernstehende gesellschaftliche Gruppen, Bewegungen und Initiativen in die Problematik einbeziehen. Die Vermittlungsarbeit zwischen Kirche und Fernstehenden darf nicht nur über die Konzeption einer am einzelnen orientierten pastoralen Tätigkeit angegangen werden, sondern hat sich besonders in der gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Lage mit den brisanten Alternativgruppen und -initiativen zu beschäftigen, sofern diese implizit christliche Inhalte als ihre Ziele im öffentlichen Meinungsstreit vertreten.

Solche inhaltlich vermittelnde Verkündigungsarbeit ist durchaus geeignet, in Richtung auf eine neue „Volkskirche" tätig zu werden, denn in vielen dieser Gruppen und einzelnen liegt die Potenz einer neuen, in gewissen Volksteilen aufkommenden Basis für die Kirche. Inhaltlich steht diese mögliche neue „Volkskirche" dem Evangelium nicht ferner als die Volksteile, die man landläufig zur herkömmlichen Volkskirche zählt; denn diese ist zwar in bestehende kirchliche

Vollzüge integriert, jedoch theologisch in ihrem Verständnis dieser Vollzüge (besonders der liturgischen) durchaus kritisierbar.

Inhaltliche Vermittlungswege

Legt man nur zwei Ergebnisse aus den neueren Untersuchungen von Gerhard Schmidtchen zugrunde, so könnten Kirchen, Gemeinden und die kirchlich Verantwortlichen beispielsweise folgende inhaltliche Vermittlungswege zwischen kirchlichem und kirchendistanziertem Christentum in der Bundesrepublik angehen und begehen:

„Wir haben viel Gesellschaft, aber wenig Gemeinschaft."[10] Dieser lapidare Satz Schmidtchens zielt auf das Defizit an Gemeinschaften, die nicht nur einen unmittelbar rational und effektiv orientierten, sondern auch und vor allem einen inhaltlich-geistigen Horizont haben. Dieses Defizit wird durch die Menschen, die darunter leiden und es verändern wollen, zur Anfrage und zum Anspruch an die Sozialgestalt der Kirche und ihre Träger, sich hier als Gemeinschaft erfahrbar zu machen, die nicht rationalistisch bzw. marktorientiert gestaltet ist, sondern bei aller notwendigen Organisation unter einem geistigen und geistlichen Horizont steht. Die Sehnsucht nach inhaltlich qualifizierten und besprechbaren Gemeinschaften, in denen eine existenzielle und gemeinschaftliche Identität erlebt wird, die dem ganzen Menschen Heimat schenken kann, könnte die überragenden Inhalte der kirchlichen Verkündigung dann wieder attraktiv und zugkräftig machen. Auf diese Weise macht die Sozialgestalt der Verkündigung selbst ihre Inhalte durch die eigenen Kommunikationsformen hindurch erfahrbar. Neben der Glaubwürdigkeit der Verkündiger selbst braucht es deshalb eine „kollektive" Glaubwürdigkeit unserer Gemeinden und ihrer Initiativen (vgl. Apg 2,42f; 3,23f.).

Die gegenwärtige Kirche müßte sich zunehmend auf den Weg machen, Inhalte und Ziele zu repräsentieren und repräsentativ zu machen, die in bestehenden wirtschaftlichen Organisationen und politischen Parteien zu wenig, zu plakativ oder überhaupt nicht spruchreif sind. Schmidtchen nennt hier folgende Stichworte: das Lebensglück, die Lebensqualität, das Freiheitsthema und die Zukunftshoffnung. Kirche könnte hier ein Ort sein, wo zerstörerische Ängste und Einflüsse besprochen, aufgearbeitet werden und wo sich Menschen gegenseitig in Richtung auf hoffnungsvollere Erfahrungs- und Glaubensbereiche öffnen können. Voraussetzung und Folge davon wäre freilich, daß sich unsere Gemeinden in vieler Hinsicht nonkonform verhalten müßten, daß sie vielmehr Verbindungslinien inhaltlicher und auch sozialer Art aufmachen zu bestehenden Initiativen und Gruppen, die bereits das auf ihre Fahnen schreiben, was bestehende Interessengruppen nicht mehr oder noch nicht thematisieren und problematisieren.

Dies ist keine nur therapeutische Leistung an der Gesellschaft, sondern es gilt hier, was Schmidtchen schreibt: „Die Kirche aktualisiert aus ihrem offenbarungsbegründeten Wissen heraus Lebensprobleme und Gestaltungsfragen, die normalerweise keine politische Repräsentation finden, zum Teil auch nicht finden können, die den Menschen aber doch sehr stark bewegen."[11] Eine solche überbrükkende Glaubensvermittlung ist freilich nicht denkbar ohne eine ständige, am Evangelium orientierte Interpretations- und Identifikationsarbeit in der doppelten Wirkungsrichtung nach „innen" und nach „außen".

Verkündigung nach „innen"

Zunächst kommt es darauf an, daß die amtlichen Verkündiger die Zielorientierungen kirchenferner Gruppen und auch (bekannt gewordener) einzelner für die eigene Gemeinde auf ihre christliche Bedeutung prüfen, indem sie auch Formen christlichen Lebens außerhalb der kirchlichen Gemeinde ausfindig machen und diese vor der Gemeinde versprachlichen. Damit werden oft parteipolitische und sonstige Verengungen, auch entsprechende Vorurteile aufgedeckt und abgebaut. Die Gemeindemitglieder sollten von ihren Verkündigern erfahren dürfen, daß es da Initiativen und Menschen gibt, die bereits ein Stück wenigstens von ihren Taten her das realisieren und bebildern, was die Botschaft dem Wort nach will. Relativ unbeeindruckt von den verbalen Etiketten kirchenferner Bewegungen und Personen dürfen deren praktische Prozesse auf ihre Intentionen und ihre Inhalte hin aufgedeckt werden.

Voraussetzung dafür ist, daß kirchliche Amtsträger und Sozialformen nicht von vornherein mit dem Anspruch, die Breite des ganzen Glaubenswissens und vor allem der ganzen Glaubenspraxis zu haben bzw. abfordern zu wollen, auf die Kirchenfernen zugehen. Vielmehr gilt es, eine andere Tugend aufkommen zu lassen, nämlich erst einmal hellhörig zu werden, zuzuhören, zu entdecken, christliche Korrespondenzen zu identifizieren und von daher einen, wenn auch partiellen, christlichen Konsens als Basis für eine entsprechende Gemeinsamkeit anzunehmen[12]. Umgekehrt eröffnet sich dabei die Chance, daß verengte und einseitige Verkündigungspraktiken und -inhalte der bestehenden Verkündigungsinstitutionen durch solche Entdeckungen um entscheidende Aktivierungen und Handlungsmöglichkeiten christlicher Inhalte bereichert werden. Hier zeigt sich einmal mehr, daß die implizite Christlichkeit kirchendistanzierter Gruppen und Einzelpersonen für sich selbst Verkündigungsrelevanz im Bezug auf die bestehende Kirche hat.

Das gegenseitige Verhältnis ist also kein einseitiges zwischen Gläubigen und Ungläubigen, sondern das einer gegenseitigen geistvollen und zum Teil auch prophetischen Konfrontation. So würde eine wichtige Verantwortung kirchlicher

Glaubensvermittlung geleistet, nämlich anonym christlichen Vorgängen einen Namen zu verleihen, sie für die explizit christliche Glaubensgemeinschaft sprach- und handlungsfähig zu machen. Erst wenn kirchliche Verkündigung auch in diesem inhaltlichen Sinn christlich-*katholisch* ist, geschieht eine umkehrbezogene gegenseitige Glaubensvermittlung zwischen kirchlich-christlicher Verkündigung und kirchlich distanzierter Christlichkeit. Denn auch die in unseren Gemeinden behauptete bzw. realisierte Orthodoxie findet ihren wirklichkeitsbezogenen Wahrheitswert erst in einem ständig neu zu beginnenden entsprechenden Handeln aus dem Glauben. Sich hier von kirchenfernen Personen bzw. Gruppen in bezug auf die eigenen Handlungsfelder der Christlichkeit inspirieren zu lassen, ist wahrhaftig kein Gegeneinanderausspielen von Orthodoxie und Orthopraxis, sondern bringt beide im Horizont kirchlicher Verkündigung aufeinander zu.

Glaubensvermittlung nach „außen"

Die zweite Wirkungsrichtung der hier angedeuteten Verkündigungsarbeit zielt nicht mehr direkt auf den Innenbereich von Kirche, sondern auf die kirchendistanzierten Gruppen und einzelnen selbst. Es dürfte klar geworden sein, daß es hier weder um eine Vereinnahmung dieser genannten Personenkreise noch um eine Anbiederung an sie geht. Es geht vielmehr zuerst um eine durch und durch theologisch qualifizierte, inhaltliche Tätigkeit der Glaubensvermittlung um des Evangeliums und seines Wirklichkeitsbezugs willen. *Direkt* hat die entsprechende „Missionstätigkeit" vor allem nach innen zu erfolgen. Aber gerade dadurch wird *indirekt* eine Öffnung vorbereitet, die nun von einer ganz anderen Seite her auf eine Volkskirche zusteuert, nämlich diesmal bezogen auf christlich auslegbare Inhalte, wie sie von Gruppen im Volk vertreten werden. (Konkret kann man hier im Blick haben: Bürgerinitiativen, lokale oder überregionale Bewegungen und Alternativen wie Bewegungen für Frieden, für Umweltschutz, für eine ethisch verantwortbare Beziehung zur Dritten Welt, gegen gewalttätige Regime und für Unterdrückte.)

Erfahren derartige Bewegungen eine solche durchaus kritische Offenheit von seiten der Kirche ihren eigenen Zielsetzungen gegenüber, dann werden auch sie selbst wieder dem gegenüber offener werden, was kirchlich vermitteltes Evangelium für ihre eigene Horizonterweiterung zu sagen hat. Ihre praktischen Ansätze für das Humanum könnten sich dann öffnen für die Menschenfreundlichkeit im Horizont des christlichen Kreuzes, des Glaubens an den biblischen Gott und der Hoffnung auf seine Geschichtsmächtigkeit.

Erst dadurch entsteht die „Chance der Aktivierung christlichen Bewußtseins in der Alltagspraxis"[13], nämlich insofern dann Kirchendistanzierte ihr Verständnis für die Institution Kirche deshalb erweitern könnten, weil sie sich mit ihren eigenen Inhalten von ihr ein Stück aufgenommen und bestätigt erfahren. Wäre eine solche

Kommunikation möglich, dann könnte kirchliche Verkündigung von ihren Inhalten her für das Selbst- und Legitimationsbewußtsein dieser Gruppen und einzelnen einiges beitragen. Christlich empfundene Interpretationen des Lebens werden so in einen qualifizierteren Bewußtseinsbereich überführt. Solches Bewußtsein wäre dann ein gesteigert christliches, das sich mit den entsprechenden Taten verbinden könnte und schließlich wieder ausdrücklicher mit Kirche zu tun hätte. Ein solcher inhaltlicher Austausch ist „ein wirksames Gegengewicht gegen die zentrifugalen Kräfte der Dissonanzerfahrung" (der Kirche gegenüber)[14]. Je mehr also diese zentripetalen Kräfte inhaltlicher Art zur Sprache kommen, sowohl in die Gemeinde hinein wie auch von der Kirche in die Gesellschaft hinein, desto mehr Austausch gibt es zwischen Kirche, Kirchendistanzierten und Gesellschaft. Sicher muß man die Gefahr benennen, daß bei solchen Prozessen artfremde Inhalte in die Glaubensvermittlung „eingeschleust" werden können, doch dürfen allzu große Angst und damit mangelndes Vertrauen zu dem der kirchlichen Glaubensvermittlung verbürgten Geist Gottes nicht diese wichtige Korrespondenzarbeit erdrücken.

Um noch einmal ein mögliches Mißverständnis anzusprechen: Es geht auf keinen Fall um eine kurzatmige und oberflächliche Vereinnahmung Kirchendistanzierter für die Kirche, sondern vielmehr um einen langen Prozeß, der viel theologische und kommunikative Kreativität braucht. Erst im Zielfeld solcher Prozesse und über ein umkehrbezogenes „Katholischwerden" kirchlicher Gemeinden scheint die hoffnungsvolle Möglichkeit auf, daß die Kirchendistanzierten aus eigener Sehnsucht und Aktivität ihre soziale und existenzielle Identität wieder mit kirchlichen Sozialformen und ihren Verkündigungsinhalten in Verbindung bringen können.

Im Zug solcher inhaltlich ausgewiesener gegenseitiger Öffnungsvorgänge zwischen kirchlichen und kirchenfernen Sozialformen und einzelnen mag dann auch für einen weit größeren Kreis der dazugehörige nötige Besprechungsraum für die Frage nach Gott und die entsprechende biblische Antwort entstehen.

ANMERKUNGEN

[1] Zum Selbstverständnis der Studentengemeinden vgl.: Perspektiven in der Arbeit der Studenten- und Hochschulgemeinden. Ein Orientierungsrahmen (Beschluß der 14. Delegiertenversammlung der AGG, 5.–8. 2. 1981 in Altenberg; erhältlich bei der AGG, Rheinweg 34, 5300 Bonn); U. Jaekel, Ein trojanisches Pferd? oder: Hochschulgemeinde als Kirche auf dem Weg, in: Diakonia 10 (1979) 161–173.

[2] Vgl. K. Forster, Zur Seelsorge an kirchendistanzierten Katholiken, in: Praedica verbum 85 (1980) 7–15, hier bes. 15. Im Blick auf die folgenden Ausführungen über die Konzeption vom anonymen Christentum vgl. die Bemerkungen Forsters über die Inkonsequenz, die er bei K. Rahner sieht, wenn dieser sich sowohl für eine Entscheidungskirche wie auch für die Anerkennung anonymer Christen einsetzt: ders., Pastoralsoziologische Beobachtungen zu kirchendistanzierter Religiosität, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978) 225–235, hier 234f.

[3] K. Rahner, Über die Möglichkeit des Glaubens heute, in: Schr. z. Theol., Bd. 5 (Einsiedeln 1962) 11–32; zum Thema „anonymes Christentum" vgl. bes. den Sammelband: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, hrsg. v. E. Klinger (Freiburg 1976); vgl. darin bereits zur Anwendung dieser theologischen Denkfigur auf unser Thema: F. W. Kantzenbach, Distanzierte Kirchlichkeit. Überlegungen zu einer Fragestellung in Analogie zur These vom „anonymen Christentum" (162–176).

[4] Vgl. zu diesen Ausführungen vor allem E. Klinger, Perspektiven des Christlichen im Begriff der anonymen Christlichkeit, in: Christentum, a. a. O. 9–24, hier 15ff.

[5] K. Rahner, a. a. O. 17; vgl. E. Klinger, a. a. O. 16f.

[6] Zitate in: K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schr. zur Theol., Bd. 5 (Einsiedeln 1962) 156; vgl. auch Klinger, a. a. O. 17f.

[7] G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland (München 1979) 190.

[8] Vgl. Gaudium et spes 3f., 10f. Zur systematischen Grundlegung vgl. Klinger, a. a. O. 13.

[9] Vgl. das Gleichnis vom Zöllner und Pharisäer Lk 18, 9–14; dazu P. M. Zulehner, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral (Wien 1974) 142ff.; das Gleichnis vom Unkraut und Weizen Mt 13, 24–30; die Samaritergeschichte Lk 10, 25–37, dazu M. Kehl, Kirche in der Sorge um ihre Identität oder Kirche für die anderen?, in: Lebendige Seelsorge 32 (1981) 64; das Gleichnis vom verlorenen Schaf Mt 18, 12–14; das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20, 1–16; das Gleichnis vom Hochzeitsmahl (mit der Reaktion der Eingeladenen und mit den von den Straßen Hereingeholten) Mt 22, 1–14.

[10] G. Schmidtchen, a. a. O. 198; vgl. zu diesen Ausführungen insgesamt 188–204.

[11] Ebd. 192; vgl. auch 197f.

[12] Vgl. zu solcher Korrespondenzarbeit K. Lehmann, „Außerkirchliche Religiosität" und kirchlicher Glaube, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978) 220ff. Vgl. dazu die Areopagrede des Paulus in der Apostelgeschichte (17, 20–31), wo der Apostel bestehende „Glaubensrealität" (an einen „unbekannten Gott") wohl nicht nur aus rhetorischen Gründen entsprechend identifiziert (vgl. Apg 17, 27).

[13] G. Schmidtchen, a. a. O. 190.

[14] P. M. Zulehner, Christliche Lebenspraxis lebt vom Austausch mit der Kirche, in: Lebendige Seelsorge 30 (1979) 180.

Werner H. Ritter

Bibel und Wirklichkeit im Religionsunterricht

In einem Werkstattgespräch mit Horst Bienek vor mittlerweile fast 20 Jahren formulierte Max Frisch: „Was wir in Wahrheit haben, sind Erfahrungen, Erlebnismuster. Nicht nur indem wir schreiben, auch indem wir leben, erfinden wir Geschichten, die unser Erlebnismuster ausdrücken, die unsere Erfahrung lebbar machen." – Das Thema Erfahrung war, soviel dürfte deutlich sein, schon von Literaten und Dichtern entdeckt und beherrscht, lange bevor sich einzelne Theologen darum kümmerten. Wie auch immer: Jüngst schickt sich der Erfahrungsbegriff – über lange Zeit hin weder theologisch noch religionspädagogisch salonfähig – wieder an, auch ein zentrales Thema der Theologie und der Religionspädagogik zu werden. In der Tat wie sonst, fragt man, wenn nicht mit Hilfe von spezifisch qualifizierten Erfahrungen, soll Glaube an Gott zustande kommen?

Bibel und Tradition – Wirklichkeit und Erfahrung

Das Thema mag bei vielen den Eindruck hervorrufen, daß beides – Bibel und Tradition einerseits, Wirklichkeit und Erfahrung andererseits – wenig oder gar nichts miteinander zu tun haben. Oder anders gesagt: Mit den Begriffen Wirklichkeit und Erfahrung scheinen wir voll in unserer Zeit und auf ihrer Höhe zu sein, während sich bei Assoziationen zu Bibel und Tradition Äußerungen einstellen wie: „wirklichkeitsfremd", „abstrakte Überbausätze", „keine Erfahrung". Hätten demnach also Bibel und Tradition nichts mit Erfahrung und Wirklichkeit zu tun? Wären sodann Erfahrung und Wirklichkeit aus sich heraus verständlich, eindeutig, klar? Versuchen wir, in wenigen Sätzen diese (Erst-)Eindrücke kritisch aufzuhellen, dann läßt sich folgendes sagen:

„Die" *Wirklichkeit* gibt es ebensowenig wie es Wirklichkeit „an und für sich" gibt. Vielmehr zeigt sich Wirklichkeit – und wird von uns verstanden – als vieldimensionale Wirklichkeit. Sie ist nicht etwas schon immer Feststehendes, fest Ausgemachtes, sondern etwas, worum wir „streiten" (Gerhard Ebeling), wonach wir suchen. Wirklichkeit läßt sich nicht einengen auf positivistische und/oder mathematisch überprüfbare „Fakten", sondern wir fassen sie auf als Inbegriff für das Gesamt unserer Selbst-, Welt- und Fremderfahrung. So kann etwas wirklich sein, was in der Form empirisch-experimenteller Realität nicht existiert.

Damit Wirklichkeit zutage tritt, bedarf es immer der sie erschließenden *Erfah-*

rung bzw. *Erfahrungsmodelle:* Wirklichkeit erfahren wir immer nur durch Wirklichkeitsmodelle (Edward Schillebeeckx). Erfahrung meint ein raumzeitliches *Modell, Wirklichkeit zu verstehen.* Dabei geht es im religionspädagogischen Zusammenhang nicht so sehr um einen Erfahrungsbegriff, der auf Verifikation des christlichen Glaubens durch Erfahrung aus ist, sondern in erster Linie um einen pädagogisch effektiven Erfahrungsbegriff, wie er durch den Aspekt der *Partizipation,* der Teilhabe an bestimmten Glaubens- und Lebensvollzügen gekennzeichnet ist (Friedrich Wintzer). Zusammengefaßt läßt sich sagen: Hat die Wirklichkeit Erfahrungen für uns bereit, dann liegt in der Erfahrung ein „Angebot von Wirklichkeit für uns"[1].

Bibel und Tradition meinen nicht stur hinzunehmende wirklichkeitslose und erfahrungsfremde Vorgaben, die man nur nachträglich auf den Menschen, dessen Erfahrung und Wirklichkeit beziehen kann. Vielmehr: In der christlichen Tradition, verstanden als Sammelbegriff für biblische Überlieferung, Dogmen, Bekenntnisse und Kirchengeschichte, sind Gotteserfahrung *und* Welterfahrung von Menschen, bzw. präziser: die „Ergebnisse" der Auseinandersetzung und des Umgangs von Glaubenserfahrung mit Welt- oder Wirlichkeitserfahrung aufbewahrt. Durch solche Auseinandersetzung mit Wirklichkeit und ihrer Erfahrung ist die jüdisch-christliche Tradition von Anfang an bestimmt. Die „Ergebnisse" dieses Umgangs und dieser Auseinandersetzung haben in unterschiedlichster und vielfältiger Ausformung als einzelne oder kollektive jüdisch-christliche Erfahrungen ihren konkreten Niederschlag gefunden, vornehmlich in den Schriften des Alten und Neuen Testaments – wenn auch nicht nur hier. Der Neutestamentler Ulrich Luck kann die Bibel „das Buch der Bewältigung menschlicher Welterfahrung" und darin „Zeugnis der Gotteserfahrung" nennen.

Erfahrung als religionspädagogische Grundkategorie

1. *Situation – Tradition – Erfahrung*

Ausgehend von der Einsicht, daß Wirklichkeit für uns immer nur durch Erfahrung und Erfahrungsperspektiven zugänglich und erfahrbar wird, ergibt sich die Schlußfolgerung, daß *Erfahrung die Erschließungs- und Schlüsselkategorie* heutiger Weltwirklichkeit („Situation") und geschichtlicher (historischer) Wirklichkeit („Tradition") ist. So gesehen besteht zwischen einem (unterrichtlichen) Ansatz bei gegenwärtiger Welterfahrung („Situation") und einem Ansatz bei geschichtlich vermittelter Erfahrungswirklichkeit („Tradition") kein Widerspruch: *Beide Ansätze* sind in einem bestimmten Maße *erfahrungszentriert.* Was meint das im einzelnen?

Tradition/Überlieferung – als Sammelbegriff für Schrift und Tradition – meint überlieferte Erfahrungen, die zum „Text" geworden und aufbewahrt worden sind.

Diese Erfahrungen als „Ergebnisse" der Auseinandersetzung zwischen Welterfahrung und Glaubenserfahrung werden als „Erfahrungsschatz" von Generation zu Generation weitergegeben und sind ein überprüfbares Sinnangebot auch für die gegenwärtige Generation bzw. für deren Weltverstehen.

Um *gegenwärtige Weltwirklichkeit* aufschließen und erfahren zu können, bedarf es sodann, da Wirklichkeit nicht „an und für sich" eindeutig und erfahrbar ist, eines vermittelten Zugangs zur Wirklichkeit, wie er uns in Erfahrungsperspektiven gleich welcher weltanschaulichen Provenienz vorliegt.

Ferner haben wir auch mit einer Art von *schon gegebenen Erfahrungen der Weltwirklichkeit* zu rechnen, die vor und unabhängig (in Ablehnung oder in Unwissenheit) von der christlichen Erfahrungsperspektive gemacht wurden: Sie können und müssen bezüglich ihres „Leistungs-" und Erklärungsgehalts mit den christlichen Perspektiven kommunikabel werden. Hier ist z. B. zu erörtern, welche sinnstiftenden Perspektiven in gegebenen Erfahrungen bereits enthalten sind. Sodann, ob solche Erfahrungen durch neu vermittelte und differenzierte christliche Glaubensinterpretationen nicht in einen überzeugenderen Deutungszusammenhang gestellt werden können. Vermeintlich feste Welterfahrungen können dann plötzlich aufbrechen und transparent werden auf Glaubenserfahrungen hin.

Schließlich und endlich ist aber auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sich angesichts heutiger Erfahrungen von Weltwirklichkeit die geschichtliche *Bedingtheit* (im Sinn von Relativität und Unwiederbringlichkeit) der *christlichen, geschichtlich vermittelten Erfahrungsperspektiven* zeigt. Anders gesagt: Die christliche Tradition enthält nicht einfach – in einem oberflächlichen Sinn – Antwort auf alle Fragen unserer heutigen Zeit. Christlicher Glaube ist eben auch immer „im Wartestand", wobei etwas vom Wagnischarakter heutigen Christseins offenkundig wird.

2. *Situation und Tradition – zur Grundspannung im Religionsunterricht*

Der Religionsunterricht hat sowohl die *Selbst- und Welterfahrung von Schülern* zu Bewußtsein und zur Sprache zu bringen *wie auch Fremd-Erfahrungen* bzw. geschichtlich gewordene und vermittelte Erfahrungsmodelle. Beide Momente sind Brennpunkte einer Ellipse, schließen einander also nicht aus, sondern ein: Wie Fremd-Erfahrungen, um die je meinigen zu werden, der kritischen Vermittlung mit „meiner" jeweiligen Selbst- und Welterfahrung bedürfen, so auch umgekehrt die Selbst- und Welterfahrung der kritischen Fremd-Erfahrungen. Im einzelnen bedeutet dies:

Bibel- und überlieferungsorientierter Religionsunterricht, der in der Tradition den Niederschlag von Erfahrungen herausarbeitet, führt immer wieder auch zu der Rückfrage nach gegenwärtiger Welterfahrung, sei es nun in direktem Zugriff („wo meint das mich"?), unter mehr glaubensgeschichtlicher Perspektive, unter mehr wirkungsgeschichtlichem Aspekt, aber auch unter ideologiekritischen Gesichts-

punkten. Insgesamt: Biblisch-christliche Überlieferung als verdichteter Niederschlag von geschichtlich vermittelten Erfahrungen befragt heutiges Wirklichkeitsverstehen.

Situations- und schülerorientierter Religionsunterricht geht – komplementär zum eben Gesagten – a) von heutigen Erfahrungen aus, bringt sie ins Gespräch, „mißt" und vergleicht sie mit geschichtlich vermittelten Erfahrungen, durchstößt b) heutige brüchige Erfahrungen auf tragende Erfahrungen hin und führt c) notwendig zur Rückfrage nach Überlieferung und den dort enthaltenen Erfahrungsniederschlägen, da nur in einem solchen Rückgriff (verbindliche) Zielprojektionen und -vorstellungen für gegenwärtiges und künftiges Handeln und Denken zu entdecken und (progressiv) zu gewinnen sind. Gerade wenn man sieht, daß und wie der Erfahrungs- und Fragehorizont sehr vieler Menschen und Schüler „auf einen engen Nahbereich beschränkt und auch hier meist einseitig bestimmt" (Helmut Angermeyer) ist, zeigt es sich als unabdingbar notwendig, deren Erfahrungshorizont mittels Neu-, Kontrast- und Fremderfahrungen auszuweiten. Hierbei ist grundsätzlich darauf zu achten, daß Überlieferung und überlieferte Glaubenserfahrungen mit einem Verständnis von Identifikation verbunden werden, das den Schüler im Vollzug des Rollentauschs ja und nein sagen läßt, das ihm also die Möglichkeit zur Distanzierung und damit das Recht auf eine eigene, abweichende Meinung ausdrücklich zugesteht.

Summarisch ergibt sich: Versteht man Theologie, Religionspädagogik und Religionsunterricht verstärkt von der Kategorie der Erfahrung her, dann klaffen Situationsorientierung und Traditionsorientierung nicht mehr länger auseinander. Wie in der Überlieferung Erfahrungen enthalten sind, die in die Gegenwart drängen und auf (jeweils neue) Erfahrungen aus sind, so haben wir zuverlässige Gegenwartserfahrungen nur in orientierender, kritischer Auseinandersetzung mit Tradition.

Die *Aufgabe der wissenschaftlichen Religionspädagogik* wäre dementsprechend folgendermaßen zu bestimmen: Eine erfahrungsorientiert konzipierte und arbeitende Religionspädagogik hat die Aufgabe, lebens- und alltagsweltliche Erfahrungen von einzelnen und Gruppen sowie die in der Deutungs- und Erfahrungsgemeinschaft Kirche samt ihren einschlägigen Lebensformen gesammelten Erfahrungen zusammen zu lesen (vgl. das hermeneutische Modell von Paul Ricoeur).

3. *Erfahrungszentrierter Religionsunterricht*

Der Religionsunterricht hat die Aufgabe, dem Schüler neue Erfahrungen mit der Erfahrung zu ermöglichen. Dabei sind drei Problemebenen zu unterscheiden: die Ebene der *vorgegebenen Erfahrungen* (aus der Sozialisation des Schülers); die Ebene der didaktisch *vermittelten bzw. zu vermittelnden Erfahrungen* (alternative Sinn- und Fremderfahrungen); die Ebene der *interaktional vermittelten Erfahrungen* (neue Selbsterfahrungen im Zusammenhang mit Gruppenprozessen).

Insgesamt stehen diese drei Ebenen oder Dimensionen bei Lernprozessen in einem wechselseitigen Zusammenhang. Peter Biehl und Hans Bernhard Kaufmann stellen treffend fest: „Sie müssen im Religionsunterricht gleichgewichtig – wenn auch nicht gleichzeitig – berücksichtigt werden, wenn er eine kompetente Teilnahme der Schüler an Diskursen über Sinnvergewisserung und Handlungsorientierung ermöglichen soll."[2] Damit wird Erfahrung zu einer zentralen Fundierungskategorie aller Wirklichkeitserfassung und damit auch zu einer erkenntnisleitenden Kategorie der Theologie, der Religionspädagogik und der religiösen Erziehung insgesamt. In ihr, der Erfahrung, sind spezifische Ereignisse mit spezifischen Deutungen beieinander. Im einzelnen heißt dies:

Kinder lernen aus Erfahrungen, die sie selber machen (bewußt oder unbewußt), bei anderen sehen, miterleben (Nahbereich: verschiedene kirchliche Gruppen, Humanismus etc., Fernbereich: Fremdreligionen etc.) und durch Medien (im weitesten Sinn) vermittelt bekommen.

Der *schulische Religionsunterricht* bekommt somit die Aufgabe, „den Schülern Erfahrungen zu vermitteln, und zwar sowohl auf reale (in der Schule als Erfahrungsraum) als auch auf fiktive Weise (durch unterrichtliche Medien, vor allem durch Erzählung). Je reichhaltiger der Vorrat an Erfahrungen, und d. h. an Deute- und Handlungsmustern für die Diagnose wechselnder Situationen, bei den Schülern ist, desto differenzierter können sie den Widerfahrnissen ihrer je spezifischen Lebenssituation begegnen" (Hans Grewel).

Zum Bereich der *Erfahrungen,* die den Schülern unterrichtlich erschlossen werden sollen, gehören somit Erfahrungen, die die Schüler in ihrem *Lebensraum* – vermittelt oder unvermittelt – machen (z. B. Grunderfahrungen wie Liebe, Leid, Mitmenschlichkeit etc.) und machen werden (Zukunftsperspektive), die Erfahrungen *früherer Generationen,* wie sie sich in der Überlieferung niedergeschlagen haben, sowie die Erfahrungen der *pluralen Wirklichkeit:* Zwar steht die christliche Erfahrungsperspektive sachlogisch im Mittelpunkt des (christlichen) Religionsunterrichts, die Erfahrungen von anderen Menschen anderer weltanschaulicher „Ansicht" sind aber als Versuche, Wirklichkeit zu verstehen und zu erfahren, immer mitzubedenken. Der Eigenwert außerchristlicher Religionen und Weltanschauungen ist zu reflektieren. Es geht also auch um „Wahrnehmung" und „Erfahrung" dessen, wodurch andere herausgefordert und verpflichtet sind.

Schließlich ist für Erfahrung durch die Überlieferung auch *Selbsterfahrung* notwendig, ja Selbsterfahrung ist gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit von „Fremderfahrung" oder Erfahrung aus der christlichen Tradition.

Der Gegenstand des christlichen Religionsunterrichts: Die Bibel oder die gegenwärtige Wirklichkeit christlichen Glaubens?

Unmittelbarer Gegenstand des Religionsunterrichts ist nicht ein beliebiges Thema oder die Bibel, sondern der *christliche Glaube in seiner neuzeitlich-gegenwärtigen Wirklichkeit.* Aus dieser Gegenstandsbestimmung kann noch einmal deutlich werden, daß sich Theologie und Religionspädagogik dialogisch um das Evangelium und die gegenwärtige Welterfahrung zu kümmern haben. Dergestalt ist die Bibel nicht der einzige Gegenstand und die einzige Aufgabe des Religionsunterrichts, vielmehr ein „Pol" in einem bipolaren Geschehen. Anders gesagt: Heutiger Glaube ist zwar nicht die Bibel, aber unser Glaube ist biblisch; das meint: heutiger Glaube ist angewiesen auf die Urkunde des Glaubens als „Ur-Kunde" vom Glauben. Diese „Ur-Kunde" ist aus sachlichen und zeitlichen Gründen nicht hintergehbar. Heutiger Glaube ist immer nur das Ergebnis einer (hoffentlich) produktiven Transformation biblischer Texte und Motive in die Sprache und Erfahrungen heutiger Menschen hinein. Dergestalt ist und bleibt die Bibel zentrale Verständigungsbasis über Inhalte und Gestalt des Glaubens und stellt umfangreiche „Stoffe" einer „elementaren Theologie" bereit.

In diesem Zusammenhang verfolgt der Religionsunterricht das Lehrziel, zur Fähigkeit zum sachgemäßen Umgang mit der christlichen Tradition anzuregen. Hier gilt es, theologische Elementaria zu vermitteln. Dies aber kann immer nur eine Dimension bzw. ein Pol des bipolaren Prozesses sein (sicherlich ein notwendiger!), wenn der Religionsunterricht kein Orientalistikunterricht, sondern christlicher Religionsunterricht sein soll. Die positive Möglichkeit der Bibel bedenkend, kann man sagen: Unhintergehbar ist (auch im Religionsunterricht) der Tatbestand, daß die Bibel Glaubenszeugnisse, bzw. deutlicher: Erfahrungen von Menschen mit Gott und der Welt enthält, die sich für menschliches Selbst- und Weltverständnis als so zentral und tragend erwiesen haben und erweisen, daß sie immer wieder neu zu menschlichen Erfahrungen mit Gott, zu Gotteserfahrungen einladen, solche Erfahrungen grundlegen wollen.

Zusammengefaßt ist die biblische Überlieferung aus drei Gründen wichtig:

1. Es können *Grundkenntnisse* vermittelt werden als elementare Information.
2. Es kann Einblick gewonnen werden in das *Erfahrungshafte* des Glaubens. An maßgeblichen Texten ist zu erkennen, daß sie verdichtete Niederschläge von Welterfahrung mit Glaubens- bzw. Gotteserfahrungen sind.
3. Die *Wirkmöglichkeit geprägter Sprache,* also auch der biblischen, liegt darin, Ordnungshilfe und Strukturierungshilfe bei der Wirklichkeitserfahrung sein zu können. Dies ist gewissermaßen die didaktische Eigenleistung der Bibel: Sie hat Richtpunkte für gegenwärtige Welterfahrung, und sie stellt (oft) mit Hilfe von überschaubaren Geschichten komplexe Sachverhalte „einfach" dar.

Bei alledem ist die systematisch-theologische wie religionspädagogische Grund-

einsicht zu wahren: Die Bibel ist nicht verselbständigter Unterrichtsgegenstand, sondern sie dient der Gestalt und der Möglichkeit christlichen Glaubens bei Kindern und Jugendlichen.

Biblisch-theologische Funktionen

Gerade in literarischen Texten, also auch in denen der biblisch-christlichen Überlieferung, findet eine Verwandlung von Welt statt. So „träumen" und konstituieren biblisch-christliche Texte samt ihren Symbolen Welt und Wirklichkeit neu. Paul Ricoeur wird zuzustimmen sein, wenn er schreibt: Durch „die Fiktion und durch die Dichtung werden in der alltäglichen Wirklichkeit neue Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins eröffnet. Fiktion und Poesie zielen auf das Sein, jedoch nicht im Modus des gegebenen Seins, sondern im Modus des Seinkönnens. Eben dadurch wird die alltägliche Wirklichkeit mit Hilfe dessen, was man die durch die Literatur bewirkten imaginativen Veränderungen des Wirklichen nennen könnte, verwandelt."[3]

Ein Text kann es dem Leser bzw. Hörer ermöglichen, den Platz und „Blickpunkt" (W. Iser) einzunehmen, von dem aus er die durch einen Text angebotene perspektivische Hinsicht auf Welt übernehmen kann. Versteht man die Weltwirklichkeit selber als einen Text, der gelesen werden will, dann braucht es solche Texte oder Lesehilfen, die zum richtigen Lesen anleiten. Richtig gelesen nämlich bringt die Welt zur Erscheinung, was sie sein könnte. Von Dietrich Ritschl und Hugh O. Jones[4] sind wir hinlänglich darauf aufmerksam gemacht worden, daß aus Stories Motive, Perspektiven, Deutungen und Orientierungen entlassen werden, die auf die Identität des Menschen zielen.

Abstrakt und funktional gefaßt enthält die biblisch-christliche Überlieferung die folgenden möglichen Real-Funktionen: Orientieren, Kritisieren (diakritische Aufgabe, kritisches Korrektiv), Identifizieren und Motivieren, Kontrastieren, Bestätigen, Modifizieren, Wirklichkeitsausweitung und Alternativen.

Was Überlieferung im Umgang mit je spezifischer Wirklichkeit zu leisten vermag, kann immer nur im konkreten Einzelfall gesagt werden. Ferner ist hier grundsätzlich auch die Mehrdeutigkeit von Überlieferung und deren Wirkung zu bedenken, was von Fall zu Fall auch eine ideologiekritische Analyse von Texten aus heutiger Erfahrungswirklichkeit heraus – aber auch von eventuellen biblischen Perspektiven her – notwendig machen kann, weil biblische Texte nicht mit dem Evangelium identisch sind, das Evangelium ihnen vielmehr immer voraus ist.

Bei der Situation (Welterfahrung) oder Tradition (Glaubensperspektive) einsetzen?

Bei näherer Betrachtung erweist sich diese Fragestellung als falsche Alternative. Wo es uns nämlich um eine zureichende Welt- und Wirklichkeitserfahrung zu tun ist, kommen wir weder mit einer undialektischen Berufung auf verabsolutiert-heutige menschliche Erfahrungen weiter noch mit einem undialektischen Rekurs auf „rein theologische" (sprich: biblische oder kirchengeschichtliche) Dokumente. Im einzelnen:

Heutige Erfahrungen sind der unabdingbare Verstehenshorizont all unserer Erfahrungen. Erfahrung von heutiger Weltwirklichkeit gibt es nicht als solche – davon war eingangs die Rede –, sondern sie existiert nur als durch Erfahrungsperspektiven vermittelte und erschlossene. Ist nun Gegenwart freilich eine dermaßen übermittelte Größe – und keine absolute! –, dann kann sie auch nicht absolutes und letztes Kriterium für Wirklichkeit und Wahrheit sein, an dem sich alles auszurichten hätte. Das aber heißt: *Wir können nicht unser heutiges „Weltbild" ideologisch verabsolutieren, da es genauso geschichtlich bedingt ist wie frühere Weltbilder auch.*

Eine absolute *Traditionsverhaftetheit* ist im Rahmen heutiger Wirklichkeitsauslegung hermeneutisch gesehen eine Fehlentscheidung. Zwar hat bei geschichtlichen (historischen) Phänomenen das Ursprungsgeschehen in der Tat eine Art normative Kraft. Dennoch kann der Ursprung einer Bewegung, die ja immer unter bestimmten zeitgeschichtlichen Umständen erfolgt und mit bestimmtem zeitgeschichtlichen Vokabular beschrieben wird, nicht als deren „Wesen" ausgegeben werden: „Keine einzige Epoche, auch nicht die eines Ursprungs, darf man unhistorisch verabsolutieren und ihr eine einseitige Normativität andichten" (Schillebeeckx).

Damit wird – dies meint jedenfalls Edward Schillebeeckx – „eine ständige Pendelbewegung zwischen der biblischen Glaubensinterpretation und der Interpretation unserer heutigen Erfahrungen" notwendig. Eines ist hier nicht ohne das andere: „Man kann dann tatsächlich von einer kritischen Analyse heutiger Erfahrungen ‚ausgehen', um diese dann vom Evangelium aus... zu besprechen. Man kann auch von einer exegetischen Analyse von Schrift und Tradition ‚ausgehen', immer innerhalb ihres eigenen soziokulturellen Erfahrungskontextes, um die Botschaft, die daraus aufscheint, in Relation zu unseren heutigen Erfahrungen zu bringen (aber die Formulierung dieser Botschaft bleibt uns fremd, wenn sie nicht in Begriffen heutiger – kritisch interpretierter – Erfahrungen ausgedrückt wird). Der Gegensatz zwischen beiden Ausgangspunkten erweist sich somit als ein unechtes Dilemma."[5]

Eine sachadäquate Religionspädagogik bzw. Religionsdidaktik kann nicht endgültig festlegen, wo nun im einzelnen unterrichtlich einzusetzen sei. Man kann mehr *theologisch-deduktiv* verfahren: Hierbei sind theologische Kategorien für die

religionspädagogisch-theologische Arbeit aus fundamentalen Aspekten eines theologischen Systems – Schöpfung, Sünde, Rechtfertigung, Versöhnung etc. – abzuleiten und in Beziehung zu gegenwärtigen Problem- und Erfahrungsfeldern zu setzen. Durch solche theologische Perspektiven werden die Erfahrungen der Gegenwart dann „irritiert", herausgefordert, angestoßen und erhellt. Man kann aber auch zum anderen mehr *theologisch-induktiv* vorgehen: Hierbei sollen z. B. Grundmotive der christlichen Freiheitsgeschichte im heutigen Weltgeschehen (Welterfahrung) entdeckt und zu einem operativen Modell zusammengefaßt werden. Als solche Grundmotive können gelten: Die Menschenwürde des Individuums, der Gedanke der Freiheit, die Selbstbegrenzung des Individuums, die Hoffnung als Kraft des Vorgriffs, das Wissen um die Liebesbedürftigkeit des Menschen. Auf beide Weisen kann christliche Wahrheit neu entdeckt werden.

Wenn man heute weithin den Eindruck hat, ein breiter, garstiger Graben zwischen Bibel bzw. Tradition und Erfahrung bzw. Wirklichkeit – im eingangs genannten Sinn – verhindere, daß man von Bibel (Tradition) her neue Erfahrungen mit der Erfahrung (von Wirklichkeit) machen könne und daß man Erfahrungen als Glaubenserfahrungen benennen und bekennen könne, dann hängt dieses Dilemma m. E. mit einem bestimmten und verengten Verständnis von Bibel bzw. Tradition wie Erfahrung bzw. Wirklichkeit zusammen. Wer Bibel bzw. Tradition in strenger Trennung von menschlicher Erfahrung nur in ihrem satzhaften Gehalt – als Lehrbuch – versteht im Sinn einer bloß rezeptiven Übernahme des Glaubensguts der Kirche, der wird damit nur schwer Erfahrungen machen, mißversteht freilich auch die Intention der biblischen Schriften. Wer Erfahrung bzw. Wirklichkeit als permanenten und fix ausformulierten Gegensatz zu Bibel (Tradition) versteht, wird kaum Glaubenserfahrungen machen können, verrät damit allerdings auch keinen hinreichenden Gebrauch von Erfahrung und Wirklichkeit.

Demgegenüber ist hier zu zeigen versucht worden, daß es sich bei den Phänomenen Bibel und Wirklichkeit nicht um unvereinbare, unversöhnliche Gegensätze handelt, sondern daß beide unter dem besonderen Aspekt der Erfahrung in einen kritischen Dialog miteinander gebracht werden müssen und so zur Versöhnung gebracht werden können. Erfahrung erweist sich heute nicht nur als ein im wissenschaftlich-interdisziplinären Gespräch relevantes Paradigma, sondern auch als eine didaktisch zentrale Kategorie.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. W. H. Ritter, Theologie und Erfahrung, in: Una Sancta 35 (1980) 161–175.
[2] P. Biehl, H. B. Kaufmann, Zum Verhältnis von Emanzipation und Tradition (1975) 167.
[3] In: Metapher (1974) 23.
[4] D. Ritschl, H. O. Jones, „Story" als Rohmaterial der Theologie (1976).
[5] E. Schillebeeckx, Christus und die Christen (1977) 69.

UMSCHAU

Gen-Technologie und Moral

Brauchen wir eine Gen-Ethik?

Die Diskussion, die in den letzten Wochen über die Geburt des ersten deutschen „Retortenbabys" Oliver Wimmelbacher geführt wurde, ist verstummt. Allgemein wurde dabei die Leistung des Erlanger Ärzteteams gewürdigt, aber auch kritische Stimmen über die ethische Vertretbarkeit der extrakorporalen Befruchtung wurden laut. Nun ist der spektakuläre Fall des „Retortenbabys" jedoch nur ein kleiner Ausschnitt aus dem weit umfassenderen Gebiet der genetischen Manipulation, die seit ihrem Anfang schon heftige Reaktionen hervorgerufen hat: Überschwengliche Hoffnung bei den einen, tiefe Ängste bei den anderen.

Bei der Gen-Manipulation – oft auch als zweite biologische Revolution angesehen – wird direkt in die Erbsubstanz (DNA) eingegriffen, durch Neukombinationen der Informationen werden Lebewesen mit neuen beliebigen Eigenschaften hervorgebracht. Im Prinzip ist dem Menschen damit das gesamte Gen-Reservoir der Natur verfügbar geworden. Er kann in einem nie gekannten Maß in die natürliche Evolution eingreifen. Während er bei der ersten biologischen Revolution, die in der Steinzeit mit der Züchtung von Kulturpflanzen und Haustieren begann, die natürliche Evolution um den Faktor 10000 beschleunigt hat, tut er dies durch die Gen-Manipulation noch einmal um den gleichen Faktor.

Allein die Feststellung, daß die Gen-Manipulation für die Natur eine tiefgehende Veränderung darstellt, ist noch kein Argument gegen sie. An positiven Werten werden herausgestellt: Hinausschieben der Grenzen des Wachstums; geringere Umweltbelastung, da natürliche Produkte hergestellt werden; verbesserter, aktiver Umweltschutz durch müll- und abfallabbauende (neukonstruierte) Bakterien; wirksamere Krankheitsbekämpfung durch bessere (reinere) körpereigene Medikamente; Kostendämpfung im Gesundheitswesen, da die Arzneimittel (beispielsweise Insulin, Interferon) weit billiger hergestellt werden; Abbau des Hungers in der Welt durch Pflanzenneukonstruktionen und geklonte „Superkühe" und leistungsstarke Chimären; biologische Lösung des Energieproblems, etwa durch die Herstellung von Alkohol aus Biomasse (Abfall) oder Wasserstofferzeugung durch genetisch veränderte Algen; schließlich auch genetische Therapie menschlicher Erbkrankheiten.

Wer könnte sich der Faszination dieser Möglichkeiten entziehen? Dennoch gibt es eine Reihe ernstzunehmender Wissenschaftler, die den geplanten Projekten grundsätzliche Kritik entgegenbringen. Dabei werden folgende Einwände erhoben: Das unkalkulierbare Risiko, zum einen durch die Materie selbst, wie die Weiterverbreitung viraler Onkogene (Krebsepidemien), Entstehung toxischer Effekte durch Neukombinationen, die sich für den Menschen gefährlich auswirken können, zum andern eine Risikoerhöhung, verursacht durch ehrgeizige Forscher, die z. B. Verbote umgehen; die Ergebnisse der Gen-Manipulation, so wendet man weiter ein, seien unrevidierbar, da einmal entstandene Lebewesen (Viren etc.) nicht wieder abgeschafft werden können; die DNA-Neukombination diene nur der Behandlung von Symptomen, statt dessen solle man Grundlagenforschung an den Zivilisationskrankheiten (Krebs, Diabetes) betreiben; durch die neuen Techniken werde auch die Illusion der Machbarkeit der Gesundheit gefördert. Der Biochemiker E. Chargaff von der Columbia University hält das gesamte Gebiet für nicht genügend erforscht. Zudem habe der Mensch kein Recht, die Evolution eigenmächtig zu verändern. Von anderen Kritikern (für viele J. Illies) wird der Fortschritt der Gen-Manipulation überhaupt hinterfragt.

Zusätzliche Einwände werden zur Gen-Manipulation am Menschen erhoben: Während die homologe Insemination (das Ei der Frau wird mit

dem Samen des eigenen Mannes befruchtet) allgemein, auch von Theologen, akzeptiert wird, wird die heterologe Insemination (das Ei der Frau wird durch den Samen eines anderen Mannes befruchtet) noch weitgehend abgelehnt. Die Manipulation von Hybriden (Tier-Mensch-Bastarde) und Chimären (Nachkommen mit mehreren Eltern) wird von fast allen Wissenschaftlern ausgeschlossen. Ebenso stößt die asexuelle Reproduktion (Parthenogenese und Klonen) noch auf weitgehende Ablehnung: Ein solcher retardierender Zwilling, Sohn und Bruder zugleich, sei nicht mehr in der Geschichte verwurzelt, die herkunftsmäßige Verschiedenheit nicht mehr gewährleistet.

Trotz aller Kritik wird die Gen-Manipulation nicht aufzuhalten sein. Das Zeitalter der Gen-Technologie hat erst begonnen. Starke Verbände, wie etwa die Pharmaindustrie, haben ein Interesse am Weitergang der Forschung. Hinzu kommt die Konkurrenz im Wettrennen um die wirtschaftliche Auswertung der Gen-Technologie auf dem Weltmarkt. Die vielfältigen Vorteile – so ein immer wieder zu hörendes Argument – seien die Risiken wert.

Die Frage nach ethischen Maßstäben für den Umgang mit dieser neuen Technik wird um so dringlicher. Der Erfolg und die Praktikabilität solcher Maßstäbe wird jedoch im wesentlichen von deren Verallgemeinerbarkeit abhängen: Nur jene Regeln, Normen oder Grundsätze haben sittlichen Rang, die als allgemeingültig betrachtet werden können. Als eine solche erste Handlungsdirektive nennt der Schweizer Ethiker und Sozialphilosoph O. Höffe die „Goldene Regel", jedoch weniger in ihrer negativen Formulierung: „Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu", sondern positiv gewendet: „Wie du willst, daß man deine Bedürfnisse und Interessen berücksichtigt, so berücksichtige auch du die Interessen der anderen." Konkret auf die Gen-Manipulation angewandt bedeutet das: Auch das Wohl der Betroffenen (Versuchspersonen, Embryo etc.) ist zu fördern, und zwar genau wie das Wohl, das wegen guter Forschungsergebnisse durch Ruhm, Ansehen und Geld gesteigert wird.

Als weitere Handlungsregel nennt Höffe das „Fairneßprinzip" J. Rawls'. Grundidee dieses Prinzips ist die Gerechtigkeit als Fairneß. Das heißt, daß Handlungsweisen oder institutionelle Ordnungen nur dann gerecht bzw. sittlich gut sind, wenn alle Betroffenen sowohl an den Vorteilen als auch an den Lasten beteiligt sind und wenn die Beteiligten alle gleichermaßen erfaßt werden. So verbietet sich etwa jede Begründung eines genmanipulatorischen Forschungsobjekts, das nur auf den gesellschaftlichen Fortschritt und Nutzen für die Mehrheit abhebt.

Zu den beiden von Höffe genannten Prinzipien kann man als drittes, allgemein akzeptiertes Prinzip das der Verantwortung hinzufügen. Eine Verantwortungsethik hat vor allem auf die voraussehbaren Folgen der Handlung zu achten und zu fragen, ob diese dem Wohl der Menschheit dienen. So formuliert etwa U. Eibach im Anschluß an H. Jonas: „Handle so, daß die Folgen deiner Handlung nicht die Möglichkeit menschlichen Lebens und seiner Umwelt in Gegenwart und Zukunft zerstören oder auch nur gefährden oder mindern können." Für den Inhalt ethischer Richtlinien, z. B. wie das „Wohlsein" im Einzelfall bzw. allgemein definiert werden kann, ist die gesamte Öffentlichkeit zuständig und verantwortlich, da genetische Versuche die ganze Gesellschaft betreffen können (Unfall).

Auf die Frage nach dem Beitrag der Theologie und des Christentums zur gesamten Problematik ist zu sagen, daß dieser in dem bisher beschriebenen Diskurs um die ethischen Maßstäbe wenn auch nicht ausdrücklich, so doch implizit geltend gemacht wird. Denn auch dem Christentum geht es aufgrund seiner universalen Botschaft um eine allgemeine normative Theorie. Weiterhin sind die „Goldene Regel" (Lk 6,31, Mt 7,12) und die Gerechtigkeit seit jeher christliche Prinzipien. Und schließlich ist auch dort, wo mit dem Wohl der Menschheit argumentiert wird, das theologische und christliche Moment einschlußweise gegeben. Denn es geht um die Menschheit, die man vom Glauben her nicht verstehen kann ohne den sie tragenden Grund. Die Achtung ihres Wohls ist die Achtung des Wohls der von Gott in Christus geliebten und erlösten Menschheit.

Johannes Reiter

Das neue Ehe- und Familienrecht

Mit der Verkündung und dem Inkrafttreten von Gesetzen ist noch keineswegs gesichert, daß sie zur Kenntnis genommen werden. Sieht man von den juristischen Berufen ab, sowie von Gruppen, die sich zwecks Umgehung bestimmter Rechtsnormen Rechtswissen aneignen, beispielsweise Steuerhinterzieher, so wird heute als unbestritten und unbestreitbar angesehen, daß den meisten Bürgern die für sie geltenden Gesetze unbekannt sind[1].

Sicher gibt es neben den Gesetzeskommentaren, den Entscheidungssammlungen und juristischen Monographien eine Rechtsliteratur, die sich in allgemeinverständlicher Form an die Gesetzesadressaten wendet. Doch auch hier bestimmt die Nachfrage Umfang und Qualität. Vom Befund der Unkenntnis her zu schließen stößt diese Aufklärungs- und (Meinungs-)Bildungsliteratur auf mannigfaltige Hindernisse; denn die Hoffnung, „mit den Gesetzen nicht in Konflikt zu kommen", ist nicht der einzige Grund dieser Unkenntnis.

Was die katholische Bevölkerungsgruppe im deutschen Rechtsraum des 19. und 20. Jahrhunderts betrifft, so mag neben dem „Bildungsdefizit" auch die ablehnende Haltung gegenüber dem Wilhelminischen Staat eine Rolle gespielt haben. Vertraute man sich dagegen eher sorglos dem Bonner Staat unter CDU/CSU-Führung an und sah sich genauer Unterrichtung enthoben?

Versuche gab es immer wieder, die Katholiken über ihre Rechte und Pflichten aufzuklären, für Gesetze zu werben oder warnend von ihrer Ausschöpfung abzuraten. Genannt sei nur August Lehmkuhl, der zusammen mit Ludwig von Hammerstein von 1887 an in den „Stimmen aus Maria Laach", den späteren „Stimmen der Zeit", über die Vorarbeiten für das „Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches" unterrichtete und 1899 seine Erläuterungen zum BGB herausgab, die den Zusatz trugen: „unter Bezugnahme auf das natürliche und göttliche Recht, insbesondere für den Gebrauch des Seelsorgers und Beichtvaters". Nicht vergessen werden sollte die Schrift von Joseph Mausbach „Kulturfragen in der Deutschen Verfassung. Eine Erklärung wichtiger Verfassungsartikel", die 1920 in Mönchengladbach erschien und für die Weimarer Verfassung unter den Katholiken werben wollte.

Ebenfalls nach Abschluß einer langjährigen Reform, die einen gesellschaftlichen Umbruch in Gesetze fassen wollte, bietet sich das Buch von *Leopold Turowski* über das neue Ehe- und Familienrecht an[2]; es will aufklären und bewerten.

Der Autor arbeitet seit 1971 als Referent für Familienfragen beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn. Er konnte so aus nächster Nähe das Ringen um die Familienrechtsreform verfolgen. An der Ausarbeitung der Anregungen und Kritiken von seiten des Kommissariats war er engstens beteiligt. Dieses Engagement schlägt im Text immer wieder durch, doch wird das Lamento des Unterlegenen vermieden.

Die Darstellung ist lesbar, solide und korrekt. Vom Verlöbnis bis zur Vormundschaft stellt Turowski das gesamte Familienrecht vor, vor allem seine Brennpunkte, das Scheidungsrecht und das Recht der elterlichen Sorge. Er streut Hinweise auf das Kirchenrecht ein und vergißt nicht Nebengesetze, vom Staatsangehörigkeitsrecht bis hin zum Bundesausbildungsförderungsgesetz (BaföG). Aus den Familien- und Jugendberichten der Bundesministerien werden Äußerungen angeführt, die zusammen mit den Stellungnahmen des Arbeitskreises beim Kommissariat der deutschen Bischöfe das Werden des Ehe- und Familienrechts von 1969 bis 1979 anschaulich werden lassen. Für eine spätere Würdigung der Reform werden jene Materialien heranzuziehen sein, welche die Bischöfe in die Diskussion einführten, die aber meist keine Berücksichtigung fanden, so etwa der Vorschlag, eine Verpflichtung der Eheleute zu Treue und Beistand gesetzlich zu verankern, wie auch der Wunsch, die Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau so vorzunehmen, daß sie ein echtes Wahlrecht zwischen Haushaltsführung und Kindererziehung einerseits und Erwerbstätigkeit anderseits habe. Das Kommissariat erhob auch den Vorwurf der mangelhaften Berücksichtigung des – ansonsten im Sorgerecht zentralen – Kindeswohls bei der Scheidung wie auch der zu leicht gemachten Scheidung.

Turowski geht auf die wichtigsten Urteile nach der Verabschiedung des Gesetzes ein: auf das

Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Februar 1980, in dem das Zerrüttungsprinzip und der Versorgungsausgleich als verfassungsgemäß bestätigt werden; auf das Urteil desselben Gerichts vom 21. Oktober 1980, das sich gegen die zeitliche Begrenzung der Härteklausel (§ 1568 II 7) in ihrer Ausschließlichkeit wendet; schließlich auf das Urteil vom 24. März 1981, in dem das Verfassungsgericht das Verbot gemeinschaftlicher Sorge für das nichteheliche Kinde als verfassungskonform ansah. Die noch nicht abgeschlossene Diskussion über die Regelung (§ 1671 IV), daß nach einer Scheidung die gemeinsamen Kinder nur einem Elternteil zugesprochen werden dürfen, findet ebenfalls Erwähnung.

Einige Anfragen wollen keineswegs den Wert dieses Werks schmälern. Hindert die kritische Begleitung der Reform den Verfasser, ein offeneres Ja zu diesem – zugegeben in vielen Punkten unbefriedigenden – Gesetzeswerk zu sprechen? Verdünnt sich nicht manche harsche Kritik zu bloßer Befürchtung? Beklagt er nicht des öfteren Regelungen, um dann sofort die Schwierigkeiten einer anderen Normierung aufzuzeigen? Ist nicht manche Gesetzeskritik noch von der Auseinandersetzung mit der ersten Ministerialvorlage her bestimmt und vernachlässigt so den nach langem Ringen erarbeiteten Gesetzeswortlaut (beispielsweise § 1626)? Turowski kritisiert eine zu starke Einflußmöglichkeit des Staats im elterlichen Sorgerecht. Doch gewinnt der Leser den Eindruck, daß nicht der Einfluß allgemein, sondern dieser Einfluß der sozialliberalen Koalition bedauert und als gefährlich hingestellt wird.

Dies führt zum Kern: Wurde vielleicht nicht zuviel Mühe von seiten des Kommissariats darauf verwandt, ein in seinem Sinn geprägtes Ehe- und Familienrecht zu erhalten (wobei nicht nur an kirchliche Normen im engeren Sinn zu denken ist, sondern auch an anthropologische Grundda-

ten), anstatt für ein Gesetz zu arbeiten, das nebst einem Rahmen Wahlmöglichkeiten eröffnete, darunter auch für ein katholisch-kirchliches Ehe- und Familienmodell, gleichberechtigt neben anderen Modellen? Hier hätte stärker vom Grundwert der Freiheit her argumentiert werden müssen, und der Staat wäre zur Rechtfertigung seines Ordnungsmonopols vor allem im Eherecht aufgefordert gewesen. In dem kirchlichen Vorschlag, der kirchlichen Ehe die staatliche Anerkennung zu geben, wie sie der zivilrechtlichen heute zukommt, sind Ansätze zu einer solchen Gesetzespolitik zu verspüren.

Eine letzte Bemerkung: Es könnte – auch bei der Lektüre – der Eindruck entstehen, als ob viele Änderungen des Rechts lediglich auf die sozialliberale Koalition zurückführbar seien. Man braucht jedoch nur die Diskussionen im Vorfeld der Ausarbeitung des BGB, der Weimarer Reichsverfassung und des Grundgesetzes zu lesen, um der Prozesse des Ringens um Ehe und Familie gewahr zu werden[3]. Würdigt man das Gesetzeswerk im Blick auf die Infragestellungen von Ehe und Familie, die bis in die Vorarbeiten eindrangen, wird man trotz aller Mängel und Unausgeglichenheiten nicht dem Diktum eines Familienrechtlers zustimmen müssen, der die Geschichte der Ehe die Geschichte ihrer Auflösung nennt. *Norbert Brieskorn SJ*

[1] A. Diekmann, Die Befolgung von Gesetzen (Berlin 1980); L. M. Friedmann, Das Rechtssystem im Blickfeld der Sozialwissenschaften (Berlin 1981).

[2] Leopold Turowski, Ein Rechtsinstitut im Umbruch. Das neue Ehe- und Familienrecht in katholischer Sicht. Frankfurt: Knecht 1982. 256 S. (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat.) Kart. 34,–.

[3] Stichwort Familie. Zur Situation der Familie und der Familienpolitik, hrsg. v. J. Dantscher (AG kath.-soz. Bildungswerke, H. 3, Bonn 1980).

BESPRECHUNGEN

Jugend

GIESECKE, Hermann: *Vom Wandervogel bis zur Hitlerjugend.* Jugendarbeit zwischen Politik und Pädagogik, München: Juventa 1981. 232 S. Kart. 22,–.

Die Jugendunruhen der achtziger Jahre lenken den Blick zurück zur Jugendbewegung in der Weimarer Zeit und zur Geschichte der Jugendarbeit in diesem Jahrhundert. H. Giesecke, Professor für Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule Göttingen, bietet einen solchen Rückblick, als Fortführung seines eher theoretischen Buchs „Die Jugendarbeit" (München 1971), in dem er auf etwa 50 Seiten bereits eine kurze Skizze der „Jugendarbeit als Gegen-Emanzipation" geboten hatte. In diesem Buch differenziert er mehr: Er arbeitet immer wieder die Spannung zwischen Politik und Pädagogik heraus, in die er Jugendarbeit gestellt sieht. Bislang wurden eher historisch interessierte Beschreibungen der unterschiedlichen Jugendverbände, der staatlichen Jugendgesetze und der Jugendarbeit allgemein verfaßt. Gieseckes Buch ist eine geglückte Verarbeitung solcher historischer Studien. Aber sein Interesse offenbart sich in den Kapitelüberschriften, die jeweils – unterschiedlich geordnet – auf die Worte: Autonomie, Integration, Bindung zurückgreifen. Diese drei Grundprobleme strukturieren das Buch. Die Methode einer systematisierenden Wahrnehmung zwingt nun – obgleich sie Differenzen herausstreicht –, geschichtliche Details in einen vorliegenden Raster einzuordnen, so etwa die Jugendarbeit der katholischen Kirche. Diese greift doch in der Tat über die Gründung der Gesellenvereine (1846) zurück zu den Marianischen Kongregationen (1563 gegründet) (60). Ebenso war die katholische Jugend ein nicht zu unterschätzender Widerpart gegen die Hitlerjugend (HJ), ganz im Gegensatz zu der etwas vereinfachenden Darstellung Gieseckes (189f.). Aber solche geschichtlich aufweisbare Details gehen im Interesse eines systematisierenden Durchblicks verloren. Interessant ist dagegen die Aussage, daß die Jugendbewegung in den zwanziger Jahren das Führerprinzip in den Vordergrund brachte (97), im Gegensatz zu den eher antiautoritären Jugendunruhen der heutigen Zeit. Was die Bewertung der HJ angeht, so sollten deren Auswirkungen nicht überschätzt werden. Tatsache nämlich ist – und das hebt Giesecke am Ende heraus –, daß ein „nicht geringer Teil von Jugendlichen" eben durch eine Distanz zur HJ „sozialisiert wurde" (210); denn gerade kirchlich gebundene Jugendliche waren nur mit Vorbehalt in der HJ integriert.

Das Buch Gieseckes bietet keine Antwort auf die Fragen, die sich angesichts des heutigen Jugendprotests und dessen Herausforderung an die Jugendarbeit ergeben. Es trägt aber zu einer eher gelassenen Reaktion auf diese Jugendunruhen bei; denn bislang war das Jahrhundert gewiß ein „Jahrhundert der Jugend", mit allen Chancen und Risiken, etwa in einem Jugendkult, in einem Wertwandel, in dem Veränderungswillen junger Menschen, die alle die jeweilige Jugendarbeit bestimmten. *R. Bleistein SJ*

KLOSE, Werner: *Generation im Gleichschritt: Die Hitlerjugend.* Ein Dokumentarbericht. Erw. Neuausgabe. München: Stalling 1982. 296 S. Kart. 19,80.

Der vorliegende Band ist die Neuausgabe des Buchs, das bereits 1964 aufgelegt wurde und damals viel Anerkennung fand. Die Darstellung versucht, über die Wiedergabe historischer Details hinaus durch einen erzählerischen Stil die Distanz zwischen Leser und Vergangenheit abzubauen. Klose wollte durch seine anschauliche und einfache Sprache gerade von jungen Menschen leichter verstanden werden. In präzisen Kapiteln von der HJ in der Kampfzeit, der Gleichschaltung der christlichen Jugend und der Staatsjugend bis zur nationalsozialistischen Schule, zur Jugend im Widerstand und zur Jugend im totalen Krieg wird die Geschichte der HJ und darin der deutschen

Jugend dargestellt. Klose, der die Problematik einer solchen Edition kennt, rechtfertigt die Neuausgabe mit dem Hinweis, er wende sich an jene jungen Leser, „die hier erfahren, wie Eltern und Großeltern jung sein mußten, wie viele sogar begeistert jung sein wollten, während andere dieses Jugendleben unter den Fahnen eines Tyrannen früh durchschaut, gehaßt und bekämpft hatten". Ferner bewegt Klose die Frage: „Warum gelingt es demokratischen Staaten im Gegensatz zum Fanatismus der Jugend in Diktaturen so schwer, der Jugend in Freiheit und Freude die Lust an Mitbestimmung und Mitarbeit zu geben? Darüber müßte nachgedacht werden, wenn man vergleicht, wie damals Jugend mißbraucht wurde und wie sie heute sich selbst überlassen bleibt. Der Verzicht auf Erziehung wäre der falsche Gegensatz zum Erziehungsdrill unter Hitler" (271). Gerade der Blick in das andere Deutschland beweist, daß eine eher totalitär organisierte Jugendarbeit wenig echte Zustimmung der jungen Generation findet. Ein Blick in die Bundesrepublik zeigt, daß die Lebensform in Freiheit in vielen Fällen nicht mehr zur Identifikation mit Staat, Gesellschaft und Kirche führt. Wie es scheint, entsprechen beide Angebote an junge Menschen nicht ihrer entwicklungsbedingten und epochaltypischen Lebensform. Die Lehre aus der Vergangenheit, wie sie in diesem packenden Dokumentarbericht enthalten ist, kann – allem Mißtrauen zum Trotz, daß die Menschheit noch nie aus ihrer Geschichte gelernt habe – zur nötigen Weggenossenschaft mit der jungen Generation ermutigen. *R. Bleistein SJ*

Pastoral

Friedberger, Walter: *Pastoral mit Distanzierten.* Situation, Theologie, Kontaktnahme. München: Don Bosco 1981. 149 S. Kart. 19,80.

Die Probleme um die Kirchenfremden beschäftigen seit Jahren Theologen und Bischöfe. 1977 publizierte Karl Forster im Auftrag des Zentralkomitees der deutschen Katholiken die Studie „Religiös ohne Kirche?". Thema war die kirchendistanzierte Religiosität. 1978 erschien der Text „Kirchlich distanzierte Christen", den die Pastoralkommission Österreichs herausgab. 1979 hielt Joseph Kardinal Höffner zur Eröffnung der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda das Referat „Pastoral der Kirchenfremden". 1981 endlich schrieb der Bischof von Limburg, Wilhelm Kempf, seinen Fastenhirtenbrief „Für Euch und für alle" an „die Gemeinden des Bistums, vor allem an ihre sogenannten Fernstehenden". Wenn auch die Ansätze zur Lösung des Problems unterschiedlich ausfallen und wenn das jeweilige Kirchenbild immer eine entscheidende Rolle in der Beurteilung wie in den Lösungen spielt, das Thema selbst ist nicht nur aktuell, es beunruhigt.

W. Friedberger, Leiter der Theologischen Fortbildung in Freising und Dozent für Pastoraltheologie und katholische Soziallehre an der Universität Regensburg, greift dieses wichtige Thema auf und bespricht es in einem Dreischritt: Analyse der Situation, theologische Reflexion, pastoraltheologische Imperative und Modelle. In der Analyse besticht Friedberger durch die realistischen Aussagen, sowohl im Hinblick auf die differenziert gesehenen Ursachen wie auf die unterschiedlichen Ausprägungen von Distanziertheit (28). Die theologische Reflexion nimmt einen doppelten Ansatz wahr, sowohl vom Heilsdienst der Kirche wie von der Identität des einzelnen her. Frage wird sein, wie sich der Heilsdienst als Angebot von Hoffnung (41) mit dem neuen Lebensideal Selbstverwirklichung wird verbinden lassen (48 f.). Die pastoraltheologischen Ratschläge nehmen das Leben einer christlichen Gemeinde in ihrer ganzen Breite in den Blick. Auf Familie, Jugend, Arbeiter werden dabei besondere Akzente gesetzt. Es werden aber – ganz im Sinn des Limburger Hirtenbriefs – auch die Paare ohne Trauschein, die geschiedenen Wiederverheirateten und die politisch Distanzierten nicht vergessen (108–114). Im Gegensatz zu einer Pastoral der „konzentrischen Kreise" (30f.) und in Fortführung des Kirchenverständnisses einer „differenzierten Gemeinde" (Hirtenbrief von Bischof Kempf) plädiert Friedberger für eine „kooperative Pastoral" (130). Unter ihr versteht er eine zeugnishaft gelebte Gemeinschaft, die missionari-

sche Kräfte in Mitverantwortung weckt (130ff.). Diesen Ansatz sieht Friedberger durch Texte der Synode bestätigt.

Die Kompaktheit der Aussage bedingt, daß manchmal der Problemhorizont sehr eng gespannt ist, so etwa im Abschnitt „Jugendpastoral", in dem praktisch nur eine Publikation zum Thema verarbeitet wird (82–87). Trotz dieses Mangels weckt das Buch jene Sensibilität, die in Theorie und Praxis dem Dienst an und mit sogenannten „Kirchendistanzierten" nur nützen kann. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Im Blick auf die Initiative der deutschen Katholiken „Wähle das Leben" befaßt sich August Wilhelm von Eiff, Direktor der Medizinischen Universitätsklinik in Bonn, mit den Problemen der Geburtenregelung. Er fragt vor allem, ob die kirchlich einzig erlaubte Methode der Empfängnisverhütung als natürliche Methode angesehen werden kann.

Die Wissenschaften, bis vor kurzem noch Garanten des Fortschritts, begegnen heute wachsendem Mißtrauen, weil viele sie für die Folgen wissenschaftlicher Entdeckungen verantwortlich machen. Trägt die Wissenschaft Verantwortung, und was heißt hier verantwortliches Handeln? Otfried Höffe, Direktor des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik an der Universität Freiburg (Schweiz), formuliert eine Antwort.

In der Enzyklika „Laborem exercens" vom 14. September 1981 widmet Papst Johannes Paul II. ein ganzes Kapitel der Bedeutung der Gewerkschaften. Oswald von Nell-Breuning analysiert diese Aussagen.

Die Frage nach dem Kriterium der Sittlichkeit ist ein zentrales Problem heutiger Ethik und Moraltheologie: Muß sittliches Handeln nach seinen Folgen beurteilt werden, oder ist es unabhängig von allen Folgen gut oder böse? Werner Wolbert unterscheidet: Man darf die Gesinnung und den guten Willen nicht mit der Tat und ihren Folgen verwechseln.

Es gibt heute eine wachsende Zahl von Christen, die zur Kirche gehören, aber in Distanz von ihr leben. Wie soll sich die Kirche zu diesen Menschen verhalten und wie kann sie einen Weg zu ihnen finden? Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, geht dieser Frage nach.

Werner H. Ritter, Akademischer Rat am Institut für Evangelische Theologie der Universität Regensburg, betont die Bedeutung der Erfahrung für den Religionsunterricht. Wirklichkeit werde nur durch Erfahrung zugänglich; das gelte auch für Bibel und Tradition.

Wege zur Ökumene

Ende März dieses Jahres veröffentlichte die offizielle anglikanisch-römisch-katholische Kommission ihren Abschlußbericht. Sie versteht das Ergebnis ihrer Überlegungen über Eucharistie, Amt, Ordination und Autorität als substantielle Übereinstimmung in dem Sinn, daß die noch verbleibenden Unterschiede entweder keine trennende Bedeutung mehr haben oder aufgrund der erreichten Gemeinsamkeit überwunden werden können. Anfang Juli tagte zum zweiten Mal die 1979 errichtete Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Sie befindet sich noch in der Anfangsphase ihrer Tätigkeit, hat aber bereits, wie zu erwarten, „breite Felder der Übereinstimmung" festgestellt und will sich nun den Fragen zuwenden, „wo es noch verschiedene Ansichten gibt". Schließlich hat Johannes Paul II. auf seiner Reise in England mit großer Überzeugungskraft zur ökumenischen Verständigung aufgerufen. Wie schon vor zwei Jahren in der Bundesrepublik gab er den Anstoß zur Einsetzung einer neuen Kommission, die sich mit den weiteren Schritten des Annäherungsprozesses befassen soll.

Das alles sind Zeichen für den Stand der offiziellen kirchlichen Bemühungen um die Einheit der Christen. Die persönlichen Kontakte und die Zusammenarbeit von Theologen und Amtsträgern haben zu einem wachsenden gegenseitigen Verständnis geführt und dabei einen Prozeß des Umdenkens eingeleitet, der die Lehrunterschiede in einem neuen Licht erscheinen läßt. In dem Verständnis der Kirche, ihrer Sakramente und Ämter, auch des Petrusamts, oder der Rechtfertigungslehre wurde teilweise eine so weitgehende Annäherung erreicht, daß eine Kirchentrennung aus Gründen der Lehre vielen nicht mehr gerechtfertigt erscheint.

Fragt man, wie die Einheit nun konkret erreicht werden soll, trifft man auf zwei grundverschiedene Auffassungen. Die anglikanisch-katholische Kommission fordert „praktische Initiativen". Die jetzt noch verbleibenden Schwierigkeiten könnten erst gelöst werden, wenn die Kirchen „in größerer Sichtbarkeit zusammenleben". Vorher weitere Klärungen in Fragen der Lehre zu erwarten, hält die Kommission für illusionär. Diese Meinung teilen zahlreiche ökumenisch engagierte Christen in allen Konfessionen.

In Rom hingegen scheint man der Auffassung zu sein, daß die Differenzen auf dem Gebiet der Lehre völlig beseitigt sein müssen, bevor praktische Schritte getan werden können. Man sieht das etwa an der umfangreichen Stellungnahme der römischen Glaubenskongregation zum Bericht der anglikanisch-katholischen Kommission. Hier wird eine weit deutlichere Zustimmung zu bestimmten Lehraussagen verlangt, als es die Kommission für nötig erachtet. Dabei bleibt die Frage

offen, welches Ergebnis der Dialogprozeß bringen muß. Wo liegt das Kriterium der Übereinstimmung? Wann haben die „verschiedenen Ansichten", von denen die katholisch-orthodoxe Kommission spricht, ein solches Gewicht, daß die Kirchen deswegen getrennt bleiben müssen, und wann bewegen sich diese Ansichten innerhalb der legitimen Vielfalt, die ohne Schaden für die Einheit der Kirche möglich ist?

Diese Fragen sind deswegen so entscheidend, weil heute die Unterschiede der Lehrmeinungen und des Glaubensverständnisses in der eigenen Kirche oft ebenso groß sind wie die Unterschiede zwischen den Konfessionen. Häufig decken sich die Meinungsgruppen nicht mehr mit den Konfessionsgrenzen. Die Mannigfaltigkeit der Konfessionen wird durchkreuzt von einer Mannigfaltigkeit der Tendenzen innerhalb der Konfessionen. So gibt es zahlreiche katholische Theologen, die, im Unterschied zur römischen Glaubenskongregation, in der Erklärung der anglikanisch-katholischen Kommission ihre eigene Position wiedererkennen.

Das Bemühen um ökumenische Verständigung kann nie das Ziel haben, daß eine Seite ihre Identität aufgibt und die Lehren und Strukturen der anderen Seite bedingungslos übernimmt, wie es etwa die Forderung nach einer Rückkehr aller christlichen Kirchen nach Rom besagte. Alle Christen berufen sich auf das Neue Testament als die zentrale Urkunde ihres Glaubens, und alle sind überzeugt, das rechte Verständnis der Offenbarung zu besitzen. Ökumene heißt, daß sich alle auf den gemeinsamen Ursprung besinnen und ihre eigene Position im Blick auf diesen Ursprung klären.

Die Geschichte hat gezeigt, in welcher Fülle von Glaubens- und Lebensformen sich die Botschaft der christlichen Offenbarung entfalten kann. Daß verschiedene, gleichberechtigte Traditionen die Einheit der Kirche nicht sprengen müssen, sieht man in der katholischen Kirche am Zusammenleben der westlichen, „lateinischen" Kirche mit den unierten Ostkirchen. Niemand ist gezwungen, die besonderen, geschichtlich gewachsenen Ausprägungen der anderen Traditionen selbst zu übernehmen und ihnen zuzustimmen. Er muß sie nur als legitime und mögliche Formen des gemeinsamen Glaubens anerkennen. Die Einheit der Kirche wäre erst dann gefährdet, wenn jemand diese anderen Traditionen als häretisch verurteilte.

Diese „versöhnte Verschiedenheit", die Einheit in der Vielfalt und der relativen Eigenständigkeit der Traditionen, Gruppen und Regionen, ist innerhalb der einzelnen christlichen Kirchen längst Wirklichkeit. Sie ist auch das nach menschlichem Ermessen einzig mögliche Modell der universalen Kircheneinheit. Nach der Überzeugung vieler Christen haben die christlichen Kirchen heute einen Grad der Übereinstimmung erreicht, daß die Unterschiede den Rahmen einer solchen legitimen Vielfalt der einen Kirche nicht mehr sprengen und daß es daher an der Zeit wäre, einen entschlossenen Schritt auf diese Einheit hin zu wagen.

Wolfgang Seibel SJ

Klaus Hemmerle

Profil der Jugend

Positive Ansätze – Überwindung der Defizite

Die Jugend gibt es nicht, ebensowenig gibt es *die* Epoche. Dennoch hat jede Epoche und hat auch die Jugend jeder Epoche ein bestimmtes Profil. Dieses läßt sich keineswegs als Schablone zur Beurteilung im allgemeinen und im besonderen benutzen, wohl aber ist es möglich, aufgrund gewisser gemeinsamer Erfahrungen und geistiger, gesellschaftlicher, anthropologischer Entwicklungen und Einflüsse Verhaltens-, Argumentations- und Meinungsmuster zu erheben, die für viele junge Leute einer bestimmten Zeit kennzeichnend sind.

Spannungen

Eine Reihe von Spannungen umreißt das Feld, in welchem junge Menschen sich heute finden:

– Einerseits immer perfektere Entwicklung einer technischen Zivilisation mit immer höheren Anforderungen des Funktionierens und Leistens, zugleich mit sich steigernden Ansprüchen und Möglichkeiten an Konsum, Bedürfnisentwicklung und Bedürfnisbefriedigung; andererseits Stoßen an die Grenzen dieser Kultur und ihres Fortschritts: Kann es überhaupt noch lange so weitergehen? Sind wir nicht beim inneren und äußeren Ende des Wachstums angekommen? Frißt das Wachstum uns nicht selber auf? Produzieren wir nicht das, was alle Errungenschaften des Fortschritts auf die Dauer kaputtmacht? Produzieren wir gar unsere eigene Vernichtung?

– Einerseits Einfügung in das System, das Lebensmöglichkeiten erschließt, wie sie kaum zuvor gegeben waren; andererseits Kritik an diesem System, ja Versuchung, aus ihm auszusteigen, und zwar nicht nur aufgrund der Angst vor Selbstzerstörung, sondern auch aus dem inneren Ekel an der Leere, die das bloß Funktionale übrigläßt, an der Entfremdung, die es mit sich bringt, wenn der immer größere Freiheitsraum nur durch immer engmaschigere „Sachzwänge" garantiert wird.

– Einerseits tiefe Einsamkeit, die nach dichterer Kommunikation ruft; andererseits Mißtrauen gegenüber sich selbst, Dasein für andere, gar lebenslange Bindung an andere zu verkraften.

– Einerseits immer dichtere Reizschwemme; andererseits immer weniger Identitätserfahrung, Erfüllungserfahrung.

– Einerseits vitale Erkenntnis, daß Leben nur im Ganzen, Übergreifenden, Menschheitlichen gelingen kann; andererseits Sorge um die Selbsterfüllung, um die Wahrung und Verwirklichung des Ich im anonymen Es.

Auch wenn diese Spannungen nicht ausdrücklich gemacht werden, umreißen sie das Feld, in welchem sich Meinung und Verhalten junger Menschen heute artikulieren. Man kann von latenten „Dogmen" sprechen, die, wenngleich zum Teil in Spannung gegeneinander, einen Großteil der Argumentationen und Beurteilungen junger Menschen mittragen. Nicht auf diese Dogmen Rücksicht zu nehmen, sondern unabhängig von ihnen nur Sachfragen aufzuarbeiten, erschwert oft die Verständigung und führt zu einem Aneinandervorbeireden. Hierbei sollen nicht einfachhin diese Dogmen als falsch deklariert werden, sie sollen auch nicht als bewußte Überzeugung der meisten Jugendlichen ausgegeben werden, sondern Meinungstrends, innere Präferenzen aufzeigen, die faktisch in Diskussionen mit jungen Menschen und Artikulationen der Meinung junger Menschen untergründig wirksam sind. Daß es ganz andere Argumentationsstrukturen gibt, liegt auf der Hand; daß die um der Verdeutlichung willen im folgenden gebrauchte Zuspitzung verzerrend wirkt, muß im vorhinein in Rechnung gestellt werden.

Hintergründe des Selbst- und Weltverständnisses

Im folgenden nun einige der „Dogmen", anders gewendet: der Hintergründe, Vor-Urteile, die das Selbst- und Weltverständnis vieler junger Menschen prägen:

– Freiheit ist die Möglichkeit, ohne entweder von außen kommende Bindung oder auch von innen kommende, über den Augenblick hinausweisende Verbindlichkeit das zu sein, zu tun oder zu haben, was je jetzt von mir spontan als wünschenswert empfunden wird.

– Was sich ändert, hat mehr Recht als das, was bleibt.

– Lebensbedingungen, die ich mir nicht selber ausgesucht habe, sind nicht verbindlich, Vorgaben für mein Leben sind Eingriffe in meine Freiheit.

– Was sich in mir regt, bezeichnet einen Anspruch, den ich durchsetzen kann. Widerspruch gegen eine Empfindung oder ein unwillkürliches Wollen sind entfremdend, repressiv.

– Argumente, die nicht in Einklang stehen mit dem, was ich spontan und emotional verifizieren kann, erwecken Mißtrauen, stehen unter Ideologieverdacht.

– Freiheit kann nicht von außen geschützt werden; was sie stützen und sichern will (Institution), entfremdet sie.

– Dialog besteht nicht zuerst im Eingehen auf die Position des anderen, sondern in der Bereitschaft, ungeschützt das eigene Unbehagen zu artikulieren.

– (Im formalen Gegensatz hierzu, dennoch oft gleichzeitig:) Derjenige, der zum vorgegebenen eigenen „Lager" gehört, verdient Mißtrauensvorschuß, der „andere" Vertrauensvorschuß.

– Solidarität mit dem Fernsten hat Vorrang vor der Solidarität mit dem Nächsten.

– Wenn es zu Konflikten kommt, sind im vorhinein alle schuld, vor allem die im eigenen Lager. Schuld ist das einzige, was unter „Paritätsanspruch" steht.

– Die Glaubensdeutung, aber auch das Wertverständnis nähern sich einem neuen Fundamentalismus: Bergpredigt wird direkt zum politischen Programm, Freiheit ist, einfach machen können, was ich als gut fühle; Leben ist zunächst einfach einmal Überleben.

Primäre Aufgaben

Die Kraft der Unmittelbarkeit, das spontane Empfinden des Endes bloß funktionaler Rationalität, die „Sympathie" fürs Ganze sind positive Ansätze. Die Ohnmacht zur Vermittlung und Differenzierung birgt indessen erhebliche Gefahren in sich. Wo liegen die primären Aufgaben, um in dieser Situation die positiven Ansätze aufzugreifen und die zweifellos vorhandenen Defizite aufzuarbeiten?

1. Zunächst geht es vielleicht darum, eine fünffache *Annahme* einzuüben und im Einüben plausibel zu machen. Hierbei kann solche Annahme keineswegs auf dem Weg der „Indoktrination" geleistet werden, sondern im gemeinsamen Prozeß des Lernens, der übrigens auch für eine ältere Generation höchst bedeutsam ist, da in den Defiziten einer jüngeren Generation meist Defizite aufgehen, die radikaler, will sagen mehr an der Wurzel, also verborgener, aber nicht weniger folgenschwer bei einer vorhergehenden Generation grundgelegt sind.

– Es geht um die *Annahme je meiner selbst.* Annahmeverweigerung hinsichtlich der vorgegebenen Daseinsbedingungen kommt zumeist daher, daß das eigene Ich gar nicht erst adoptiert, gar nicht erst angenommen ist. Oft ist die Krise dessen, der sich nicht mag, überspielt durch die Forderung, den jeweiligen Wunsch sofort und bedingungslos erfüllt zu bekommen. Annahme des Ich gelingt aber nur, wo Annahme vom Du oder vom Wir erfahren wird.

– *Annahme der Endlichkeit* tut not. Daß ich nur so bin und nicht anders, daß ich jetzt, hier, unter diesen Bedingungen zu leben habe, macht mir zu schaffen und führt wechselweise zu Aggressionen gegen mich oder gegen die Umstände und Vorgaben. Daß Menschlichkeit nur dort gelingt, wo ich die Endlichkeit des andern annehme, wird an großen Beispielen deutlich. Jene, die die Endlichkeit anderer annehmen, bestehen, ihre Grenzen aushalten und verwandeln, haben auch ihre je eigene Endlichkeit, ihre je eigenen Grenzen angenommen. Dies kann einen Weg weisen.

– *Annahme der eigenen Unendlichkeit:* dies ist genauso schwer. Der Papst sprach in Deutschland vom für den Menschen konstitutiven „Recht auf Größe", das von vielen pervertiert werde in ein angebliches „Recht auf Schwäche". Vielleicht ist für junge Menschen noch typischer als ein „Recht auf Schwäche" ein „Recht auf Angst", das in Anspruch genommen wird. Daß Angst, Lebensangst wie Bindungsangst, kein blindes Widerfahrnis, kein Schicksal ist, daß Bindung ans je Größere allein Kräfte der Gestaltung freisetzt, Träume nicht bloße Träume bleiben läßt, dies läßt sich schrittweise erproben.

– *Annahme von Zeit* ist ein weiterer kritischer Punkt. Wo nicht mehr organische und personale, sondern technische Vorgänge in den Vordergrund drängen, da geistert das Ideal einer Beschleunigung, die im Grunde alles in einen einzigen Augenblick konzentriert. Für das, was innerlich Zeit braucht, besteht kein Sinn mehr; Vergangenheit wird ins Vergessen abgedrängt und als unwesentlich abgeschnitten, Zukunft wird als erdrückende Last negiert, gar nicht erst angenommen (Entscheidungsvertagung) – oder aber man will jetzt schon gleich alles und das Ganze haben. Miteinander Dinge tun, die Zeit brauchen und die zugleich Freude machen, weil sie wachsen, Zeit haben füreinander und sich in die Treue und Verläßlichkeit dieses Zeithabens einpendeln, dies könnten hilfreiche Schritte sein.

– *Annahme von Kontexten, von Zusammenhängen* bedarf ebenso der Einübung. Da wir meist auf je nur eine Funktion „gedrillt" sind, die in ein Ganzes eingefügt ist, das nicht in der Sicht und Verantwortung dieser unserer Funktion liegt, fällt es oftmals schwer, gegenseitige Abhängigkeiten, relativierende Kontexte, vielschichtige Zusammenhänge wahrzunehmen und ernstzunehmen.

Ästhetisches, naturales, geschichtliches und personales Aufbrechen der Eindimensionalitäten ist ganz entscheidend, um auch komplexe Sachverhalte des Lebens und der Gesellschaft gemäßer zu beurteilen, eben: einen gefährlichen Fundamentalismus zu überwinden und gerade auch die Wechselwirkung von Freiheit und Institution in den Blick zu bekommen.

2. Ein zweites Feld wäre eine Art *neuer Tugendlehre*, die bei geübten und geschätzten Tugenden ansetzt, aber vergessene und verdrängte wiederum schmackhaft macht und erprobt.

– *Akzeptierte Tugenden:* Ehrlichkeit, Mut zum unbequemen Wort, Fairneß gegenüber dem „anderen", Unbefangenheit, Großherzigkeit, auch: Mitleid. Die Tugenden, die sich positiv aufs Aktuelle und Punktuelle beziehen, sind also durchaus im Blickfeld, sie haben sich gegenüber einer Epoche, die sehr stark von Institutionen, Traditionen, vorgegebenen Formen geprägt war, erfrischend durchgesetzt. Man könnte sagen: die mehr linearen und flächigen, mehrdimensionalen und negativen Tugenden drohen dabei eher verlorenzugehen.

– Ein Ansatz, um ein Defizit aufzuwiegen, wären *die vier Kardinaltugenden:* Prudentia (Klugheit, eigentlich besser: Voraussicht auf das, was kommt, um dem in der Gegenwart besonnen gerecht zu werden); Modestia (Mäßigung, Sinn für das

Maß, das nur der nehmen kann, der über sich selbst hinausschaut und seinen Ort im Ganzen bestimmt und annimmt); Justitia (Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt, die unterschiedliche Ansprüche gegeneinander abwägt und ihnen entspricht); Fortitudo (Starkmut, der Widriges annimmt, durchträgt, aushält). Positive Ansätze auf diese Tugenden hin wachsen dort, wo ein innerer Kontakt mit anderem Menschentum, gerade in den Völkern und Kulturen der Dritten Welt, sich entwickelt, aber auch in der Suche nach Alternativen zu gängigen Lebensweisen der Konsumgesellschaft. Hier allerdings tut die sehende, das Ganze abwägende und mitverantwortende und nicht nur emotional aufgeladene, bloß aktuelle Kontrapunkte setzende Alternative not.

3. Von hohem Rang ist die Bedeutung dessen, was man die *„mittlere Ebene"* nennen könnte. Sinn fürs ganz Weite und ganz Große, Sinn fürs ganz Unmittelbare, für mich selbst oder die kleine Gruppe – und keine Verbindung zwischen beidem, dies ist eine der Nöte im Selbst- und Weltverhältnis junger Menschen. Die bloße Koalition kleiner Gruppen ist nahe beim Verschlungenwerden von einer unübersehbaren Riesenbewegung. Verantwortung für gefügte Räume, in denen der einzelne und das Ganze kommunizieren: das ist kirchlich wie gesellschaftlich von hohem Belang. Wo Institution noch als Lebensraum erfahren wird und doch über das bloße Erleben hinauswächst, in seiner Bedeutung für das Erlebbare aber noch plausibel zu machen ist, da kann der Sinn für planvolles Engagement und für die Notwendigkeit von Struktur, Ordnung, Institution als Lebens- und Schutzraum der Freiheit geweckt werden.

4. Ein tiefstes, was gerade die fundamentale Krise, jene der Freiheit angeht, ist die Neuerweckung des Sinnes für *Berufung und Ruf*. Dies ist nicht nur und nicht einmal zuerst (wenn freilich durchaus auch) im Blick auf unmittelbar geistliche Berufe gesagt. Mich nicht nur nach der Zufälligkeit meiner Abiturnote oder des Angebots offener Stellen ausrichten, dennoch aber auch nicht an den Verhältnissen vorbeileben; nicht aus dem Katalog mein Glück in Beruf, persönlicher Lebensgestaltung, Ehe einkaufen können: dies muß gelernt und bestanden werden.

Die einzige, aber zugleich einzig wahrhaft menschliche Lösung ist: Es gibt einen, der sich für mich interessiert, der mich mag, der mir etwas zutraut, der etwas von mir will, einen, der mich ruft. Nur wo Ruf erfahren wird, ist eigentlich Freiheit; denn menschlich gibt es Freiheit nur als Vollmacht zur Antwort. In einem vom Ruf her erschlossenen Konzept von Freiheit könnte der zentrale Punkt für das Ja der jungen Generation zu sich, zu ihrer Zukunft und zu unserer Welt begründet sein.

Karl-Heinz Weger SJ

Ursprung und Funktion der Religionen

Seit einiger Zeit läßt sich eine Zunahme von Publikationen konstatieren, die sich, meist unter dem Aspekt der Religionssoziologie und der Religionspsychologie, mit dem Entstehen von Religionen wie deren Funktion innerhalb der menschlichen Gesellschaften, oder einfacher gesagt, mit dem: Warum überhaupt entstehen Religionen? und: Wie entstehen sie? beschäftigen[1]. Auffallend an diesen Veröffentlichungen ist nicht die Themenstellung an sich, sondern eher die Art der Auseinandersetzung mit diesem Thema, die sich mit der Voraussetzung und Legitimation von Religion, nämlich der Frage der Existenz Gottes, überhaupt nicht befaßt, diese Frage überhaupt nicht beantworten will.

Wenn also im folgenden Überlegungen über Ursprung und Funktion von Religionen vorgelegt werden sollen, dann sind einige klärende Vorbemerkungen angebracht. Die Fragen nach Ursprung und Funktion, nach dem Warum von Religionen und dem Wie ihres Entstehens sind natürlich zwei unterschiedliche Fragen, die jedoch der Einfachheit halber, wo nicht anders bemerkt, als eine einzige und zusammengehörige Frage behandelt werden sollen. Zweitens muß ausdrücklich erwähnt werden, daß diese Überlegungen darstellenden Charakter haben. Es ist dementsprechend nicht die Intention dieser Ausführungen, etwa einen offenen oder latenten Atheismus oder Agnostizismus zu widerlegen. Im Gegensatz allerdings zu manchem Theologen, der sich dreimal entschuldigt, bevor er etwas gegen eine atheistische Argumentation zu sagen wagt, sehe ich nicht ein, warum eine zeitgemäße und tolerante Apologetik nicht sinnvoll, ja notwendig sein sollte, und warum eine Verteidigung des Glaubens geradezu wie ein Schimpfwort auf den Apologeten zurückfällt. Falls demnach, wenngleich nicht primäre Absicht, doch gelegentlich eine kritische Frage zu dieser oder jener Argumentation des Unglaubens gestellt wird, dann bedarf dies keiner Entschuldigung. Die dritte Vorbemerkung will von vornherein eingestehen, daß es eine einzige, von allen akzeptierte Definition von Religion nicht gibt und aus diesem Grund eine solche auch erst gar nicht versucht werden soll. Als Religion wird hier das bezeichnet, was der Normalbürger darunter versteht: eine Ansammlung von Glaubenssätzen, bestimmten Riten und Praktiken wie nicht zuletzt von institutionialisierten Handlungsnormen.

Anthropologische Voraussetzungen der Religionsbildung

Steht man vor der Frage, warum es beim Menschen und nur bei ihm zur Religionsbildung kommt, dann muß man fast unwillkürlich an die altbekannten anthropologischen Erkenntnisse denken, vor allem an den „Instinktverlust" des Menschen, die daraus sich ergebende „Weltoffenheit" und die daraus resultierende Notwendigkeit, daß dem Menschen – von „Instinktresten" abgesehen – die konkrete Weise richtigen Sich-Verhaltens in der Welt nicht vorgegeben ist, sondern erlernt werden muß. Kultur tritt, etwas überspitzt, aber keineswegs falsch formuliert, an die Stelle von Natur. Interessant in diesem Zusammenhang ist nun aber die Frage: Was bringt der Mensch gleichsam von Haus aus mit, um Kulturen zu schaffen und damit gesellschaftliche Wirklichkeit erst werden zu lassen? Die Begriffe „Instinktverlust" oder „Weltoffenheit" geben darauf ja noch keine Antwort.

Was der Mensch in diesem Sinn „mitbringt", was also nicht angelernt ist, sind bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten und gleichzeitig bestimmte, mit Habermas läßt sich sagen: erkenntnisleitende Interessen. Zu Recht haben Jürgen Habermas, aber auch schon vor ihm etwa Erich Rothacker, darauf verwiesen, daß ohne eine vorgegebene Unterscheidungsmöglichkeit zwischen wichtig und unwichtig, zwischen bedeutsam oder belanglos, zwischen wertvoll und wertlos der Mensch nach dem Denkmuster der Gehlenschen Reizüberflutung in seiner Welt gar nicht zurechtkommen könnte; ja Arnold Gehlen selbst muß eingestehen, daß es im Menschen eine unbestimmte Ahnung dessen, worauf es im Leben ankommt, geben müsse. Ähnlich übrigens eine Argumentationsweise von Leszek Kolakowski, der in seinem Buch „Die Gegenwärtigkeit des Mythos" darauf verweist, daß ohne ein Vorwissen des Menschen um seine Würde menschenunwürdige Zustände gar nicht erkannt werden könnten.

Welche „Interessen" bringt der Mensch dann aber mit? Zunächst und als erstes wohl das Interesse, seinem Leben einen *Sinn* zu verleihen oder diesen zu finden. Freilich taucht hier eine Bestimmungsschwierigkeit auf; denn was Sinn ist, läßt sich nicht so ohne weiteres (und mit der Hoffnung, die Zustimmung anderer zu finden) erklären. Sinn und Wert hängen zusammen, so daß sich Sinn als oberster Lebenswert beschreiben ließe, und zwar als ein Lebenswert, der nicht in einer endlosen Verweisungskette selbst wiederum auf seinen eigenen Sinn hinterfragt werden könnte. Sinn wäre demnach jener nicht mehr auf ein Sinnverleihendes hinterfragbare Wert, von dem her das menschliche Leben und das menschliche Verhalten geordnet werden, von dem her dem menschlichen Sich-Verhalten ein Maßstab gegeben ist, an dem alles gemessen werden sollte und wohl auch wird. Wenn sich im menschlichen Dasein ein solcher Sinn innerweltlich nicht findet oder finden läßt, wäre hier schon ein Hinweis auf die Suche nach einer transzendenten Wirklichkeit namens Gott (oder Götter) angebracht und verständlich.

Ein weiteres Interesse des Menschen ist das *Glücksverlangen.* Jeder Mensch möchte glücklich sein, und er möchte dieses Glücklichsein möglichst oft und lange erfahren, wenngleich er aus Erfahrung weiß oder sehr schnell lernt, daß das wirkliche Glücklichsein nicht festzuhalten ist, sondern immer wieder von den Erfahrungen der Angst, des Leids, der Unzufriedenheit mit sich und der Welt durchbrochen wird. Freilich, gegen Stimmungen anzugehen ist schwer. Es ist ja auch eine Erkenntnis neuzeitlicher Psychologie, daß sich etwa ein Neurotiker fast zu nichts mehr aufraffen kann, daß der Wille zu schöpferischer Aktivität und realitätsentsprechender Daseinsbewältigung gebrochen ist, und daß dann meist das Glück als unmittelbare Lusterfahrung herbeigezwungen werden soll. Wenn ich dies – neben vielem, was zum Thema Glück eigentlich gesagt werden müßte – anführe, dann nur in der Absicht des Hinweises, daß sich Glücklichsein nicht dort einstellt, wo sich der Mensch zweckorientiert handelnd einsetzt (für Geld, Ehre, Geltung usw.). Glücklichsein stellt sich eher wie „nebenbei" ein, dann nämlich, wenn man sich einer als sinnvoll erkannten Aufgabe aktiv, und nicht nach dem erhofften Glück schielend, hingibt. Erst dann kommt, so lehrt die Erfahrung jedenfalls, noch am ehesten das Gefühl des Glücklich- und Zufriedenseins. Weiß man nun aber, daß es einerseits dauerndes Glück für den Menschen in dieser Welt nicht gibt, umgekehrt jedoch das Verlangen danach immer gegeben ist, dann ist auch aus dieser Sicht das Suchen nach einer „anderen Welt" dauerhaften Glücks verständlich, wobei eben diese andere Welt nicht die unsere, nur geänderte Welt meinen kann.

Als drittes mit dem Menschsein gegebenes Interesse sei noch der *Partizipations-* oder *Identifikationswille* des Menschen mit etwas Höherem, als er selber ist, genannt. Warum eigentlich haben gerade Zeitschriftchen, die meist erfundene Geschichten aus Königshäusern oder aus der Jet-set-Society anbieten, ihre nicht unbeträchtliche Leserschaft? Warum die teilweise schon an Hysterie grenzende Massenbegeisterung etwa für Fußball? Es geht hier sicher nicht nur um Neugierde oder um Abwechslung und Ablenkung aus der Routine des Alltagslebens. Hier findet vielmehr eine Art Identifizierung statt: Eine Frau möchte, wenn auch nur in der Vorstellung, die Königin eines Landes sein, der Mann der vielbewunderte Fußballstar. So harmlos dies klingen mag und ist, so steckt doch mehr dahinter. Der Mensch weiß und erfährt, daß er in der Milliardenbevölkerung dieser Welt in Gegenwart und Geschichte eigentlich ein „Nichts" ist. Er spürt sehr deutlich seine Ohnmacht, Hilflosigkeit, Vergänglichkeit, seine „Nichtigkeit"; und er weiß natürlich auch um die Unabänderlichkeit von Sterben und Tod. Muß man sich dann wundern, wenn er das nicht einfach hinzunehmen bereit ist, wenn er mehr sein möchte, als er tatsächlich ist? Da aber die ihn umgebende Welt den gleichen Hinfälligkeiten unterliegt, kommt ihm sicher auch von daher der Gedanke einer weltjenseitigen Wirklichkeit, an der zu partizipieren oder mit der sich zu identifizieren einer seiner innersten Sehnsüchte entgegenkommt.

Nun aber noch eine entscheidende Schlußbemerkung zu diesen bisherigen Überlegungen. Man kann das Sinn-, Glücks- und Identifikationsverlangen eine geistige Dynamik des Menschen nennen. Diese Dynamik ist jedoch zunächst nur (und in theoretischer Abstraktion) eine formale Dynamik des Menschen. Das heißt: diese Strebungen sind zwar bei allen Menschen vorhanden, aber die materielle, die inhaltliche Ausfüllung dieser Strebungen kann sehr verschieden sein und ist es de facto auch. Daß jeder Mensch glücklich werden will, ist eine nicht einmal von Sigmund Freud bestrittene Tatsache. Tatsache ist ebenso, daß der Mensch einen Sinn seines Lebens, wenn möglich über den Tod hinaus, sucht. Und auch der Identifikationswille scheint unbestreitbar. Nur: Was ein Mensch in einer betimmten Gesellschaft und zu einer bestimmten Zeit unter Sinn und unter Glück konkret versteht oder mit wem und was er sich identifiziert, dies hängt von sehr konkreten Umständen ab, und dementsprechend werden auch Religionen sehr unterschiedliche Gesichter haben. Kurz gesagt: Da es die rein formale Dynamik menschlicher Geistigkeit allein nicht gibt, sondern diese konkretisiert, vergegenständlicht werden muß, gibt es die Verschiedenheit von Religionen, Weltanschauungen und Ideologien, in denen freilich die genannten formalen Strebungen enthalten sind und ihren Ausdruck finden.

Zusammenfassend läßt sich nun schon eine vorläufige Antwort auf die Frage: Warum überhaupt Religion? erkennen. Der Mensch sucht einen nicht mehr hinterfragbaren Letztwert seines Lebens, der ihm sein Leben lebenswert erscheinen läßt, findet diesen aber nicht in seiner Welt; er sucht dauerhaftes Glück, was ihm in dieser Welt versagt bleibt; und schließlich will er sich mit einem Höheren als er selbst identifizieren oder daran partizipieren, und sieht doch um sich nur die gleiche Hinfälligkeit, die er selbst ist. Das alles motiviert ihn, Ausschau zu halten nach einer transzendenten Wirklichkeit, nach einem Wesen oder nach Wesenheiten, die nicht den Bedingungen unterlegen sind, denen er selbst unterworfen bleibt.

Die unausweichlichen Erfahrungen

Der nun folgende zweite Teil dieser Überlegungen könnte terminologisch ebenfalls unter der Überschrift „Interessen" laufen. Ich ziehe es trotzdem vor, von unausweichlichen Erfahrungen eines Menschenlebens zu sprechen. Diese Erfahrungen lassen sich grob in drei Kategorien einteilen, nämlich erstens in negative Erfahrungen, wie vor allem die Erfahrung von Angst und Leid, Enttäuschung und Einsamkeit, Endlichkeit, Ohnmacht und nicht zuletzt Erfahrung des Bösen in der Welt. Zweitens macht der Mensch aber auch positive Erfahrungen, gleichsam die Kehrseite der erstgenannten Erfahrungen, wie die Erfahrungen von Freude, Glück, Geborgenheit oder Sich-angenommen-Wissen. Die dritte Kategorie von Erfahrungen könnte man die Absolutheitserfahrungen nennen; damit ist zumin-

dest der unbedingte Anspruch von Wahrheit und Verantwortung gemeint. Wenn Cicero schreibt: „Kein Volk ist so roh und so wild, daß es nicht den Glauben an ein göttliches Wesen hätte, wenn es auch dessen Natur nicht kennt" (De leg. I, 24), so liegen solchen oder ähnlichen Feststellungen vielleicht in erster Linie die genannten Erfahrungen zugrunde, was zu zeigen sein wird.

Es ist nicht überraschend, wenn sich gerade die atheistische Religionskritik – und weitgehend auch der Agnostizismus – dem Problem des Entstehens und Vorhandenseins von Religionen in besonderer Weise widmen muß. Denn warum, so der Atheist (und man möchte ergänzen: um Himmels willen!), kommt denn die Menschheit immer wieder auf die Idee einer Existenz Gottes (oder von Göttern), wenn doch ex supposito ein solches Wesen gar nicht existiert? Es gehört zu den Hauptproblemen des Atheismus und auch weitgehend des Agnostizismus, auf diese Frage eine plausible Antwort zu finden, und tatsächlich ist die neuzeitliche Religionskritik ja auch nichts anderes als der immer neue Versuch, Entstehen und Vorhandensein von Religionen als einen zwar verständlichen und naheliegenden, dennoch aber erklärbaren Irrtum zu diagnostizieren. Auch wenn den verschiedenen und unterschiedlichen Atheismen hier nicht nachgegangen werden kann, so werden noch drei Punkte des „religiösen Irrtums" genannt: die Angst des Menschen, die Legitimation gesellschaftlich-repressiver Verhältnisse und die Aufgabe menschlicher Selbstverwirklichung.

Wenn der Atheismus auch der Meinung ist, daß die genannten drei Punkte geradezu die Abschaffung von Religion fordern, so strebt die Übernahme dieser Gedanken hier ein doppeltes Ziel an: einmal das Zugeständnis, daß der Atheismus in diesen Punkten tatsächliche und unbestreitbare Motive der Religionsgenese nennt; dann aber soll hinter die atheistische Deutung dieser Motive zumindest ein Fragezeichen gesetzt werden.

Das erstgenannte Argument – die *Angst* des Menschen – ist durchaus ernst zu nehmen. Denn der Mensch hat wirklich Angst und sucht Schutz, Sicherheit und Trost, diesen vor allem angesichts des Leids in der Welt. „Max Weber hat von einer ‚Theodizee des Leidens' gesprochen und damit die Kraft der Religion gemeint, dem Leiden Sinn zu geben und es damit aus einer Quelle der Revolte in ein Erlösungswerkzeug umzuwandeln."[2] Weber mag hier eine richtige oder auch falsche Deutung der Aufgabe von Religion gesehen haben. Lassen wir es dahingestellt. Die Angst ist in Verbindung mit dem Lebenserhaltungswillen des Menschen zu sehen. Unter vielen möglichen Aussagen zu diesem Thema sei hier nur der englische Agnostiker Bertrand Russell zitiert, der auf die Frage, was die Menschen jahrhundertelang zum Glauben an Religion gebracht habe, antwortet:

„Ich glaube, hauptsächlich die Angst. Der Mensch fühlt sich ziemlich ohnmächtig. Es gibt drei Dinge, die dem Menschen Angst machen. Zum einen, was die Natur ihm antun kann. Sie kann ihn durch einen Blitz erschlagen oder in einem Erdbeben vrschlucken. Zum anderen, was andere Menschen ihm antun könnten – sie können ihn in einem Krieg töten. Und drittens, was sehr viel mit Religion zu tun hat, er hat Angst vor dem, wozu seine eigenen Leidenschaften ihn verleiten könnten – Dinge, von

denen er in einem ruhigen Augenblick weiß, daß er sie bereuen würde. Aus diesem Grund haben die meisten Menschen sehr viel Angst in ihrem Leben, und die Religion hilft ihnen dazu, von diesen Ängsten nicht so sehr geplagt zu werden."[3]

Hier ist deutlich der Religion und damit auch ihrem Entstehen eine Funktion für die Menschheit zugeschrieben: Durch Religion soll der Mensch weniger Angst haben. Interpretiert man jedoch die Angst des Menschen als Erfahrung seiner Ohnmacht und Endlichkeit; fragt man weiter – was Russell nicht tut oder nicht tun will –, in transzendentaler Methode nach der Bedingung der Möglichkeit von Angst überhaupt und nach dem Wissen um Angst, dann gibt es keinen Grund, die Angst des Menschen nicht als eines unter anderen Motiven für das Entstehen von Religionen anzuerkennen. Nur ist es alles andere als einleuchtend, wie und warum sich aus dieser Angst des Menschen die Nicht-Existenz Gottes oder dessen Nicht-Erkennbarkeit folgern lassen muß. Es darf ja auch nicht übersehen werden, daß die Atheisten dort, wo es ihnen paßt, moralische Qualifikationen einführen. Ist es wirklich „ehrenrührig" für den Menschen und den Glaubenden, wenn Angst als ein Motiv unter anderen für das Entstehen von Religion anerkannt wird? Und wo steht geschrieben, daß es tapferer oder „mannhafter" sei (man denke vor allem an S. Freud), eine ohnehin vorhandene und bleibende Angst des Menschen als illusionsbildend zu beurteilen, anstatt sie einzugestehen und nach ihrem Ermöglichungsgrund zu fragen?

Als weiteres Motiv für Religionsbildung wird dann die *Legitimierung repressiver Herrschaftsverhältnisse* genannt. Nochmals der schon zitierte Berger: „Auch das Phänomen Religion als solches kann in seinen spezifischen Funktionen gesellschaftlich lokalisiert werden, je nachdem, ob und wie es die weltliche Obrigkeit legitimiert oder Aufbegehren in der Gesellschaft beschwichtigt."[4] Dieses Argument ist vom Marxismus-Leninismus her hinreichend bekannt. Nun wäre es nachgerade kindisch, bestreiten zu wollen, daß absolutistische Herrscher oder auch (Früh-)Kapitalisten bestehende Verhältnisse von Unrecht, Unterdrückung oder Ausbeutung unter Berufung auf den Willen Gottes und die von Gott gewollte „Ordnung" legitimierten – nicht notwendig als *bewußte* Täuschung des Volkes.

Allerdings greift diese Funktionseinschätzung von Religion wiederum zu kurz. Es geht ja nicht nur um die Rechtfertigung gesellschaftlicher Verhältnisse von seiten der Obrigkeit. Auch der einzelne Mensch selbst will sein konkretes Verhalten nicht in einer beliebigen, jederzeit revidierbaren bloßen Meinung verankert wissen. Der Mensch möchte vielmehr die Geltung seines für richtig erachteten Verhaltens als nicht relativierbar wissen, und damit als absolut, für immer und alle Menschen gültig. Die Frage muß erlaubt sein, warum es dieses Verlangen nach absoluter Geltung einer bestimmten Verhaltensnorm überhaupt – unter bestimmten Bedingungen natürlich – gibt und wem gegenüber sie begründbar ist. So unterschiedlich konkrete und meist institutionalisierte Verhaltensnormen innerhalb verschiedener Gesellschaften auch sein mögen: es wird gerade von

Soziologen etwas schnell übersehen, daß sie sich Werten verdanken, die allemal als absolut verpflichtend gelten, worin sich nichts anderes manifestiert als eine erfahrene Absolutheitsforderung, die über den Menschen verfügt und nicht umgekehrt.

Der dritte Punkt, nämlich die Erfahrung von *Absolutheitsforderungen* an den Menschen, klang eben schon an. Deshalb nur noch dies: Der Mensch will nicht irgendeine Wahrheit wissen, sondern er will Wahrheit, die gilt, und diese Forderung läßt sich nicht abschütteln. Natürlich gibt es vorläufige und revidierbare Wahrheiten, aber in entscheidenden Fragen sind diese nicht das, was der Mensch will und sucht. Auch hier muß wiederum gefragt werden (wenn man sich solche Fragen nicht von vornherein verbietet), warum es diese Forderung nach Wahrheit – und Wahrhaftigkeit – gibt, warum Wahrheit selbst als geleugnete noch einmal da ist, und zumindest in diesem Sinn das Wahrheitsverlangen als Forderung nicht relativierbar ist. Über dieses Thema könnte, müßte noch mehr gesagt werden.

Deutlicher wird die Absolutheitsforderung an den Menschen noch durch die Verantwortung der Freiheit. Jeder weiß, daß er nicht „beliebig" handeln kann, weil ein solches Verhalten sehr schnell zu unmenschlichen Verhältnissen führt; denn dann kann ja der jeweils Mächtigere tun und lassen, was er gerade will. Der Mensch weiß, daß er für die Entscheidungen seiner Freiheit einstehen muß (vorausgesetzt, es handelt sich wirklich um eine Entscheidung in Freiheit) und daß er dafür verantwortlich ist. Verantwortlich jedoch vor wem? Wäre der Mensch nichts anderes als ein blinder Zufallstreffer der Evolution, warum sollte er sich dann anderen Menschen gegenüber verantwortlich wissen?

Aus solchen oder ähnlichen Überlegungen zeigt sich, wie Absolutheitsforderungen Grund des Entstehens und Vorhandenseins von Religionen sind. Denn wenn es eine absolute Verantwortung gibt und diese dennoch nicht der Mitwelt allein gegenüber begründet werden kann, dann legt sich der Glaube an eine absolute Wirklichkeit, die nicht von dieser Welt ist, sehr nahe.

Diesen zweiten Abschnitt zusammenfassend, läßt sich sagen: Es gibt auf jeden Fall Gründe, die den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit plausibel machen. Daß der Atheist diese Gründe anders deutet als der Glaubende, ist selbstverständlich. Der Glaubende aber ist davon überzeugt, daß es die genannten Erfahrungen nicht nur gibt, sondern daß sie ohne die Existenz Gottes gar nicht erklärbar bzw. verstehbar wären.

Die subjektivistische Deutung des Weltgeschehens

Günter Dux hat in seinem Buch „Die Logik der Weltbilder"[5] sicher recht, wenn er darauf verweist, was ja nicht unbedingt eine Neuentdeckung darstellt, daß das

primitive Denken „subjektivisch" denkt. Konkret und in anderer Formulierung: Der Mensch, der noch nicht mit den Forschungsergebnissen neuzeitlicher Wissenschaften gesegnet ist, sieht in Analogie zum eigenen Tun im ganzen Weltgeschehen, und dort vor allem in außergewöhnlichen Ereignissen, einen „dahinter stehenden" Geist und damit eine Absicht. Dieser Geist ist dann meist, wenn nicht sogar immer, eine nicht innerweltliche Wirklichkeit. Hier ist ein Grund des Entstehens von Religion(en) genannt, der sich heute nicht mehr ohne weiteres vertreten läßt. Auch Hans Albert meint ja, daß sich der Glaube an Gott nicht mit jedem Weltbild und vor allem nicht mit dem durch die neuzeitlichen Wissenschaften geprägten Weltbild vereinbaren läßt[6]. Was ist dazu zu sagen?

Da es sich um eine neuzeitliche Erkenntnis handelt, scheint mir zunächst einmal wenig damit gedient, wenn man sich an die traditionelle Glaubensüberzeugung eines direkten Eingriffs Gottes in die Welt und die menschlichen Erlebnisse klammert. Damit sei nicht bestritten, daß es von Gott gewollte Fügungen im Leben der Menschen gibt und daß ein Betroffener zu Recht überzeugt sein darf, daß es sich wirklich um eine solche göttliche Fügung handelt. Jedoch ist eine solche Überzeugung, wie stark sie auch sein mag, nur eine subjektive Überzeugung, die sich einem anderen nicht vermitteln und damit objektiv nicht belegen läßt. Es bedarf infolgedessen eines Umdenkens im Vergleich zu früher. Dieser Prozeß ist zur Zeit in der wissenschaftlichen Theologie noch voll im Gang, gehört aber keineswegs schon zum normalen Glaubenswissen der großen Mehrheit der Glaubenden.

Tatsache ist, daß wir heute durch den Fortschritt vor allem der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, der die Welt „entzaubert" hat, so gut wie nichts mehr von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes in unsere Welt erkennen. Früher – und daran zu erinnern ist für das religiöse Bewußtsein der Gegenwart von Bedeutung – konnte man meinen, Gott auf Schritt und Tritt zu „begegnen". Man wußte, wo er wohnte, dort über den Sternen, und man konnte förmlich sehen, wo seine allmächtige Hand wirkte, nämlich überall da, wo der Mensch am Ende seines Wissens und seiner Weisheit war. Und das war man schnell. Man brauchte Gott. Man brauchte einen Gott, der die Sterne am Firmament hält und es zur rechten Zeit regnen läßt. Man brauchte einen Gott, der die menschliche Seele erschafft und die Geschicke der Welt lenkt, im Glück wie im Unglück. Gott war Grundstein wie auch Schlußstein, ohne den sich das Wunder der Schöpfung weder erklären noch zusammenhalten ließ.

Die nüchterne Entschleierung der Natur machte es jedoch bald schwer, an göttliche Vorsehung zu glauben. Aus dem Sechstagewerk Gottes wurde das Sechstagewerk des Menschen. Das vertrauend-zuversichtliche Wissen, in Gottes Hand geborgen zu sein, wurde vom Eindruck verdrängt, einer wunderlosen Natur ausgeliefert zu sein. Wir fühlen uns und unsere Welt in ein unüberschaubares Netz von Naturgesetzen und Naturnotwendigkeiten eingefangen und erwarten selbst

nicht mehr so recht, daß Gott zu unseren Gunsten in den notwendig erscheinenden Ablauf dieser Gesetze direkt eingreift. Im gewöhnlichen und grauen Alltag des Lebens hat sich auch der Christ weitgehend damit abgefunden – und er fährt eigentlich besser damit –, ohne den Glauben an ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Welt zurechtzukommen; er hat es gelernt, um das bekannte Wort Bonhoeffers zu zitieren, „in allen wichtigen Fragen des Lebens mit sich selbst fertig zu werden, ohne Zuhilfenahme der Arbeitshypothese Gott"[7]. Wie also sollen wir glauben in einer total desillusionierten Welt?

Sollte der Glaube an Gott wirklich nur ein Relikt primitiven, subjektivistischen Denkens sein, es wäre um diesen Glauben an Gott und um Religion schlecht bestellt, da es sich dann, was Motiv und Grund des Entstehens von Religion angeht, um ein heute nicht mehr annehmbares Denkmuster eines „Primitivismus" handeln würde; Religion hätte somit – zumindest unter dieser Rücksicht – keinen Grund ihres Vorhandenseins mehr und müßte konsequenterweise aufgegeben werden.

Der schon genannte G. Dux macht denn auch kein Hehl aus seiner Auffassung, wenn er unter der Überschrift „Das Ende der Religion" meint: „Die Frage nach dem Ende der Religion hat eine erkenntnistheoretische Dimension. Und die besteht zuvörderst in der historischen Diskrepanz zwischen dem, was gestern gutgläubig angenommen werden konnte, und was heute denkbar ist. Ich sehe nicht, daß die Frage, unter welchen Bedingungen Religion länger noch gedacht werden kann, in einer Weise reflektiert wird, die dem Erkenntnisstand unserer Zeit gerecht wird."[8]

Die damit aufgeworfene Frage hat es nun aber auch mit dem atheistischen Vorwurf zu tun, Gott stehe der menschlichen Freiheit und damit der Selbstverwirklichung des Menschen entgegen: „Eine Welt, die auf der Folie des subjektivistischen Schemas aufgebaut wird und in der folgeweise die subjektivistische Deutung als interpretatives Paradigma fungiert, ist eine durch und durch sinnhafte Welt. Das will sagen, es geht strukturell in ihr zu wie in der Sozialwelt unter Menschen. Was immer an Ereignissen geschieht, sobald sie bedeutsam werden, werden sie als absichtsvoll interpretiert."[9]

In der sinnhaften Deutung allen Weltgeschehens sieht der Mensch keinen Widerspruch zu seiner eigenen Freiheit. Er muß sich, so schwer dies subjektiv und in einzelnen Fällen auch sein mag, nur der im objektiven Geschehen geglaubten, sinnvollen Absicht transzendenter Wirklichkeit(en) unterwerfen und sich entsprechend verhalten. Anders heute. Nicht nur daß wir von Gottes Wirken, wie schon erwähnt, nichts mehr zu spüren vermögen oder doch dieses Wirken in der Welt „objektiv" nicht nachweisen können, wir sind (was allerdings nicht generalisiert werden sollte) als die Nachgeborenen der Aufklärung leicht der Meinung, menschliche und göttliche Freiheit (oder sollte man besser sagen: göttliche Vorsehung?) seien schwer miteinander versöhnbare Gegebenheiten.

Nun hat auch schon die „alte" Theologie sehr deutlich zwischen göttlicher Kausal- und Formalursache zu unterscheiden gewußt. Da hier keine philosophisch-theologische Spezialterminologie abgehandelt werden soll, sei C. S. Lewis zitiert, der in seinem Buch „Gott auf der Anklagebank" unter dem Kapitel „Naturgesetz oder Gottes Wille?" schreibt:

„So führt uns das kleinste Ereignis auf ein Mysterium zurück, das außerhalb der Naturwissenschaften liegt, sobald wir uns mit der Tatsache befassen, daß es geschieht (anstatt uns auf das Programm zu konzentrieren, dem es entsprechen muß, falls es sich dazu bewegen läßt, zu geschehen). Es ist doch wirklich eine naheliegende Annahme, daß hinter diesem Mysterium irgendein mächtiger Wille, etwas Lebendiges, am Werk ist. Wenn das so ist, dann ist es müßig, von einem Widerspruch zwischen seinem Wirken und den Naturgesetzen zu sprechen. Sein Wirken allein ist es, das den Gesetzen die Ereignisse zuführt, auf die sie sich anwenden lassen. Die Gesetze sind ein leerer Rahmen; er ist es, der diesen Rahmen füllt – nicht hie und da einmal in besonderen Augenblicken der Vorsehung, sondern Augenblick für Augenblick."[10]

Unter Naturwissenschaftlern ist heute weitgehend anerkannt, daß Naturgesetze nur das Wenn-Dann-Verhältnis feststellen können und daß die Naturwissenschaften über bloße Tatsachen und die Beschreibung ihrer Funktionszusammenhänge hinaus, solange sie im Rahmen ihres Fachbereichs bleiben, keine Aussage treffen dürfen und auch nicht wollen. Die Frage nach dem Warum und dem Sinn von Naturgesetzen ist nicht Sache der Naturwissenschaften selbst, was natürlich auch für das Evolutionsgeschehen im ganzen gilt. Geht man nun aber von jenem der Theologie schon vertrauten Gedanken aus, daß Gott die Weltdinge zu ihrem Wirken erst ermächtigt (noch präziser formuliert: den Seinszuwachs, durch Kausalwirkung hervorgerufen, ermöglicht), dann hat das „subjektivistische" Denken nach wie vor, wenn auch in modifizierter Weise, Gültigkeit: Gott wirkt in der Welt. Das Weltgeschehen ist nicht einfachhin zufällig und blind, sondern „hinter" diesem stehen Geist, Absicht, Wille, steht Gott. Im primitiven Denken spiegelt sich wohl eine Ahnung davon wider, und es wäre wahrscheinlich richtiger, dieses Denken aufgrund heutiger Erkenntnisse umzuinterpretieren, als es für gänzlich überholt zu betrachten, wenngleich man eine solche Uminterpretation nicht befehlen kann.

Ein Grund für das Vorhandensein von Religion ist demnach die auch durch naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse nicht überholte Überzeugung, daß das Weltgeschehen ohne die Existenz eines weltjenseitigen Subjekts nicht erklärbar wäre. Ähnliches gilt auch für die menschliche Freiheit. Die aus der menschlichen Freiheitsentscheidung geschehene Tat und das Wirken, der Wille, die Vorsehung Gottes widersprechen einander dann nicht, wenn man sich den unsinnigen Gedanken einer „Prozentaufteilung" zwischen Gottes und des Menschen Wirken aus dem Kopf schlägt. Im Gegensatz zu innerweltlichen Wirkungen gilt in bezug auf Gott, daß, je mehr der Mensch tut, um so mehr auch Gott wirkt. Auch hier gilt: Gott ermächtigt den Menschen zu seiner Freiheit, was eben der Gegensatz zu einer Beeinträchtigung menschlicher Freiheit durch Gott ist.

Es war nicht Ziel dieser Ausführungen, die Existenz Gottes zu beweisen. Es ging um darstellende Überlegungen, warum es Religion gibt und wie sie entsteht, und warum es sie nach wie vor gibt und auch in Zukunft geben wird. Was das konkrete Wie des Entstehens der verschiedenen Religionen angeht, so sei nur nochmals daran erinnert, daß die genannten formalen Aspekte der Religionsgenese „vergegenständlicht" werden müssen. Es ist unschwer auszudenken, daß diese Vergegenständlichung von den jeweils unterschiedlichen Lebensumständen eines Volkes, einer Kultur, abhängt, und daß die „Gesichter" der Religionen auch diese Lebensumstände widerspiegeln. So wird es verständlich, warum es nicht nur eine einzige Religion, sondern Religionen gibt, in denen sich, laut dem Zweiten Vatikanum, „Gutes und Wahres" findet.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. allgemein: Wörterbuch der Soziologie, hrsg. v. W. Bernsdorf, 3 Bde. (Frankfurt ^{3}1975); F. Mennekes, Grundtypen soziologischer Religionsbegriffsbildung, in dieser Zschr. 195 (1977) 526–540; H. Döring, F. X. Kaufmann, Kontingenzerfahrung und Sinnfrage, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 9 (Freiburg 1981) 8–67.

[2] P. L. Berger, Einladung zur Soziologie (Freiburg ^{2}1970) 127f.

[3] Bertrand Russell sagt seine Meinung (Darmstädter Blätter 1976) 46f.

[4] P. L. Berger, a. a. O. 127.

[5] G. Dux, Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte (Frankfurt 1982).

[6] Vgl. dazu: K.–H. Weger SJ, Vom Elend des kritischen Rationalismus (Regensburg 1981), bes. 35–39, 60–71.

[7] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München ^{2}1965) 159.

[8] G. Dux, a. a. O. 304. [9] Ebd. 174.

[10] C. S. Lewis, Gott auf der Anklagebank (Basel 1981) 65.

Roman Bleistein SJ

Jesuiten im Kreisauer Kreis

Wenn von der deutschen Opposition gegen Hitler die Rede ist, muß aus geschichtlicher Notwendigkeit heraus auch vom „Kreisauer Kreis“[1] gesprochen werden. Die Männer dieses „Freundeskreises“ versuchten aus dem Widerstand des Geistes und aus der Kraft des christlichen Glaubens heraus, die vor der Gewalt nicht kapitulierten, eine neue Ordnung für die Zeit nach der Katastrophe zu entwerfen. Das Nein zum Bestehenden barg in seinem Kern ein Ja zu einer menschenwürdigen Zukunft. In diesem Kreisauer Kreis spielten Mitglieder aus dem Jesuitenorden eine nicht unerhebliche Rolle. Ihrem Engagement, ihren Ideen und den Opfern, die ihnen und anderen auferlegt waren, soll hier erstmals ausführlich nachgegangen werden.

Die entscheidende Begegnung

Den ersten Kontakt zum Kreisauer Kreis knüpfte P. Augustin Rösch SJ (1893–1961)[2], seit 1935 Provinzial der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu und zugleich einer der führenden Männer im Widerstand der katholischen Kirche gegen den Nationalsozialismus. Die Begegnung, die dazu führte, hat er Jahre später des öfteren und ausführlich in fast gleichlautenden Formulierungen dargestellt. Aus einer solchen präzisen Aussage kann man entnehmen, daß diese Begegnung P. Rösch, der alles andere als leicht beeindruckbar war, sehr bewegt hatte.

Der Hergang der Begegnung war folgender: Rösch hielt sich Anfang Oktober 1941[3] in Berlin auf, um wegen der Entlassung der Jesuiten aus der Wehrmacht (sog. „Wehrunwürdigkeit der Jesuiten“) im Oberkommando des Heeres Gespräche zu führen. Im Gegensatz zu den anderen deutschen Provinzialen weigerte sich Rösch nämlich entschieden, eine Liste aller Ordensmitglieder, die zum Kriegsdienst eingezogen worden waren, den zuständigen Stellen auszuhändigen, da er nach deren Entlassung aus dem Wehrdienst eine Verhaftung aller Jesuiten befürchtete. Während Rösch, auf der Straße stehend, eine Hitlerrede aus den Lautsprechern hörte, wonach der Krieg in der Hauptsache am Ende sei, die Russen keine Waffen mehr hätten, die Waffen- und Munitionsherstellung im Dritten Reich selbst fortan eingeschränkt werde, wurde er plötzlich angesprochen: „Ja, warum denn so ernst, Pater?“ Es war Baron Karl-Ludwig von Guttenberg (1902–1945), ein guter

Bekannter Röschs. Dieser lud Rösch ein, ihm zu folgen, und brachte ihn, eine etwaige Überwachung der Gestapo täuschend, in eine abseits gelegene Wohnung. Dort sah Rösch, wie er in einem Bericht ausführt, „einen sehr großen, hageren Mann, einen fein geschnittenen Kopf: Es war Graf Helmuth von Moltke".

Das folgende Gespräch zwischen Moltke[4], Guttenberg und Rösch knüpfte an die Hitlerrede an und behandelte die militärische Situation Deutschlands. Moltke entlarvte durch detaillierte Informationen, zu denen er als Sachverständiger für Völkerrechtsfragen im Oberkommando der Wehrmacht Zugang hatte, die Aussagen Hitlers als Lügen. Er legte auch dar, daß es notwendig sei, „Hitler die Führung aus der Hand zu nehmen". Rösch erklärte daraufhin, bei einem Mord möchte und könnte er nicht mittun. Moltke stimmte dieser Aussage zu und sprach dann von „anderen Wegen". Er sagte: „Wir müssen kämpfen, alles tun, um zu retten, was zu retten ist." Auf die Gegenfrage Röschs, wie es hierbei mit dem evangelisch-kirchlichen Raum stehe, äußerte Moltke, mit Blick auf die Entwicklung der protestantischen Kirche, nur Skepsis und meinte: „Das Christentum in Deutschland kann nur durch den deutschen Episkopat und den Hl. Vater gerettet werden. Darum müssen aber beide Bekenntnisse zusammenstehen und zusammenarbeiten, um Christus und seiner Lehre willen. Und nun frage ich Sie, P. Provinzial: Sie sind dazu bereit?" Rösch erbat sich Bedenkzeit. Er wolle zwar für die Kirche und das Christentum alles tun, aber das alles müsse durchdacht und manches müsse noch geklärt werden. Man vereinbarte für November ein Treffen in München. Rösch schließt seinen Bericht mit dem Satz: „Dieser Tag und dieses Gespräch waren der Beginn der Teilnahme am sog. Kreisauer Kreis."[5]

Teilnehmer aus dem Jesuitenorden

Bei den geplanten Treffen in München sagte Rösch dann seine Mitarbeit im Kreisauer Kreis zu. Anfang Dezember 1941 traf er sich bereits mit Theodor Steltzer[6] in Berlin, mit dem er – unter Mithilfe von Oberregierungsrat Peter Graf Yorck von Wartenburg (1904–1944) und Guttenberg – die erste große Tagung vorzubereiten hatte. Thema der Tagung sollten kirchliche und kulturpolitische Fragen sein. Sie fand dann vom 22. bis 25. Mai 1942 auf dem Gut des Grafen Moltke in Kreisau (Schlesien) statt.

Rösch berichtet dann: Im Frühjahr 1942 erbat Moltke von P. Provinzial Rösch „einen Soziologen, mit dem er vor allem die Arbeiterfragen und die Frage der Wiederverchristlichung der deutschen Arbeiterschaft besprechen könne. P. Rösch erzählte davon dem P. Delp." Alfred Delp (1907–1945) war seit 1939 Mitarbeiter der „Stimmen der Zeit" und hatte einige Beiträge zu sozialen Fragen verfaßt. Rösch „fragte ihn, ob er dazu Lust habe. Der Pater war über diese Möglichkeit bei seiner bekannt-lebendigen und tiefen Liebe zu aller sozialen Arbeit sehr erfreut, zumal er

ja schon die Vorträge für die Männer in Fulda und anderen Städten übernommen hatte; so sagte er zu und traf auf den Wunsch und mit Wissen seines Obern nach einer Fastenpredigt mit Graf Moltke zusammen. Sie sind im Laufe der Zeit – sie trafen sich verschiedene Male – gute Freunde geworden bis zum Gefängnis und zum Gerichtssaal im Volksgerichtshof und bis zum Tod."[7] Nach dem Krieg charakterisierte Th. Steltzer einmal – auf Befragen von Ger van Roon – sowohl Delp wie Rösch. Er schrieb: „Delp: nach meiner Ansicht die geistig bedeutendste Persönlichkeit des Kreises... Rösch: Jesuitenprovinzial, überlegen sachliche Persönlichkeit; religiös nicht ganz von der Weite Delps."[8]

Neben Delp brachte Rösch zwei weitere Jesuiten in den Kontakt zum Kreisauer Kreis. Es handelte sich dabei um den Professor für Kosmologie am Berchmanskolleg in Pullach, Lothar König SJ (1906–1946), der bereits im „Ausschuß für Ordensangelegenheiten" mit Rösch, Laurentius Siemer OP (1888–1956) und Odilo Braun OP (geb. 1899) zusammengearbeitet hatte und viele Tausende von Kilometern für die deutschen Bischöfe, vor allem in Sachen „Aufhebung der Klöster durch die Nazis", unterwegs gewesen war (R 202 f.). Der andere Jesuit war Hans von Galli SJ (geb. 1903), damals Verwalter am Jesuitenkolleg Stella Matutina in Feldkirch (Vorarlberg). Ihm hatte Rösch die Rolle eines Beraters in Agrarfragen zugedacht. P. von Galli nahm wohl an der ersten Besprechung am 13.–16. März 1942 in Groß-Behnitz in der Nähe von Berlin, auf dem Gut Ernst von Borsigs, teil, erkannte aber bald, wie er selbst sagte, daß da ein Fachmann erforderlich sei, und blieb den weiteren Beratungen fern (R 249 f.)[9].

Mitarbeit der Jesuiten

Der Beitrag der Jesuiten bestand vornehmlich in der Beratung in kirchlichen und sozialen Fragen. Deshalb nahm Rösch an der ersten großen Tagung in Kreisau teil, Delp an der zweiten und dritten. Wie Rösch am 8. Februar 1954 schrieb, war Delp niemals mit ihm gemeinsam in Kreisau[10].

Die Schilderungen dieser Tagungen, von verschiedenen Teilnehmern verantwortet, spiegeln auf unterschiedliche Weise das Engagement der Patres, selbst wenn im einzelnen nur mit Mühe ihre Zuarbeit zu erkennen ist. Th. Steltzer etwa berichtet über die *erste Tagung*, die vom 22.–25. Mai 1942 in Kreisau stattfand. Zuerst habe er selbst über das Verhältnis von Kirche und Staat referiert, dann Rösch über den katholischen Raum, Hans Peters (1895–1966), Professor für Staatsrecht an der Universität Berlin, über die Konkordatsfrage, Moltke über die Hochschulreform. Steltzer erinnerte sich: „P. Rösch und ich wurden damals in ein ‚Konklave' geschickt, um den Entwurf des religiös-sozial-kulturellen Teils unserer Niederschrift auszuarbeiten."[11]

Die „Ergebnisse der Besprechungen", die Moltke am 27. Mai 1942 – nach

Vernichtung der Vorentwürfe und ihrer Korrekturen – unterzeichnete, enthalten unter den „Grundsätzlichen Erklärungen" Festlegungen zu 1. Kirche und Staat, 2. Schule. In diesen Texten werden im Christentum „wertvollste Kräfte für die religiös-sittliche Erneuerung des Volkes, für die Überwindung von Haß und Lüge, für den Neuaufbau des Abendlandes, für das friedliche Zusammenleben der Völker" gesehen. Es werden die ökumenischen Absichten der Kirchen begrüßt und Glaubens- und Gewissensfreiheit des einzelnen wie die öffentliche Ausübung der Religion gewährleistet. Themen wie Erziehungsrecht der Eltern, Sonntagsheiligung, Autonomie der Kirchen werden festgeschrieben. Die staatliche Schule, der vor allem hohe sittliche Ziele vorgesetzt werden, wird als christliche Schule mit Religionsunterricht beider Konfessionen als Pflichtfach definiert, also nicht als Konfessionsschule geplant[12]. In diese Abschlußerklärungen gingen auch die Überlegungen Röschs ein.

P. Rösch hatte dann noch – wie Peters in seinen „Erinnerungen an den Kreisauer Kreis" niederlegte – von seinen Erfahrungen mit der Gestapo berichtet und habe geraten, wie man sich bei etwaiger Befragung durch die Gestapo zu verhalten habe (R 253). In solchen Ratschlägen kamen jene Erfahrungen zum Tragen, die Rösch bei vielen Verhandlungen mit Stellen der Partei und der Gestapo gewonnen hatte.

Zur Vorbereitung der zweiten Tagung fanden am 1. und 2. August 1942 Besprechungen in Berlin statt, zu denen offensichtlich bereits auch Delp herangezogen wurde. Auch Rösch scheint – laut Eugen Gerstenmaier (geb. 1906) – seinen Anteil zur Ausarbeitung der Texte beigetragen zu haben. Die Entwürfe zu diesen Besprechungen werfen nicht nur ein helles Licht auf die zielstrebige Planung durch Moltke. Sie verraten auch Akzente, die Mitglieder aus dem Jesuitenorden zu setzen vermochten.

Der folgende Text, ein Entwurf für die Besprechungen im August 1942, der die zweite Tagung im Kreisau vorbereiten sollte, liegt in verschiedenen Fassungen vor, mit handschriftlichen Eintragungen von Moltkes und Königs. Im Folgenden wird jene Fassung gewählt, die die Korrekturen von Moltkes wiedergibt. Welcher Text dann dem Gespräch im Oktober 1942 zugrunde lag, ist bis jetzt nicht zu klären.

„Thema der Besprechungen. 1. Ausgangspunkt der Unterredungen ist die Darstellung von der Entrechtung und Entwürdigung des Menschen und die Darlegung, daß der Mensch sich dieser Lage bewußt geworden ist und nach rettenden Kräften ausschaut.

2. Die zur Rettung berufenen Kräfte haben bisher versagt. Dieses Versagen hat verschiedene Gründe. Teilweise kommt es aus der Vernichtung der zur Vertretung des Rechtes des Menschen berufenen und geschaffenen Instanzen; teilweise aus der Ohnmacht und Feigheit derer, die fähig und berufen gewesen wären. Tatsächlich ist die letzte Instanz, an die sich die Menschheit mit Bitte und Erwartung wendet, das Christentum.

3. Die Menschen erwarten von den Kirchen ein Eintreten nicht nur für rein kirchlich-konfessionelle, kirchenrechtliche oder christlich-übernatürliche Belange, sondern vor allem für den Menschen als Menschen.

4. Für die Menschen bedeutet der Einsatz der christlichen Kirchen, daß die letzte, zur Rettung noch fähige Macht auf den Plan tritt. Dadurch ergibt sich für die Kirche die Möglichkeit, die innere Fühlung

mit breiten, ihr entfremdeten Massen wiederzugewinnen. Die erste Frage an die Kirchen will feststellen, ob die Kirchen die Notlage des Menschen sehen, ob sie bereit sind, für den Menschen einzutreten, und ob sie wissen, daß sie dadurch, daß ihre Diener ihre persönliche Gefährdung nicht scheuen, die Möglichkeit haben, die geistige Führung des deutschen Volkes und des Abendlandes wiederzuerringen, die Aufklärung in das christliche Weltbild einzubeziehen und vielleicht einen großen Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung zu tun.

5. Die zweite Frage an die Kirchen will feststellen, für welche Grundrechte des Menschen die Kirchen einzutreten bereit sind.

6. Von der Kirche wird keine politische Aktion erwartet. Der Beitrag der Kirchen besteht in der Erweckung des Menschen und in der Bereitstellung arbeitsfähiger und mitarbeitswilliger kirchlicher Menschen.

7. Daß dieses Eintreten der Kirchen in der gegebenen Lage von dem heutigen Staat politisch mißdeutet werden wird, und daß es mit Rücksicht auf den Totalitätsanspruch des Staates notwendigerweise politische Wirkungen äußern wird, darf die Kirchen nicht daran hindern, die große seelsorgliche Aufgabe, die die Menschen von ihnen erbitten und erwarten, auf sich zu nehmen.

8. Die dritte Frage an die Kirchen sollte versuchen, sich über die Möglichkeit klarzuwerden, die Bemühungen der beiden Kirchen und der außerkirchlichen Gruppen aufeinander abzustimmen und für die Erhaltung dieser Übereinstimmung wirksame Vorkehrungen zu treffen."

Über die *zweite Tagung* vom 16. bis 18. Oktober 1942 in Kreisau berichtet G. van Roon aufgrund brieflicher Informationen von Marion Gräfin Yorck von Wartenburg und Eugen Gerstenmaier. Diese Tagung war dem Staats- und Wirtschaftsaufbau gewidmet. „Bis spät in die Nacht redete man darüber, wie weit der Gesellschaftsaufbau mit dem föderativen Gedanken im Einklang sei. Besonders Delp und Gerstenmaier beteiligten sich an dieser Aussprache. Es war allen klar, daß der föderative Aufbau keine zentralistischen Organe zulasse. Als Delp dann als Beispiel die Gewerkschaften nannte, bemerkte Moltke, daß man mit den Betriebsgewerkschaften auf dem besten Wege sei" (R 254)[13].

Wie Ger van Roon ebenfalls berichtet, gingen Delp und die anderen Jesuiten in ihren Gesprächen von den beiden Sozialenzykliken Rerum novarum (Leo XIII., 15. Mai 1891) und Quadragesimo anno (Pius XI., 15. Mai 1931) aus. In diesen päpstlichen Lehrschreiben zeigte sich unübersehbar eine große Aufgeschlossenheit der katholischen Kirche für die soziale Frage, für den Arbeiter und für die Welt der Arbeit überhaupt[14]. Um nachprüfen zu können, ob die Meinung der Jesuiten in der Tat auch die offizielle Lehre der Amtskirche sei, vermittelten die Jesuiten dann Gespräche zwischen Mitgliedern des Kreisauer Kreises und einzelnen deutschen Bischöfen. So führten Graf Moltke und Carlo Mierendorff[15] ein Gespräch mit Bischof Johannes B. Dietz (1879–1959) von Fulda (R 243).

Die Sozialisten im Kreisauer Kreis waren über diese Auffassungen der Jesuiten nicht wenig überrascht. Diese Überraschung kommt in den Worten des Freundes von Mierendorff, Emil Henk (1883–1969), zum Ausdruck: „Die Entwürfe und Exposés, die z. B. von den Jesuiten geliefert wurden, waren so ausgezeichnet, daß aus ihnen die totale Wendung der führenden Männer der katholischen Kirche zum Sozialismus eindeutig und unwiderlegbar hervorging. Eine ungeheuere geschichtliche Entscheidung" (R 243).

Mag man diese Beurteilung auch für vereinfachend und emphatisch halten, sicher ist, daß Delp in den Gesprächen über soziale Fragen jene Grundsätze einbringen wollte, die er in seinem Manuskript „Die dritte Idee" niedergelegt hatte. Leider ist dieses Manuskript verlorengegangen, und trotz aller Nachforschungen ist bislang auch der Weg seines Verlusts nur ungenau zu klären. Fest steht dagegen: Delp hatte am Tag vor seiner Verhaftung (28. Juli 1944) ein Manuskript „Die dritte Idee" fertig vorliegen. Vermutlich war dies wiederum für den Alsatia-Verlag in Colmar bestimmt, der auch sein Buch „Der Mensch und die Geschichte" 1941 herausgebracht hatte. Die Konzeption dieser neuen Sozialordnung lag zwischen dem kapitalistischen und dem kommunistischen System und wollte einen personalen Sozialismus realisieren. In einem solchen Richtbild sah Delp – wie Paul Bolkovac SJ urteilt – „die schöpferische Idee einer neuen, der fälligen sozialen Ordnung, die den Kapitalismus und den Kommunismus überwinden kann und ablösen soll"[16].

Die *dritte Tagung* hatte das Thema: Außenpolitik, Wirtschaftsaufbau, Bestrafung der Kriegsverbrecher und fand Pfingsten 1943 (12.–14. Juni 1943) statt. An ihr nahm wiederum Alfred Delp teil. Ein großer Teil der Besprechungen war der Wiederherstellung des Rechts gewidmet. Inzwischen aufgefundene, handschriftliche Entwürfe von Delp, die vermutlich für diese Besprechungen bestimmt waren, weisen auf, in welche Richtung Delps Gedanken in diesen zentralen Fragen gingen. Es läßt sich aus ihnen auch entnehmen, wieweit seine Anregungen in den „Grundsatzerklärungen" des Kreisauer Kreises (R 561 ff.) Aufnahme fanden.

„I. Wiederherstellung des Bewußtseins vom absoluten Recht. a) Liquidierung des totalen Rechtspositivismus und Rechtsutilitarismus. b) Wiedererweckung des Bewußtseins von göttlichen Herrenrechten, die jeder Deutung und jeder Beugung durch die Kreatur entzogen sind und deren Bedrohung die innerste Erschütterung aller sozialen Gefüge bedeutet. c) Wiederherstellung des Bewußtseins von naturgegebenen, von jeder staatlichen und politischen Ordnung unabhängigen Menschenrechten, deren Beschneidung oder Vergewaltigung den Menschen zerstört und jedem gemeinschaftlichen Leben Sinn und Berechtigung nimmt.

II. Wiederherstellung einer konkreten Rechtssicherheit. a) Das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft, des Einzelnen zur Autorität, zu seinen staatlichen Pflichten usw. muß auf eine klare Rechtsbasis gestellt werden. b) Jedermann muß imstande sein, sein Recht gerichtlich zu erzwingen. c) das bedeutet aa) unabhängiges Gericht und unabhängige Richter, bb) klare Rechtssatzungen und nicht ein vages ‚Volksempfinden', cc) Abbau des sogenannten Verwaltungs- und Verfügungsrechts, durch das Macht hemmungslos und willkürlich über die Menschen, ihre Freiheit und Güter verfügt, dd) Überprüfung aller Inhaftierungen, Enteignungen, Deportationen auf ihre formelle und materielle Rechtlichkeit.

III. Wiederherstellung des echten Staates. a) Wiederherstellung der echten Autorität, die führen kann und will auf Grund der ewigen Geltungen und des ordentlichen Rechtes. b) Wiederherstellung einer verantwortlichen Autorität, die einer Kontrolle der Allgemeinheit unterliegt. Sonst doch nur Macht. Echte Opposition. c) Wiederherstellung eines echten Beamtentums, einer unabhängigen Verwaltung, die dem bonum commune dient und nicht der Durchsetzung einer Parteidoktrin. d) Wiederherstellung des ius associationis, der freien Gesellung zu politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Zwecken. d) Wiederherstellung des staatsfreien Raumes, der echten privaten Sphäre, der Geistesfreiheit, der

Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit. Vom Staat her als norma negativa die Sorge für das bonum commune, Loyalität. Positive Werthaftigkeit der Bestrebungen.

IV. Wiederherstellung der Familie. a) Nicht nur rein biologische Betrachtungsweise. b) Rechtsvorzug der echten Familie aus Dauerverbindung vor anderen eheähnlichen Gesellungen. c) Erschwerung der Ehescheidung. Erziehung zur geistigen Achtung vor der Familie durch die Faktoren der öffentlichen Meinung (Zeitung, Zeitschrift, Bücher, Rundfunk, Film). d) Wiederherstellung der Erziehungszuständigkeit der Familien. e) Wirtschaftliche Vorzugsstellung der Familien (Steuerprivilegien, rechtliche Besserstellung des Familienvaters, Familienlohn).

V. Schaffung einer echten Sozialordnung. a) Neben der weltlichen und geistigen Sicherheit die wirtschaftliche Sicherheit des Menschen. b) Echte Privatsphäre – Eigentumsbildung – Sicherheit, nicht dauerndes Risiko durch den Staat. c) Justitia socialis. d) Krisenfeste wirtschaftliche Sicherung der Familien. e) Stände-Staat als planende Instanz, norma negativa und ausgleichende Richtinstanz."

Diese bis ins einzelne gehenden Vorstellungen Delps beweisen zweierlei: einmal daß er die konkrete soziale und politische Situation gut kannte, zum anderen, daß er – sensibel für den Menschen in seiner sozialen Not – auch um Wege aus Unfreiheit, Angst, Unsicherheit und Entfremdung wußte.

Der Überblick über die Teilnahme der Jesuiten an den drei großen Kreisauer Tagungen, über ihre Zuarbeit und Mithilfe gerade bei der Formulierung der sozialen Fragen, legt offen, daß es in diesen engagierten Gesprächen um eine neue Ordnung ging, die nach einem noch unbekannten Ende errichtet werden sollte.

Kontakte

Über diese sachlich-programmatische Mitarbeit hinaus bestand das Engagement der Jesuiten darin, Kontakte zu deutschen Bischöfen und zu anderen Widerstandskreisen herzustellen. Was Menschen von heute als sehr leicht erscheint, war in der damaligen Zeit der Spitzel und der Gestapo lebensgefährlich. Konnten doch unerwünschte Beobachter eines Vorgangs die Geheime Staatspolizei verständigen; konnte doch unter denen, zu denen man einen Kontakt herstellen wollte, ein unsicherer Kandidat sein.

Trotz dieser Gefährlichkeit arrangierten die Jesuiten Gespräche von Mitgliedern des Kreisauer Kreises mit dem Bischof von Fulda und dem Erzbischof von München, Michael Kardinal von Faulhaber (1869–1952). Sie stellten Verbindungen zum sogenannten „Sperr-Kreis" her, der sich in München um den ehemaligen bayrischen Gesandten in Berlin, Franz Sperr (1878–1945) (R 262–265) gesammelt hatte, zu den katholischen Arbeiterführern aus dem Kettelerhaus in Köln, die Delp seit etwa 1940 kannte (R 265f.)[17]. Das beabsichtigte Treffen mit Professor Kurt Huber (1893–1943) von der „Weißen Rose" fand nicht mehr statt (R 239f.); denn die Ereignisse überstürzten sich derart, daß die Hinrichtung der Geschwister Scholl am 22. Februar 1943 und von Kurt Huber am 13. Juli 1943 jede mögliche und wohl auch nötige Kooperation zunichte machte. Die Kontakte zu den

Bischöfen waren für die Kreisauer wichtig, weil sie bei den Bischöfen die kritische Einstellung dem Regime gegenüber vertiefen wollten. Die Kontakte zu den anderen Kreisen trugen dazu bei, das Anliegen des Kreisauer Kreises auf eine breitere Basis zu stellen.

Eine Zusammenfassung dieser Aktivitäten gab der Bericht des Chefs des Reichssicherheitshauptamts Ernst Kaltenbrunner (1909–1946) vom 18. September 1944 an Reichsleiter Martin Bormann: „Stärker noch als die Gruppe um Stauffenberg und Goerdeler hat die Kreisauer Gruppe um Moltke die kirchlichen Verbindungen gepflegt. Moltke selbst, der evangelisch war, hatte auf katholischer Seite Verbindungen aufgenommen mit Erzbischof Bertram, Faulhaber, Preysing, dem Bischof von Fulda und dem Fürsterzbischof von Salzburg. Die Jesuitenpatres Rösch, Delp und König gehörten zu den aktivsten Teilnehmern an allen Besprechungen und Planungen dieser Gruppe."[18]

Wie diese Kaltenbrunner-Berichte ebenso ergaben und bestätigen, fanden in den Jahren 1942–1944 mehrere Treffen der Kreisauer in München statt, sei es im Pfarrhaus St. Georg in Bogenhausen, in dem Delp seit Frühjahr 1941 wohnte, sei es in der St.-Michaels-Kirche in München, die von den Jesuiten betreut wurde. Als es für Graf Moltke zu riskant wurde, in einem Hotel abzusteigen und dort gar Besuche zu empfangen, wurde er von einem Eingeweihten in einem Privatquartier untergebracht.

Der Kurier bei allen diesen Vereinbarungen und Treffen war der unermüdliche Lothar König. Seine schwer lesbaren Eintragungen in kleinen Notizbüchern verraten zumindest dies, daß er schier Tag und Nacht mit Nachrichten und Informationen in Deutschland unterwegs war. Die Bemerkung am Ende des Jahres 1941 „Fahrkilometer Januar bis 4. 12. 77000 km" ist eine kurze, untertreibende Bilanz über im wahren Sinn des Wortes abenteuerliche Reisen.

Das Ende des Kreisauer Kreises

Bereits Anfang Januar 1944 war Graf Moltke verhaftet worden, weil er Generalkonsul Otto C. Kiep (1886–1944) vor seiner Verhaftung gewarnt hatte. Damit hatte der Kreisauer Kreis seine tragende Mitte und seinen Organisator verloren. Th. Steltzer beschrieb die Folgen für den Kreis so: „Mit seiner Verhaftung hörte unsere politische Arbeit als Gemeinschaftsarbeit auf. Was später geschah, erfolgte auf die Verantwortung jedes Einzelnen und kann weder zu Lasten noch zu Gunsten des Kreisauer Freundeskreises gewertet werden."[19] Die einen schlossen sich dem Kreis um den Chef des Generalstabs beim Befehlshaber des Ersatzheeres, Claus von Stauffenberg (1907–1944) an, andere wieder – wie Delp – waren (weit weg von Berlin) nicht wenig ungeduldig, weil uninformiert über die weiteren Planungen. In diesen Monaten stellte sich für die einzelnen Mitglieder

erneut die Frage nach dem Sinn eines Attentats auf Hitler und nach der Beteiligung daran. Rösch hatte es eindeutig abgelehnt; Delp schrieb zumindest im Gefängnis zu Berlin-Tegel einen ausführlichen Text zu seiner Verteidigung, der wohl in die gleiche Richtung zu deuten ist; andere entschieden sich für die Beteiligung am Attentat[20].

Anfang 1944 aber war der Gestapo noch nichts von der Existenz der Kreisauer bekannt. Als im Zusammenhang mit dem Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 einige von ihnen verhaftet wurden – auch Delp am 28. Juli 1944 –, wußte die Gestapo noch nichts von ihren planerischen Zusammenkünften; denn kurz vor dem 20. Juli 1944 noch sollte Moltke bereits wieder aus dem Gefängnis entlassen werden. Vor seiner Hinrichtung am 8. August 1944 ließ Yorck aus dem Gefängnis heraus seine Freunde wissen, daß die Gestapo dem Kreisauer Kreis noch nicht auf der Spur sei (R 291). Schrittweise – weithin aufgrund brutaler, blutiger Verhöre – entdeckte die Gestapo kurz darauf die Kreisauer. Aber selbst beim Prozeß im Januar 1945 wußte der Geheimdienst noch nicht alles über sie.

Aufgrund dieser gefährlichen Situation tauchten König und Rösch Ende August 1944 in Oberbayern unter. Rösch wurde in der „Sonderausgabe zum Deutschen Kriminalpolizeiblatt" vom 30. September 1944 für die Fahndung u. a. beschrieben: „Leicht vorgebeugte Haltung, spricht Hochdeutsch. Erweckt den Anschein eines biederen Geschäftsmannes. Kleidung nicht bekannt, trägt mit Vorliebe schwarzen Lodenmantel." Über König war in der gleichen Fahndungsmeldung zu lesen: „Spricht Hochdeutsch, Kleidung nicht bekannt." Unter diesen Angaben und über den Fotos der beiden stand: „Energische Fahndung! Festnahme!"

Trotz „energischer Fahndung" der Gestapo gelang es König, auch durch zweimaligen Ortswechsel und immer wieder in großen Ängsten, bis zum Ende des Krieges unentdeckt zu bleiben. Da die Gestapo ihn nicht ergreifen konnte, wurde an seiner Stelle P. Franz X. Spitzauer SJ (1884–1952) am 28. August 1944 im Berchmanskolleg zu Pullach als Geisel genommen. Weil er erkrankte, wurde er aus dem Konzentrationslager Dachau ins Schwabinger Krankenhaus in München gebracht. Von dort wurde er am 28. März 1945 in die Freiheit entlassen. Da auch P. Rösch bei der ersten Fahndung nicht ergriffen werden konnte, wurde P. Franz Josef Müller SJ (geb. 1906) im Ignatiushaus in München am 30. August 1944 verhaftet und später nach Dachau gebracht. Er kam am 9. April 1945 wieder frei.

Rösch wurde später doch ergriffen: sein Versteck war verraten worden. Am frühen Morgen des 11. Januar 1945, an dem Tag, an dem Delp in Berlin zum Tod verurteilt wurde, wurde er auf einem Bauernhof in Hofgiebing (östlich von München) von einem Aufgebot von 24 Gestapobeamten festgenommen. Mit ihm wurden ergriffen: Pfarrer Johannes B. Neumair von Oberornau (1877–1963), der Besitzer des Bauernhofs, Wolfgang Maier (1878–1945), seine beiden Söhne Wolfgang (geb. 1907) und Martin (1908–1973), seine Tochter Maria (geb. 1914). Ebenso wurden am 12. Januar 1945 in München verhaftet: der Sekretär von

Provinzial Rösch, Bruder Paul Moser SJ (geb. 1906) und der spätere Domkapitular Franz Stadler (1899–1977), ein guter priesterlicher Freund von Rösch.

Diese Gefangenen – mit Rösch wurden drei von ihnen nach Berlin gebracht – hatten gerade in den letzten Monaten des Krieges noch ein schweres Schicksal zu erleiden. Pfarrer Neumair wurde am 15. Februar 1945 in Berlin krank aus dem Gefängnis entlassen und kehrte, gealtert und humpelnd, erst am 22. März 1945 nach Oberornau zurück. Seine „Kurzen Notizen über meinen Leidensweg" sind ein bleibendes Dokument seines unerschütterlichen Glaubens. Der Besitzer des Bauernhofs, Wolfgang Maier, starb am 22. Februar 1945 im Konzentrationslager Dachau an Typhus, ein Unglück, das P. Rösch verständlicherweise sein Leben lang bedrückte. Die beiden Söhne des Bauern kamen erst am 17. April 1945 von Dachau heim. Ihre Schwester war bereits am 19. Januar 1945 nach Verhören im Wittelsbacher-Palais in München, der Zentrale der Gestapo, nach Hause entlassen worden. In Berlin wurden freigegeben: Direktor Stadler am 14. Februar 1945, Bruder Moser am 15. Februar 1945. Rösch selbst wurde oft, auch „streng", verhört, es wurde ihm eine Konfrontation mit Delp angedroht, es wurde von einem großen Prozeß gegen die beiden Kirchen gesprochen. Er entkam am 25. April 1945 aus dem Gefängnis, als Berlin von den sowjetischen Truppen erobert wurde, und traf nach einer abenteuerlichen Flucht quer durch ein besetztes und verwüstetes Deutschland am 8. Juni 1945 wieder in München ein. Seine Aufzeichnungen „Dem Tode entronnen" bestätigen einmal mehr seine Unerschrockenheit und seinen Glauben.

Der Prozeß

Sozusagen als Kronzeuge dieser „Verschwörung" war Delp in den Händen der Gestapo. Der Prozeß gegen die Kreisauer, zuerst für Mitte Dezember angekündigt, dann vom 9.–10. Januar abgehalten, wurde vom Präsidenten des Deutschen Volksgerichtshofs, Roland Freisler (1893–1945), selbst geführt. In der Rückschau sprach Delp von einer „Orgie des Hasses" und von einem „Theater".

Die Anklagen, die im Zusammenhang mit dem 20. Juli 1944 erhoben wurden, wurden fallengelassen. Es blieb – wie Delp einmal schrieb – ein „Feld-Wald-Wiesen-Hochverrat" übrig. Im letzten war die Auseinandersetzung zwischen Freisler und Delp am 9. Januar 1945 eine Auseinandersetzung zwischen Ideologie und Glaube, zwischen Drittem Reich und Reich Christi. Als Delp von Freisler gefragt wurde, was ihn veranlaßt habe, „die Kanzel zu verlassen und sich mit einem Umstürzler wie dem Grafen Moltke und einem Querulanten wie diesem Protestanten Gerstenmaier in die deutsche Politik einzumischen", antwortete Delp: „Ich kann predigen, soviel ich will, und Menschen geschickt oder ungeschickt behandeln oder wiederaufrichten, solange ich will. Solange der Mensch menschenun-

würdig und unmenschlich leben muß, so lange wird der Durchschnitt den Verhältnissen erliegen und weder beten noch denken. Es braucht die gründliche Veränderung der Zustände des Lebens..." Freisler entgegnete: „Wollen Sie damit sagen, daß der Staat geändert werden soll, damit Sie anfangen können, Zustände zu ändern, die das Volk aus den Kirchen fernhält?" Delp anwortete: „Ja, das will ich damit sagen."[21]

Moltke, der diese Auseinandersetzung miterlebte, schrieb am 10. Januar 1945 an seine Frau: „Es hagelte Pflaumen gegen die katholischen Geistlichen und gegen die Jesuiten: Zustimmung zum Tyrannenmord-Mariano; uneheliche Kinder; Deutschfeindlichkeit und so weiter und so weiter. Das alles mit Gebrüll mittlerer Art und Güte."[22] Aber diese Theatralik konnte nicht verbergen, daß der Prozeß ein Thema bekommen hatte. Es ging darum, wer mit Recht einen absoluten Anspruch äußern könne.

Am 10. Januar 1945 fing die Verhandlung mit dem Angeklagten Moltke an. Auch ihn brüllte Freisler nieder. Moltke notierte später: „Alles, was Delp zuvor erlebt hatte, war einfach eine Spielerei dagegen. Ein Orkan brach los: Er hieb auf den Tisch, lief an so rot wie seine Robe und tobte" (M 305).

Wie Moltke es sah, war die Quintessenz der ganzen Anklagen und Attacken Freislers: „Ein Jesuitenpater, und ausgerechnet mit dem besprechen Sie Fragen des zivilen Widerstandes! Und den Jesuitenprovinzial kennen Sie auch! Und der war auch einmal in Kreisau! Ein Jesuitenprovinzial, einer der höchsten Beamten von Deutschlands gefährlichsten Feinden, der besucht den Grafen Moltke in Kreisau! Und da schämen Sie sich nicht! Kein Deutscher kann doch einen Jesuiten auch nur mit der Feuerzange anfassen! Leute, die wegen ihrer Haltung von der Ausübung des Wehrdienstes ausgeschlossen sind! Wenn ich weiß, in einer Stadt ist ein Jesuitenprovinzial, so ist das für mich fast ein Grund, gar nicht in die Stadt zu gehen" (M 306).

Im Endergebnis spitzte sich also die ganze Anklage auf das kirchliche Gebiet, auf das Christentum zu. Moltke urteilte, dies entspreche dem inneren Sachverhalt und zeige, daß Freisler doch ein guter politischer Richter sei. „Das hat den ungeheuren Vorteil, daß wir nun für etwas umgebracht werden, was wir a) getan haben und was b) sich lohnt. Aber daß ich als Märtyrer für den heiligen Ignatius von Loyola sterbe – und darauf kommt es letztlich hinaus, denn alles andere war daneben nebensächlich –, ist wahrlich ein Witz, und ich zittere schon vor dem väterlichen Zorn von Papi, der doch so antikatholisch war. Das andere wird er billigen, aber das? Auch Mami wird wohl nicht ganz einverstanden sein" (M 307). Delp ist mit Moltke darin der gleichen Meinung, daß es sein Verbrechen war, an ein Deutschland jenseits der Katastrophe zu glauben, und „daß ich dies tat als katholischer Christ und als Jesuit"[23].

Roland Freisler hatte während des Prozesses einmal formuliert, daß das Christentum und der Nationalsozialismus eines miteinander gemeinsam hätten:

„Wir fordern den ganzen Menschen" (M 312). Diese Konfrontation des absoluten Anspruchs Christi mit dem Pseudokult des Dritten Reichs kostete Moltke, Delp und den anderen Kreisauern das Leben. In Ignatius von Loyola war der Widerpart gefunden, der die eigene Ideologie in ihrem hohlen Pathos bloßstellte. Moltke schrieb darüber am 10. Januar an seine Frau: „Durch diese Personalzusammenstellung (d. h. Moltke, Delp, Gerstenmaier) ist dokumentiert, daß nicht Pläne, nicht Vorbereitungen, sondern der Geist als solcher verfolgt werden soll. Vivat Freisler! Das auszunutzen ist nicht Deine Aufgabe. Da wir vor allem für den heiligen Ignatius sterben, sollen seine Jünger sich darum kümmern" (M 308).

Die Urteile „im Namen des Volkes" am 11. Januar 1945: Moltke, Delp, Sperr, Theo Haubach (1886–1945) wurden zum Tod verurteilt, Gerstenmaier zu sieben Jahren Zuchthaus, Franz Reisert (1889–1965) zu fünf Jahren Zuchthaus, Joseph Ernst Fugger zu Glött (1895–1981) zu drei Jahren Gefängnis. Moltke, Sperr und Haubach wurden am 23. Januar 1945 in Berlin-Plötzensee hingerichtet, Delp am 2. Februar 1945.

Der Preis der Geschichte

In sein Buch „Der Mensch und die Geschichte" hatte Delp einst einem guten Freund die Widmung geschrieben: „Wer nicht den Mut hat, Geschichte zu machen, wird ihr armes Objekt. Laßt uns tun." War nun Delp durch sein Engagement im Kreisauer Kreis Subjekt der Geschichte geworden? Hatten er und seine Mitbrüder etwas gewirkt, verändert, geschaffen? Oder waren sie nur Opfer der Geschichte? Diese Frage steht noch im Hintergrund, wenn Nachgeborene sich ein Urteil über die Kreisauer machen. Bewundern die einen den Mut, im Kampf gegen den Nationalsozialismus zugleich eine bessere Zukunft entworfen zu haben, kritisieren andere, die Kreisauer hätten nur gedacht, aber nicht gehandelt. Angesichts der Unsicherheit, ob man selbst Objekt oder Subjekt der Geschichte ist, scheint es müßig, besserwisserisch über jene Männer zu Gericht zu sitzen, die immerhin der schier unaufhaltsamen Gewalt die Stirn boten. Golo Mann meint sogar, daß „ihr Ruhm vor Gott viel höher" sei als jener, „den eine wohlmeinende Obrigkeit ihnen vor der Nachwelt zu fristen sich müht"[24].

Allen diesen Fragwürdigkeiten zum Trotz muß aber doch festgehalten werden, daß die Kreisauer – vorbildlich für jedwede Republik und für beide Kirchen – einen Dialog erprobten, der über alle Klassengegensätze und alle Konfessionsgrenzen hinweg die großen Themen der Zukunft fixierte: Menschenwürde, eine soziale Gesellschaft in Freiheit, ein befriedetes Europa. Dies alles wurde – wie der Prozeß gegen seine eigentliche Absicht herausbrachte – konzipiert auf den Fundamenten eines Christentums, das nicht nur neue Dimensionen von Humanität eröffnet, sondern auch die Impulse gibt, hohe Ziele Realität werden zu lassen.

ANMERKUNGEN

[1] Grundlegend für jede Forschung über den Kreisauer Kreis ist: G. van Roon, Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung (München 1967), zit.: R; vgl. Rez. v. E. Gerstenmaier, Der Kreisauer Kreis, in: Viertelsjahrshefte für Zeitgeschichte 15 (1967) 221–246. – Texte, deren Fundort nicht ausgewiesen ist, befinden sich im Archiv der Oberdeutschen Provinz SJ, München.

[2] O. Simmel, P. Augustin Rösch, in: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu 20 (1963) Nr. 125, H. 1, 101–111; ebenso R 167–169.

[3] Rösch legt in seinen Berichten die Begegnung auf den 10. oder 12. 10. 1941. Er irrt sich im Datum; denn Hitler hielt seine große Rede zur Eröffnung des Kriegswinterhilfswerks am 3. 10. 1941 um 17.30 Uhr im Sportpalast in Berlin. Die Verwechslung wird verständlich, wenn man weiß, daß Rösch auch an diesem Tag in Berlin war, wie das Notizbuch von P. König ausweist.

[4] Helmuth James Graf von Moltke (1907–1945), Rechtsanwalt, 1939–1944 Sachverständiger für Kriegs- und Völkerrecht im Oberkommando der Wehrmacht.

[5] A. Rösch, P. Alfred Delp † 2. 2. 1945 in Berlin-Plötzensee (Mskr., verf. am 22. 1. 1955).

[6] Th. Steltzer (1885–1967), 1920–1930 Landrat des Kr. Rendsburg, danach in der Ökumene tätig. Todesurteil am 15. Januar 1945, wegen des Kriegsendes nicht vollstreckt. 1945–1946 Oberpräsident der Provinz Schleswig-Holstein, 1946–1947 Ministerpräsident von Schleswig-Holstein.

[7] A. Rösch, Zur Erinnerung an P. Delp † 2. 2. 1945 in Berlin (Mskr., verf. am 27. 1. 1946).

[8] Th. Steltzer, Präzisierung der bereits gegebenen Antworten (o. J.)., in: Sammlung G. van Roon im Inst. für Zeitgeschichte, München.

[9] Vgl. Brief von B. v. Borsig an W. Hammer vom 15. 9. 1954, in: Sammlung W. Hammer im Inst. für Zeitgeschichte.

[10] Brief von A. Rösch an W. Hammer vom 8. 2. 1954, in: Sammlung W. Hammer. Rösch widerspricht damit G. van Roon (a. a. O. 178), der behauptet, Delp habe an allen drei Tagungen in Kreisau teilgenommen.

[11] Th. Steltzer, Von deutscher Politik (Frankfurt 1949) 74.

[12] Ebd. 162f.

[13] Die Betriebsgewerkschaften sollten an der Führung und vor allem am Wertzuwachs der einzelnen Betriebe beteiligt sein (R 429f.).

[14] Die Optik der DDR-Geschichtsschreibung zu diesen Dingen bringt K. Finker, Graf Moltke und der Kreisauer Kreis (Berlin [Ost] 1978) 111f.

[15] Carlo Mierendorff (1897–1943), Generalsekretär der Transportarbeitergewerkschaft, 1933–1937 im KZ.

[16] A. Delp, Zur Erde entschlossen (Frankfurt 1949) 6 (Vorwort v. P. Bolkovac).

[17] J. Aretz, Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus (Mainz 1979).

[18] Spiegelbild einer Verschwörung. Die Kaltenbrunner-Berichte an Bormann und Hitler über das Attentat vom 20. Juli 1944, hrsg. v. Archiv Peter (Stuttgart 1961) 438; Erzbischof A. Rohracher bestreitet in einem Brief vom 19. 2. 1964 an G. van Roon, „Beziehungen zum Kreisauer Kreis gehabt" zu haben (Sammlung G. van Roon im Inst. für Zeitgeschichte). Auch ein Kontakt Moltkes mit Kardinal Bertram ist nicht nachweisbar.

[19] Th. Steltzer, a. a. O. 77; E. Gerstenmaier, Streit und Friede hat seine Zeit (München 1981) 180f.

[20] Zur Attentatsproblematik: E. Gerstenmaier, a. a. O. 222; ebenso R 233, 285 u. ö.

[21] B. M. Kempner, Priester vor Hitlers Tribunalen (München 1967) 67.

[22] Freya von Moltke u. a., Helmuth James Graf von Moltke 1907–1945. Anwalt der Zukunft (Stuttgart 1975) 303 (zit.: M).

[23] A. Delp, Ges. Schriften, hrsg. v. R. Bleistein, Bd. 1 (Frankfurt 1982) 38.

[24] G. Mann, Deutsche Geschichte 1919–1945 (Frankfurt 1961) 233.

Fernand Hoffmann

Das offene Paradies

Zum lyrischen und epischen Schaffen des Schweizer Schriftstellers Gerhard Meier

Wollte man das Schaffen des Schweizer Schriftstellers Gerhard Meier[1] auf eine Kurzformel bringen, so könnte man sagen, es handle sich um „Esoterik des Banalen" und „Haschen nach Wind" d. h. um einen Versuch, den trivialen Alltag, das Einerlei des durchschnittlichen Lebens und Erlebens, den engen Bezirk einer kleinbürgerlichen Existenz innerhalb eines dörflich-provinziellen Horizonts, die „scheinbare Idylle", den „Mikrokosmos des Naiven" ins Sein hereinzuholen und als „mythisch religiöse Totalität"[2] spürbar zu machen.

Gerhard Meier ist mit Überzeugung Provinzler. Er kann und will nirgendwo anders leben als in seinem Heimatdorf Niederbipp. Den „Duft der großen, weiten Welt" schnuppert er einmal wöchentlich, wenn er nach Bern, Zürich oder Basel fährt. Dort holt er sich die großen deutschen Tageszeitungen (hauptsächlich wegen der Literaturbeilage), geht ins Kino, besucht auch mal eine Ausstellung oder sitzt in einem verräucherten Lokal der Berner Altstadt, unweit des Zytglogge-Turms, nach dem Meiers Verlag benannt ist, mit seinem Verleger und literarisch interessierten Freunden zusammen. Ansonsten hat er von der Welt nur Dubrovnik und Siena gesehen. Venedig steht dem Architekturbewunderer noch bevor.

Trotz seiner Liebe zur Provinz ist Gerhard Meier kein Produkt des Provinzialismus und kein provinzieller Heimatschriftsteller, obschon die Heimat in jedem seiner Bücher nachvollziehbar gegenwärtig ist. Ein Heimatschriftsteller im schlechten Sinn reduziert den Seinshorizont auf den beschränkten Umkreis des Dorfkirchhofs. Gerhard Meier aber weitet die dörfliche Enge zur Weite der Welt. „Für ihn ist sie nicht Enge, ‚sondern eine Kleinsteinheit, analog den Kleinsteinheiten im Mikro- und Makrobereich, mit ähnlichen Funktionen auch', wie er in seinem Roman ‚Der schnurgerade Kanal' (1977) geschrieben hat. Dazu gehört, daß hier im kleinsten sichtbar und faßbar wird, was unser Dasein bestimmt: Werden und Vergehen, Leben und Tod. Doch das sind Worte, denen Gerhard Meier mißtraut. Er spricht vom ‚Neuen, das nicht geschieht unter der Sonne' und setzt für den ewigen Kreislauf der Natur ein Zeichen in den Kies, die liegende Acht, das Symbol der Unendlichkeit."[3]

Das Werk

Als erste Veröffentlichung von Gerhard Meier erschien 1964 der Gedichtband „Das Gras grünt" (Benteli-Verlag, Bern). 1967 folgt der zweite Band Gedichte „Im Schatten der Sonnenblumen" (Kandelaber-Verlag, Bern). In den Jahren 1969 und 1971 erfolgt die Hinwendung zur Prosa mit den Prosaskizzen „Kübelpalmen träumen von Oasen" (Kandelaber-Verlag) und „Es regnet in meinem Dorf" (Walter-Verlag, Olten). Die Kurzprosa (1976 im Zytglogge-Verlag unter dem Titel „Papierrosen" in Auswahl neu aufgelegt), die Gedichte (in Auswahl neu aufgelegt bei Zytglogge 1973 unter dem Titel „Einige Häuser nebenan") und auch das „Prosastück" „Der andere Tag" (Zytglogge, 1974) stellen eine schrittweise Annäherung an die Romane dar. Es sind Fingerübungen mit dem Zweck, festzustellen, bis wohin sich die Versprachlichung der Wirklichkeit vortreiben läßt, beharrlich erneuerte Versuche, den Punkt zu finden, wo die Wahrheit des Schreibers mit der Wahrheit der Wirklichkeit zusammentrifft, auf diese Weise die Welt in die Sprache heimholt und so durch die Sprache und in der Sprache Sein und Zeit versöhnt.

Mit dem Roman „Der Besuch" (1976, Zytglogge) geht Gerhard Meier dann zum ersten Mal aufs Ganze. Ein Roman nach dem Kanon der Literaturwissenschaft ist dies nicht. Es gibt keinen Romanhelden, auch keine eigentlichen Figuren, keine Peripetie, keine Handlungsstränge, die nebeneinanderlaufen, sich kreuzen oder verknüpfen. Es wird im eigentlichen und landläufigen Sinn überhaupt nicht erzählt. Den Inhalt umreißt der Autor selbst folgendermaßen (Klappentext): „Dieser Roman spielt sich ab im Laufe eines Sonntagnachmittags, Ende Februar, wobei es sich um einen jener Tage handelt, die man gleichsam durchsichtig nennen könnte. Der Mann auf Zimmer 212 erwartet Besuch, der aber zu guter Letzt nicht eintrifft. Im Warten erprobt er gewissermaßen ein Gerede, das er eben aufbringen könnte, wenn der Besuch eintreffen würde." Was diesem „Roman" an „Handlung" abgeht, wird durch Umsetzung von Wirklichkeit in Sprache ersetzt, wobei sich Erlebtes und Erinnertes dauernd vermengen. Als Signal dafür, daß es letzten Endes um innere, um Bewußtseinswirklichkeit geht, dient das konsequent durchgehaltene „Erzählen" im konjunktivischen Modus.

Auch der nächste Roman „Der schnurgerade Kanal" (Zytglogge, 1977; Suhrkamp TB 760, 1982) ist, streng genommen, nur ein längeres Prosastück. Gegenüber der bisherigen Prosa Meiers ist es nur insofern ein Roman, als das, was man Welthaltigkeit nennen könnte, zugenommen hat. Das Kernstück des Romans sind die Aufzeichnung, die Onkel Isidor, um den das Buch sich konzentriert, an seinem letzten Tag im Spätherbst 1975, Becketts „Molloy" und Achternbuschs „Stunde des Todes" lesend, gemacht hat. Wiedergegeben werden diese Notizen medial durch das Bewußtsein einer älteren Ärztin, Dr. Helene W., die im August 1976 aus Amerika zurückgekehrt ist. Sie war in jungen Jahren mit Isidor befreundet gewesen. In dem Roman „Der schnurgerade Kanal" ist der Gegensatz zwischen der

realen und der imaginären Welt noch stärker herausgearbeitet als im „Besuch". Dies hat aber nur den Zweck, die Einheit der beiden Welten in der Wirklichkeit der Sprache noch spürbarer zu machen.

Der Roman „Die Toteninsel" (Zytglogge, 1980) spielt, wie auch von der Erzählzeit her gesehen „Der schnurgerade Kanal" und „Der Besuch", an einem Tag, dem 11. November 1977. Den Rahmen des „Erzählten" bildet der Spaziergang zweier alter Dienstkameraden Baur und Bindschädler durch Olten. Baur plaudert. Bindschädler geht meist stumm neben ihm her und hört zu. Als die Dämmerung hereinbricht, beginnt es zu schneien. Der Spaziergang ist vorbei und der Roman zu Ende.

In der „Toteninsel" kommt Gerhard Meier am nächsten an das heran, was ihm als Ideal des Schreibens vorschwebt. Es deckt sich mit demjenigen Flauberts, dessen Ausspruch dem Roman vorangestellt ist, daß das, was ihm schön erscheine und was er machen möchte, „ein Buch über alles und nichts" sei. Was Flaubert meint und Gerhard Meier anstrebt, ist die Herstellung „einer möglichst umfassenden Gleichzeitigkeit, in der das zeitlich Verschiedene seinen Platz hat, die Vergangenheit ebenso wie die Gegenwart, die Erinnerung ebenso wie der Augenblick; in der auch das geographisch Auseinanderliegende an einem Ort sich findet, die Landschaft der Heimat wie auch die anderer Regionen."[4] Soeben ist im Zytglogge-Verlag „Borodino", ein neuer Roman von Gerhard Meier, erschienen, der an die „Toteninsel" anknüpft.

Die Lyrik – das Gesamtwerk im Embryo

Auf den ersten Blick wirkt die Lyrik von Gerhard Meier impressionistisch. Keine Ekstatik der Gebärde. Kein schriller Aufschrei. Keine grellen Schlaglichter. Trotz einer geheimen Liebe zu Munch das opalisierende Licht Turners. Die Lichtarchitektur von dessen in sich ruhenden Landschaften und die zarte Abstufung von Watteaus samtenen Farbtönen. Gedichte, die beim ersten Kontakt nicht neu wirken. Gebilde in der Nachfolge von Krolow und Piontek. Aber vor allem auch Gedichte als Konsequenzen von Günter Eichs „Inventur". Bestandsaufnahmen von dem, was am Ende bleibt. Augenblicke zur Essenz konzentriert.

Aber in Gerhard Meiers Lyrik geht es um mehr als den Proustschen Versuch, den Augenblick festzuhalten, und auch um mehr als um die Haltbarmachung der Außenwirklichkeit, indem ihr Innenwirklichkeit beigemischt wird. Was Meier anstrebt, ist etwas, das über die Wiedergabe von Außenwelt durch den Filter und im Reflex eines hochsensiblen Künstlertemperaments hinausgeht, nämlich die Hereinnahme der Wirklichkeit in den „Sprachinnenraum", den Vorstoß zum „Sein" durch einen Akt der totalen Versprachlichung. Und damit ist in der Lyrik das Gesamtwerk schon im Embryo enthalten.

Das Prosawerk – die totale Versprachlichung

In der noch sehr dürftigen und nur aus diversen Rezensionen bestehenden Sekundärliteratur über Gerhard Meier wird immer wieder der Satz aus der „Toteninsel" (77) zitiert, in dem der Roman mit einem Teppich verglichen wird:

„‚Ohne dich nun mit meinem Literaturverständnis quälen zu wollen, muß ich doch sagen, daß für mich der Roman mit einem Teppich vergleichbar ist, einem handgewobenen, bei dessen Herstellung besonders auf die Farben, Motive achtgegeben wird, die sich wiederholen, abgewandelt natürlich, eben handwerklich gefertigt, beinahe mit einer gewissen Schwerfälligkeit behaftet, und der einen an ein Mädchen aus der Schulzeit erinnert und an eine Blumenmatte mit Kirschbäumen darauf, die gerade blühen; wobei man über diese Blumenmatte schreiten möchte, zumindest noch einmal und natürlich nicht allein', sagte Baur."

Dieser Satz ist gewiß nicht unwichtig und trägt vor allem dazu bei, die formalen Bestrebungen Gerhard Meiers zu verstehen. Aber zum Kern seines Werks stößt er nicht vor. Das Entscheidende in Meiers Œuvre und auch der Grund, weshalb er von der Lyrik zur Prosa überwechselte, liegt in dem resoluten Versuch – radikaler und konsequenter ist er bis dahin noch von keinem deutschsprachigen Schriftsteller unternommen worden –, die gesamte Wirklichkeit in Sprachwirklichkeit zu verwandeln. Wie bei Meier existentielles Erleben und Bildungserlebnis nahtlos ineinander übergehen, so nimmt er jetzt erlebte, erfühlte und gedachte Wirklichkeit in die Sprache hinein, derart, daß es am Ende nur noch eine Wirklichkeit, nämlich Sprachwirklichkeit, gibt.

Dabei muß unterstrichen werden, daß es sich um eine „Hereinnahme" und nicht um eine „Übersetzung" der Wirklichkeit in die Sprache handelt. Gerhard Meier macht aus der Wirklichkeit Sprache. Es gibt für ihn als Schreibenden überhaupt keine andere Wirklichkeit als die der Sprache, oder besser: als Sprache. Wirklichkeit ist Sprachwirklichkeit, was etwas anderes ist als Wirklichkeit der Sprache. Es ist Sprache als Wirklichkeit, das heißt, Sprache als Sein.

Das Realismus-Problem, wie es von Aristoteles bis zu Brecht immer wieder aufgeworfen wurde, stellt sich für Gerhard Meier überhaupt nicht. Er bildet weder Wirklichkeit ab, noch schafft er durch die Sprache und in der Sprache eine eigenständige Kunstwirklichkeit. Er verwandelt vielmehr die Wirklichkeit in Sprache.

Auch Peter Handke ist nach diesem Ziel unterwegs, und es scheint sogar, als hätten sich seit der „Langsamen Rückkehr" (1980) ihre Wege bereits getroffen. Bei der denkwürdigen Sitzung der „Gruppe 47" 1966 in Princeton hatte Peter Handke seinerzeit seinen Schriftstellerkollegen insgesamt „deskriptive Impotenz" vorgeworfen. Was er damit gemeint hat, versteht man erst richtig, wenn man „Die Lehre der Sainte Victoire" (1981) gelesen hat. Was Handke anstrebt, ist auch das Aufheben der Zeit in der Sprache, die „Hereinnahme" der Wirklichkeit, das heißt des Raum-Zeit-Kontinuums (wobei „Hereinnahme" sowohl im Sinn Rilkes als

auch in dem dialektischen Verständnis der Hegelschen „Aufhebung" zu begreifen ist) in die Sprache: Rilkes „Weltinnenraum" als Sprachinnenraum.

Eine erste Konsequenz dieses Prozesses ist der Abschied vom Erzählen. Wo es keine Zeit gibt, kann auch nicht im herkömmlichen Sinn „erzählt" werden. Erzählen setzt den Zeitfluß voraus. Ja, Erzählen ist nichts weiter als eine Gliederung des Zeitflusses, dessen Rhythmisierung durch die permanente Veränderung und Variation des Verhältnisses von erzählter Zeit und Erzählzeit. Desgleichen setzt Erzählen auch die Situierung in Raum und Zeit voraus. Keine echte Erzählung ohne Erzähler. Daran ändert die Tatsache nichts, daß der Erzähler literaturhistorisch mal als allwissendes, im Plural der auktorialen Machtfülle perorierendes, gottähnliches Erzähler-Er aus Goethes „Wahlverwandtschaften" auftritt, mal als ein perspektivisches Er wie bei Kleist oder Kafka, das dem Erzähler in keinem Augenblick auch nur einen Schritt voraus ist. Es kann aber auch das den Figuren wie die Eule Minervas auf den Schultern hockende Erzähler-Er Gustave Flauberts sein, oder gar das völlig reflektierte (oder subjektivierte), in einen oder mehrere Bewußtseinsströme aufgespaltete Erzähler-Er des Bewußtseinsstroms-Romans. Schließlich bedarf es, um zu erzählen, auch eines Erzählerstandpunkts, ob das nun der homerisch-olympische panoramische Rundblick, der „Oberflächenblick" Flauberts oder das Fazettenauge des „Nouveau Roman" ist.

Indem Gerhard Meier die Wirklichkeit in den Sprachinnenraum hereinnimmt und in ihm aufhebt, hat für ihn die Frage nach dem Weshalb und Wie des Erzählens aufgehört, eine Frage zu sein. Er kann und will nicht mehr im herkömmlichen Sinn „erzählen". Was 1922 mit dem „Ulysses" von James Joyce begonnen hat, führt er konsequent zu Ende. Konsequent, das heißt radikaler als alle Nachfahren des James Joyce und auch als Proust und die Adepten des „Nouveau Roman". Proust verlegt das Sein in die Zeit und sucht das Bleibende in der Subjektivität des individuellen Erinnerungsvermögens und der verwirklichenden Beschwörungskraft der Sprache – der verewigte Augenblick als sprachliches Petrefakt, das sich im subjektiven Bewußtsein des Lesers wieder auflöst und seinen Geruch verbreitet wie Prousts berühmte Madeleine und duftend die Zeit zum Stehen bringt. Proust findet sich mit dem unaufhaltsamen Zeitfluß, dem „panta rhei" des Heraklit ab und erlebt das Bleibende in der Fähigkeit des Sich-Erinnerns an konkrete Dinge und Zustände, welche die Sprache medial vermittelt. Für Gerhard Meier hingegen sind Sprache und Sein eins und dasselbe.

Das Wirkliche ist für Meier weder der rote Klatschmohn am Feldrain noch die duftende Rose im Garten und auch nicht die hinter den Erscheinungen wesende Urpflanze. Den Bruch zwischen Physis und Metaphysis, zwischen Wirklichkeit und Ideal kennt er wohl, aber er anerkennt und akzeptiert ihn nicht, das heißt, er bedeutet für ihn kein Entweder-Oder und auch kein Sowohl-Als-auch. Anders gesagt, das Bleibende ist für Meier weder die Erscheinung, die Wirklichkeit, wie er sie mit seinen fünf Sinnen wahrnimmt, noch die Realität, wie sie abgesehen von der

Erfahrung an und für sich ist. Weder die Rose noch die Urpflanze sind „wirklich". Wirklichkeit besitzt einzig und allein die „Papierrose"[5]: Das Artefakt, die in Sprache verwandelte und damit künstlich gewordene oder besser: verkunstete „Natur".

Diese Wirklichkeit ist außerhalb der Zeit. In ihr ist alles zugleich und gleichzeitig. Das Vergangene, das Gegenwärtige, das Kommende, Über-Ich, Ich und Es, In-Sich und An-Sich, Für-Sich und Für-Mich, Da-Sein, So-Sein und Sein-Sollen. Und alles hat seinen Platz, seinen Sinn und seinen Wert. Der schnurgerade Kanal und der Hudson, New York und Burgdorf, die Enge Amrains und die Weite der Welt, der Fäkalienfluß und die Jaucheparade des Joachim Schwarz, Böcklins „Toteninsel", Caspar David Friedrichs „Lebensstufen", Tolstojs Jasnaja Poljana und die Blau-, Rot- und Lilatöne einer Wand: in das Sein der Sprache gehoben, fügt alles sich zu allem, ruht alles in sich selbst. Nichts geschieht und doch ist alles Ereignis. Hohes und Niederes stehen gleichwertig nebeneinander als in der Sprache Verwirklichtes, Dauerndes. Gerhard Meier macht mit dem Ausspruch Hölderlins, daß die Dichter das Bleibende stiften, radikal Ernst.

Es ist nun an der Zeit, zu fragen, wie nahe Gerhard Meier bei *Gottfried Benn* steht. Die Antwort lautet: Er steht ihm sehr nahe und ist zugleich weit von ihm entfernt. Auch für Meier wird durch das Schreiben dem Nichts ein Stück Bleibendes abgerungen. Aber es ist nicht die Form, die als Schutzwall dient, sondern Meier stößt im Sprachinnenraum zum Sein vor. Mit Benn verbindet ihn ferner auch die Ablehnung der Ideologie und deren Instrumentalisierung zum Zweck irgendwelcher Sinngebungen oder Veränderungen. Aber Gerhard Meier ist kein Nihilist wie Benn. Indem er Wirkliches beschreibt, „erledigt" er es nicht. Im Gegenteil: er „hebt es auf" (wie schon gesagt). Anders ausgedrückt: indem er aus der Faktizität Sprache macht, hebt er das Da-Sein auf eine höhere Ebene, er-löst es aus seiner Irreduktibilität und er-hält es im Teppichgewebe des Sprachinnenraums als notwendigen Teil eines Ganzen, ohne den dieses nicht bestehen kann.

Das Motiv des kleinen Hauses an der Ulica Dabrowieckja aus der „Toteninsel" mit der „Heizungsnische, wo unter dem Radiator Lenin, Abendmahl und Heilige Familie koexistieren, holzgeschnitzt" (76), hat für das Verständnis dessen, was für Gerhard Meier Schreiben und Literatur bedeuten, mindestens soviel Gewicht und Aussagekraft wie der Vergleich des Romans mit einem Teppich und auch der Hinweis auf Flauberts „Buch über nichts" (dem Motto der „Toteninsel"). Das wäre ein Buch so recht nach dem Herzen des allzu oft mißverstandenen Ludwig Wittgenstein. Ein Buch, das nur ein Dichter schreiben kann und das dort ansetzt, wo der Philosoph und der Theologe zu schweigen haben. Ein Buch, das nichts weiter wäre als ein einziges und unaufhörliches „Haschen nach Wind"[6]. Man kann in Gerhard Meier auch den dichterischen Vollstrecker der Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins sehen, einen Vollstrecker und zugleich einen Vollender.

Gerhard Meier und Peter Handke

Insofern Gerhard Meier Vollstrecker ist, stößt sein poetischer Garten direkt an den Peter Handkes. Wie Handke und wie so mancher vor ihm – denn die poetologische Vererbungslinie führt in direkter Linie bis zu Novalis und dessen Forderung nach einer totalen Poetisierung des Lebens – rettet sich auch Gerhard Meier angesichts der verschlossenen Tore des „Paradieses der Einheit aller Gegensätze" in einen „Versuch der Neubegründung des poetischen Denkens", das „gegenüber dem politisch-wissenschaftlichen absolut gesetzt wird"[7]. Nichts anders ist nämlich damit gemeint, wenn er den „Machern" die „Windhascher" entgegensetzt[8].

Und wie Handke vollzieht er formal die Poetisierung des Lebens „über eine detaillierte sinnliche Beschreibung von Innen- und Außenwelt in ihrer Zersplitterung". Wie Wittgensteins Sprachphilosophie eine Folge von Hofmannsthals Chandos-Brief ist und zugleich einen Versuch darstellt, aus der Lage „eines Menschen, der Wirklichkeit und Sprache verloren hat und diesen Zustand als Krankheit empfindet", herauszukommen, so steht Peter Handkes Schaffen, ebenso wie dasjenige von Gerhard Meier, im Zeichen des Chandos-Briefs. In beiden Fällen wird desgleichen versucht, die Entfremdung ins Positive zu kehren. Lange war es unmöglich zu sagen, ob das bei Handke nur ästhetisierend geschah: „ein Verzweifelter ohne wirkliche Verzweiflung, der schöne, aber leere Bücher schreibt"[9], oder eine Neuauflage des subjektiven Idealismus darstellt, der im Sinn Fichtes nur die Bewußtseinsinhalte für wirklich nimmt. Mit Handkes „Lehre der Sainte Victoire" ist es möglich, in dieser Hinsicht klarer zu sehen. Da gibt es, scheint uns, eine entscheidende Stelle. Der Autor (oder sollten wir besser die in der ersten Person Singular erzählende Person sagen?) sitzt in der „Auberge Thomé" alias „L'Etoile d'Or" und „sein Blick ging hinaus zu dem Berg" (113), auf dem sie gerade gewesen waren. Er sucht eine bestimmte „Bruchstelle" und findet sie: den „Pas de l'Escalette" und unterhalb eine kleine, verlassene Hütte, die „Cabane de Cézanne":

„Etwas verlangsamte sich. Je länger ich meinen Ausschnitt sah, desto sicherer wurde ich – einer Lösung? einer Erkenntnis? einer Entdeckung? eines Schlusses? einer Endgültigkeit? Allmählich stand die Bruchstelle auf dem fernen Kamm und wurde wirksam als Drehpunkt.

Zuerst war das die Todesangst – als würde ich selber gerade zwischen den beiden Gesteinsschichten zerdrückt –; dann war es, wenn je bei mir, die Offenheit: wenn je der Eine Atem (und konnte auch schon wieder vergessen werden). – Das Himmelsblau über der Kuppe wurde warm, und der rote Mergelsand wurde heiß. Daneben auf dem Waldteil dichtauf die Pinienkörner im vielfältigsten aller Grün, die dunklen Schattenbahnen zwischen den Ästen als die Fensterreihen einer weltweiten Hangsiedlung; und jeder Baum des Waldes jetzt einzeln sichtbar, stehend sich drehend, als ewiger Kreisel; mit dem auch der ganze Wald sich drehte und dastand. – Dahinter der bewährte Umriß der Sainte-Victoire und davor D. in ihren Farben, als beruhigende Menschenform (ich sah sie momentlang als ‚Amsel').

Niemand geriet außer sich und warf die Arme in die Luft. Aber es war doch viel. So näherte jemand beide Hände langsam einander an und verschränkte sie übermütig zu einer Faust. Ich würde den Coup

wagen und aufs Ganze gehen! – Und ich sah das Reich der Wörter mir offen – mit dem großen Geist der Form; der Hülle der Geborgenheit; der Zwischenzeit der Unverwundbarkeit; für ‚die unbestimmte Fortsetzung der Existenz', wie der Philosoph die Dauer definiert hat. An keinen ‚Leser' dachte ich da mehr; blickte nur in wilder Dankbarkeit zu Boden... Und ich spürte die Struktur all dieser Dinge in mir, als mein Rüstzeug. Triumph! dachte ich – als sei das Ganze schon glücklich geschrieben. Und ich lachte" (114f.).

Handke greift hier auf die Terminologie Martin Heideggers zurück. So wollen auch wir versuchen, von Heidegger aus zu begreifen, was hier geschehen ist. Die Grundfrage der Philosophie Heideggers ist die Frage nach dem „Wesen des Seins", das nicht mit dem „Wesen des Seienden" verwechselt werden darf. Was „Sein" ist, erfahren wir in uns selbst, denn wir erleben unser Ich nicht in seinem „Was" (im Gegensatz zu der uns „zuhandenen" Umwelt der Dinge, die uns zunächst als quantitativ bestimmtes „Was" entgegentreten). Ein erstes menschliches Grunderlebnis ist das der „Sorge", was für Heidegger Hingerichtetsein auf die Dinge und Hingewandtheit zu den Dingen bedeutet. Indem wir auf die Dinge gerichtet sind in den Akten der „Sorge", sind wir durch sie auf uns selbst gerichtet.

Hiermit verbindet sich ein zweites Grunderlebnis, das der „Angst". Die „Angst" ist für Heidegger ein Akt, in dem wir unser „vor das Nichts Gestellt-Sein" oder „in das Nichts Geworfen-Sein" als „Wesen unserer Seinsweise", nämlich als ein „Sein zum Tode" erfahren. Insofern die Frage nach dem „Wesen des Seins" nichts weiter als die Frage nach dem „Wesen des Menschen" ist, wird uns in den Akten der Sorge und Angst die Stellung des Menschen als zwischen Sein und Nichts „in das Da geworfen" offenbar. Das Bewußtsein dieses „Geworfenseins", das Erlebnis der „Entborgenheit" und „Unbehaustheit", d. h. die Erfahrung des „Seins" als eines jeder Sinngebung höhnenden, nackten, endlichen Da-Seins in einer „Mit-Welt" macht dieses Dasein zur Sorge, da ja jede Lebenspraxis „Sorge" um etwas ist.

Um der „Sorge" und dem Wissen um sein Sein als Sein zum Tode zu entgehen, flieht der Mensch in das anonyme „Man". Aber indem er so an die Welt verfällt, wird er sich selber untreu und fällt von sich selbst ab. So west alles Dasein am Abgrund, der es zu verschlingen droht. Diesen Abgrund nennt Heidegger das „Nichts" und meint damit offensichtlich das unfaßbar-chaotische Jenseits des Gestalthaften. Das Gewissen ruft den Menschen aus dem „Man" zu sich selbst zurück. Es fordert Treue zum eigenen Selbst. Wenn der Mensch dieser Stimme folgt, ist er frei.

Was der Ich-Erzähler im Handke-Text zunächst erfährt, ist die „Todesangst", das Wesen des Seins als Geworfen- und Entborgen-Sein, als endliches, d. h. unausweichbar auf den Tod hin ausgerichtetes Sein. Aber zugleich wird dieser Augenblick auch als „Drehpunkt" erlebt, als der „Umschlag" Rilkes, wie er in der fünften Duineser Elegie beschrieben wird: „Und plötzlich in diesem mühsamen Nirgends, plötzlich/die unsägliche Stelle, wo sich das reine Zuwenig/unbegreiflich verwandelt –, umspringt/in jenes leere Zuviel./Wo die vielstellige Zahl/zahlenlos aufgeht." Die Angst schlägt um in „Offenheit". „Wenn je bei dem Erzähler war,

‚der Eine Atem', dann in diesem Augenblick." Ob wir wollen oder nicht, wir werden hier an eine andere Rilke-Stelle aus der achten Duineser Elegie erinnert: „hier ist alles Abstand/und dort wars Atem".

Bis dahin ist der Erzähler den ihm „zuhandenen" Dingen im Bewußtsein dieses „Zu-Händen-Seins" gegenübergetreten in „Sorge" und sich seines „Seins zum Tode" voll bewußt. Und damit waren ihm auch die Dinge als etwas völlig Fremdes, Bezugloses gegeben. Er war „Zuschauer, immer überall/dem allen zugewandt und nie hinaus", und hatte erfahren, was Rilke – Heideggers Denken in einer poetischen Formel vorwegnehmend – in dieser selben achten Elegie von dem aussagt, was den Menschen in seinem Innern bestimmt: „Dieses heißt Schicksal: gegenüber-sein/und nichts als das und immer gegenüber."

Diese Verse interpretiert O. F. Bollnow[10] wie folgt: „Dies ist die menschliche Situation: zu allem andern sich immer nur in der Weise des Gegenüber-Seins verhalten zu können, denn Gegenüber-Sein heißt: als ein Fremdes einem Fremden entgegengesetzt sein, immer durch eine Kluft getrennt sein und sich nie mit ihm wirklich vereinigen können. Dieses Gegenüber-Sein ist die als Mangel gefaßte Wesensbestimmung des Menschen, nämlich das, was sich in seinem gegenständlichen Bewußtsein ausdrückt: daß der Mensch nicht in der Art der Gefühlsverschmelzung in seinem Gegenstand lebt, sondern diesen als etwas Verschiedenes erfährt."

Aber das Kind und das Tier sind dem „Offenen" zugewandt, das im Zentrum der achten Elegie steht, sie haben noch jenen „reinen Raum" vor sich, von dem es bei Rilke heißt: „Wir haben nie.../den reinen Raum vor uns, in dem die Blumen/unendlich aufgehn. Immer ist es Welt/und niemals Nirgends ohne Nicht." Dieser „reine Raum" ist das, was man bei Rilke meistens als „Weltinnenraum" bezeichnet, die Welt hingegen ist die gestaltete Welt.

Der „reine", das heißt nicht veräußerlichte Raum wird vom Blick erfaßt, der nicht nach innen, sondern nach außen gerichtet ist, „sofern dieser eben nicht das Gestaltete, sondern dahinter das Gestaltensmächtige sieht. Es ist dies der Raum, in den hinein die ‚Blumen unendlich aufgehn', sofern auch sie das kreatürliche Sein ohne die dem Menschen eigene Verkehrung vollziehen. Dieser Raum ist also das ‚Nirgends ohne Nicht'. Die doppelte Negation soll besagen: das in diesem Raum Befindliche ist an keiner bestimmten Stelle anzutreffen, ohne daß dies Nirgendwo-sein als Mangel aufzufassen ist. Es ist nicht darum irgendwo, weil ihm das Sein mangelte, sondern umgekehrt darum, weil es als die quellende Möglichkeit jeder bestimmten Lokalisierung schon vorausliegt."[11]

Das „Offene" ist die „Natura naturans", d. h. das selber noch ungestaltete gestaltende Prinzip. Vom Menschen heißt es in der achten Elegie: „Sein Sein/ist ihm/unendlich, ungefaßt und ohne Blick/auf seinen Zustand." Vom Tier aber heißt es: „und wenn es geht, so gehts/in Ewigkeit, so wie die Brunnen gehen." Das Tier ist „geheilt" von der Zeit, weil es im Raum der Ewigkeit geborgen ist. Damit hat das „Offene" noch eine neue Bestimmung, nämlich die der Ewigkeit gewonnen.

Wenden wir uns wieder dem Handke-Text aus der „Lehre der Sainte-Victoire" zu. Nun können wir das Erlebnis des Ich-Erzählers nachvollziehen. Er fühlt sich plötzlich, im tiefen Sinn des Wortes ur-plötzlich, aus dem Geworfen-Sein und der Entborgenheit, die eine Folge des Wissens um sein der Zeit Anheimgegeben-Sein,

sein „Sein zum Tode" ist – Todesangst steht wörtlich im Text –, in die Geborgenheit des Offenen („Offenheit", „Hülle der Geborgenheit") gehoben. Und das geschieht, indem der nach innen gewandte und an den Gegebenheiten verhaftete Blick ins „Offene" geht, durch die zuhandenen Dinge hindurch zu ihrer Struktur.

In einer Art von direkter mystischer Erfahrung versteht sich hier der Dichter als „poeta" im etymologischen Sinn des Wortes: als gottgleich schaffender Schöpfer aus dem Nichts, als Teil der gestaltenden, wirklichkeitsstiftenden göttlichen Schöpferkraft. Nunmehr steht ihm das „Reich der Wörter" offen, was nichts anderes bedeutet als Rilkes „Weltinnenraum" als „Sprachinnenraum". Die existenzielle Wirklichkeit kann als Sprachwirklichkeit ins Sein heimgeholt werden. Es ist möglich, mit Wörtern das Sein zu fassen. Das ist die Lehre der Sainte-Victoire. Sprachwirklichkeit aber ist nur dadurch möglich, daß im sprachlichen Kunstwerk das „Schweigen" Wittgensteins das leistet, was der Instrumentalsprache der Wissenschaft versagt bleibt: Zum Unsagbaren hinzugelangen.

Die Verwurzelung im Christentum

Bei Gerhard Meier steht die Kunst nicht dem Nichts gegenüber. Vielmehr ist sie zurückgebunden an das Absolute. Und dieses Absolute ist nicht wie bei Rilke jenes vage Wissen, daß es eine den Menschen übersteigende Bedingung seiner Existenz gibt, es ist nicht die Frage, die „letzte Frage, die menschlicherweise zu stellen ist"[12], es ist die Antwort auf diese Frage, und zwar die Antwort, welche die christliche Offenbarung gibt. Es ist der lebendige Schöpfergott. Gott ist für Gerhard Meier „der oberste aller Poeten"[13]. Und so ist es bei Gerhard Meier nicht die Kunst, die sich dem Nichts entgegenstellt, sondern Gott selbst. Kunst ist nicht bloß eine analoge, sondern eine echte Teilnahme am Schöpfungsakt Gottes.

Hier begreift man, daß die Lyrik Gerhard Meiers tatsächlich im Kern schon das ganze spätere Prosawerk des Dichters enthält. Es handelt sich hier keineswegs um eine aus existentialistischer Metaphysikfeindlichkeit geborene Hinwendung zum intensiv erlebten Augenblick, zum fragmentarischen, zum nackten Da-Sein ohne Fluchtlinien zu einem tragenden Sein. Gerhard Meiers „Impressionismus" ist nicht das Einsammeln von untereinander bezugslosen Scherben, die nie zu einem ganzen gehört haben. Es handelt sich bei ihm vielmehr um einen „metaphysischen Impressionismus", um eine Art poetischer Seins-Archäologie, und das in einem sehr materiellen, greifbaren Verständnis als eine Bestandsaufnahme des Hiesig-Bruchstückhaften und als ein Versuch, aus den Teilen das Ganze in der Poesie, das heißt durch das Wort und im Wort, durch die Sprache und in der Sprache, erstehen zu lassen.

Die Welt, die mit Hilfe der Poesie kreiert wird, ist aber nicht die Welt der „Macher", der existenzblinden Wachstumstheoretiker, „wo man das Tun, das

kollektive vor allem, für fast ohne Grenzen wähnt. Mit andern Worten, wo man an die totale Machbarkeit glaubt." Was die Poesie erschafft „aus Rhythmus und Mühsal", ist „das Haschen nach Wind". Gerhard Meier gebraucht hier die Worte aus dem Buch Kohelet (1,1–18) in einem doppelten Sinn. Er meint damit, daß alles menschliche Tun und Streben eitel und umsonst ist. Aber das ist für ihn kein Anlaß zu Pessimismus oder gar Nihilismus. Die Frustration ist eine Folge des Glaubens an die uneingeschränkte Machbarkeit und eine Krankheit des „neuen" Menschen im Sinn Marcuses. Der Christ findet sich mit der Zerbrechlichkeit des Menschen ab. Der Christ darf arm und schwach sein. „Als Christ darf ich wissen", schreibt Gerhard Meier, „daß ich nicht alles selber machen muß, sondern daß der, der mich gemacht hat und auch Dich und alles um uns herum und noch vieles darüber hinaus, daß der zumindest das eigentliche macht. Und wenn er gelegentlich etwas nicht macht, darf ich bitten, es doch zu machen, es liege da vermutlich ein Versehen vor – und es würde uns freuen."

So heißt „Haschen nach Wind" für Gerhard Meier nicht, alles Menschentum als eitel und umsonst abwerten. „Haschen nach Wind" ist Faustens immer strebendes Bemühen ohne den prometheisch-titanischen Aspekt oder jedenfalls vor dem Hintergrund der abgeklärten Weltweisheit des letzten Aktes des Zweiten Teils von Goethes Faust, es ist Don Quichottes vergeblicher Kampf, es ist die sublime Lächerlichkeit des Grafen Überlohe-Zabernsee aus Dürrenmatts „Die Ehe des Herrn Mississippi", es ist das gottgewisse Ja zur Transzendenz in einer Welt, in der scheinbar das Nein zu einer „wissenschaftlichen" Notwendigkeit geworden ist. In der Poesie besteht dieses Ja darin, daß der Dichter den Dingen einen „seltsamen Glanz" verleiht, indem er sie ins Wort heimholt.

ANMERKUNGEN

[1] Geb. 1917 in Niederbipp bei Bern, dem Amrain seiner Romane. Wohnt heute noch dort in seinem Vaterhaus, einem vierhundert Jahre alten „Wickelbau" aus Holz. Hat Niederbipp nur während zehn Jahren verlassen. Trat nach einem aufgegebenen Architekturstudium als Arbeiter in eine Lampenfabrik ein. In diesem kleinen Industriebetrieb, dem einzigen in seinem Heimatort, arbeitete er dreiunddreißig Jahre. Im Alter von 63 Jahren ging er als Chef-Designer vorzeitig in Pension, um sich nur noch dem Schreiben zu widmen und damit dort anzuknüpfen, wo er als Zwanzigjähriger jäh abgebrochen hatte.

[2] P. Rüedi, in: Die Weltwoche, 15. 5. 1974; G. Meier, Der schnurgerade Kanal, 104.

[3] M. Zeidler-Vogt, in: NZZ, 8./9. 9. 1979, 67. [4] Ebd.

[5] „Papierrosen" hat G. Meier bezeichnenderweise seinen gesammelten Prosaskizzen aus „Kübelpalmen träumen von Oasen" und „Es regnet in meinem Dorf" zum Titel gegeben. [6] Der schnurgerade Kanal, 108.

[7] M. Buschmann, Das Paradies ist verriegelt, in: Text + Kritik, Nr. 24 a: Peter Handke, 60.

[8] Der schnurgerade Kanal, 104. [9] M. Buschmann, 60f.

[10] O. F. Bollnow, Rilke (Stuttgart 1951) 180. [11] Ebd. 179.

[12] W. Binder, Das Bild des Menschen in der modernen deutschen Literatur (Zürich 1969) 24.

[13] Der schnurgerade Kanal, 104. Die folgenden Zitate ebd. 103–105.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Ist die Enzyklika „Laborem exercens" laboristisch?

Vor das Entweder-Oder gestellt, ob die Enzyklika „Laborem exercens" kapitalistisch oder laboristisch sei, wird wohl kaum jemand wagen zu behaupten, sie sei kapitalistisch, und wird man kaum vermeiden können anzuerkennen, sie sei laboristisch. Auf die bloße Frage dagegen, ob diese Enzyklika „laboristisch" sei, ob sie für den „Laborismus" eintrete, ob sie befürworte oder gar fordere, ihn einzuführen, werden die Antworten sehr unterschiedlich lauten. Die einen werden sagen, von Laborismus sei in ihr keine Rede, das Wort komme in ihr überhaupt nicht vor; das trifft unbestreitbar zu. Andere werden verwundert zurückfragen: Laborismus, was ist das?

Laborismus – was ist das?

Das Wort ist bisher so wenig geläufig, daß man sich keine Blöße gibt, wenn man offenbart, es nicht zu kennen und sich nichts darunter vorstellen zu können. Demnach erfordert diese Rückfrage eine Antwort, und so wird man, um klarzustellen, was gemeint und wovon die Rede ist, versuchen, eine Begriffsbestimmung von Laborismus zu geben. Alsdann liegt es nahe, unter Laborismus eine *Alternative zu Kapitalismus* zu verstehen und diese etwa so zu bestimmen: Kapitalismus ist eine Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, in der das Kapital das Subjekt ist, die Initiative und die Führung innehat und die Arbeit in seinen Dienst nimmt, die sich damit in die Objektrolle gedrängt sieht; Laborismus ist eine Ordnung, in der umgekehrt die Arbeit das Subjekt ist, die Initiative und die Führung innehat, den Wirtschaftsprozeß organisiert und das Kapital in ihren Dienst nimmt und es damit auf die Objektrolle zurückverweist.

Gibt es diese Alternative? Ist sie denkmöglich? Wenn ja, ist sie realisierbar? Wie könnte man sie sich allenfalls vorstellen? Das ist die Frage, um die es geht und über die sich auf der Grundlage dieser Begriffsbestimmung in dem bisher noch kleinen Kreis von Leuten, denen nicht nur das Wort „Laborismus" bekannt ist, sondern die sich auch schon ernsthaft damit beschäftigen, sich mit der Sache selbst auseinandergesetzt und Stellung zu ihr genommen haben, ein fruchtbarer Gedankenaustausch führen und vielleicht sogar eine Verständigung erzielen ließe.

Diesen Kreis von Sachkundigen führt kein Geringerer an als *Götz Briefs*, der in dem seinen Ruhm begründenden Jugendwerk „Das gewerbliche Proletariat"[1]

genau diese Alternative vorlegt: „Infolge der Tatsache, daß Besitz und Nichtbesitz sich gegenüberstehen, (gliedert sich) die Gesellschaft in zwei unterschiedliche Schichten, für deren jede die freie Verkehrswirtschaft einen ganz anderen wirtschaftlichen und sozialen Sinn und Inhalt hat." Diese Briefssche Aussage bezieht sich ausdrücklich auf die „freie Verkehrswirtschaft", d. i. auf diejenige Spielart kapitalistischer Wirtschaft, die in unserer Frage gemeint ist, nämlich die privatkapitalistische. Ob es auch zum Staatskapitalismus eine laboristische Alternative geben kann, interessiert niemand, ist nicht gefragt und wird daher auch nicht beantwortet. Aus diesem unterschiedlichen Sinn, den die freie Verkehrswirtschaft für die „unterschiedlichen Schichten" haben kann (was für eine Zentralverwaltungswirtschaft gelten würde, dazu äußert Briefs sich nicht und das interessiert auch nicht), folgert er schlüssig, daß für das „organisierte gesellschaftliche Miteinanderarbeiten... grundsätzlich zwei Wege offen (stehen); es kann die Organisation primär von der Arbeit ausgehen und Arbeiterinteressen realisieren wollen... oder... vom Kapital ausgehen und nach Kapitalinteressen orientiert werden". Im ersten Fall müßte die Arbeit „auf irgendeine Weise das Kapital in ihren Dienst stellen", im zweiten Fall das Kapital „irgendwie die lebendige Arbeit in seinen Dienst bringen". (Das „irgendwie" soll wohl andeuten, daß dazu außer dem bei uns üblichen Lohnarbeitsverhältnis auch andere Mittel und Wege, beispielsweise Versklavung oder feudalrechtliche Un- und Halbfreiheit, dienen können.)

Briefs zählt also noch vor der kapitalistischen Variante die laboristische auf; anschließend stellt er die Tatsache fest, daß „die sachlichen Produktionsmittel, gesellschaftlich gesprochen der Besitz an ihnen, die Arbeit dingt". Genau diese Briefssche, auch von Paul Jostock in seinem Buch „Der Ausgang des Kapitalismus" (1928) vorgelegte Charakterisierung der tatsächlich bestehenden Variante ist 1931 in die Enzyklika „Quadragesimo anno" als Begriffsbestimmung der „kapitalistischen Wirtschaftsweise" übernommen worden, die ebendort als „an und für sich" einwandfrei gewertet wird (n. 101); dagegen findet sich die von Briefs an erster Stelle angesprochene laboristische Variante dort gar nicht erwähnt; erörtert und der Kritik unterzogen wird nur die realisierte und darum *aktuelle* Variante. Die in keiner Weise aktuelle laboristische Variante wird nicht einmal mit leichter Hand beiseite geschoben; an sie und an einen Vergleich zwischen ihr und der kapitalistischen ist offenbar überhaut nicht gedacht. Ebenso unterstellt die aus „Rerum novarum" (1891) übernommene und klassisch gewordene Formel „non res sine opera nec sine re potest opera consistere" – „so wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen" (RN 15, QA 100) stillschweigend oder besser gesagt unbewußt, daß „die Organisation (nur) vom Kapital ausgehen und nach Kapitalinteressen orientiert werden" kann und nicht umgekehrt.

Vorrang der Arbeit vor dem Kapital

Nach „Laborem exercens" ist diese unbewußte Unterstellung nicht mehr möglich. Durch den von Johannes Paul II. geforderten Vorrang der Arbeit vor dem Kapital ist die Frage in aller Schärfe aufgeworfen und ins Hellbewußtsein gerückt und läßt sich daraus nicht mehr verdrängen. Für Johannes Paul II. beginnt die Verkehrtheit der „an und für sich" einwandfreien kapitalistischen Wirtschaftsweise nicht erst dann, „wenn das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und zu seinem Vorteil ablaufen zu lassen" (QA 101); für ihn ist schon die Indienstnahme der Arbeit durch das Kapital *als solche* fehlerhaft, weil oder insoweit damit der personale Faktor in den Dienst des instrumentalen Faktors gestellt wird.

Der Papst will oder fordert keine einseitige Begünstigung der Arbeit; ebenso gewiß will er die Kapitalseite nicht benachteiligen; er will ihr nur einen ihr nicht zustehenden Vorrang versagen und sie, soweit sie ihn innehat, seiner entkleiden. Der sozialethisch in der Menschenwürde des Arbeiters begründete Vorrang vor dem instrumentalen Faktor Kapital kann, darf und will der Menschenwürde derer, die dieses Kapital in den Sozialprozeß der Wirtschaft einbringen, bestimmt keinen Abtrag tun, aber auch deren berechtigte materielle Interessen nicht beeinträchtigen; ebenso bestimmt aber soll die im Kapitalbesitz begründete Machtüberlegenheit beseitigt, ausgeräumt oder irgendwie unschädlich gemacht werden. Die in „Quadragesimo anno" formulierte „Einschränkung" bleibt bestehen; nach wie vor ist sie voll und ganz wahr, allerdings nicht die ganze Wahrheit.

Nun sagt unsere Enzyklika nichts darüber aus, macht keinerlei Andeutung, wie der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital sich verwirklichen ließe. Die anthropologische Begründung, die der Papst für seine Forderung gibt, ist zwingend, aber sie gibt nichts her, was einen Weg zu ihrer Verwirklichung weisen könnte oder auch nur hilfreich wäre, um einen solchen Weg zu finden. Nichts liegt dem Papst ferner, als die „Blaupause" eines Modells zu liefern, wie eine praktikable, funktionsfähige laboristische Ordnung von Gesellschaft und Wirtschaft aussehen könnte; nicht einmal erschließt er unserem Denken einen Weg, wie man, ohne sich einer „metabasis eis allo genos" schuldig zu machen, den Schritt tun kann von der Abstraktion der Wertebenen zu den Realitäten der politischen, sozialen und ökonomischen Macht.

Der Papst vergleicht die Wertebenen, auf denen die Arbeit und das Kapital, d. i. die im Produktionsprozeß eingesetzten sachlichen Produktionsmittel oder im weiteren Sinn das in der Erwerbswirtschaft eingesetzte oder einsetzbare Erwerbsvermögen stehen, und stellt fest, daß die Arbeit als personale Leistung des Menschen auf unvergleichlich höherer Wertebene steht als das so verstandene Kapital. Den Vorrang, den der Papst meint und den Briefs zutreffend darin

erkennt, das „gesellschaftliche Miteinanderarbeiten" zu organisieren und diese „Organisation" im Hinblick und mit Rücksicht auf die eigenen Interessen zu gestalten, können nur Menschen innehaben und ausüben, wobei das Kapital ihnen als Werkzeug dient. Das so verstandene Kapital als solches entfaltet keine Initiative, es bestimmt nichts, entscheidet nichts, es ist bloß instrumentaler Faktor in der Hand dessen oder derer, die bestimmen, Entscheidungen treffen und auf diese Weise Macht ausüben. Demnach können in diesem Zusammenhang unter „Kapital" nur die *Menschen*, die einzelnen oder die gesellschaftliche Gruppe gemeint sein, die „das Kapital" in diese gesellschaftliche Miteinanderarbeit einbringen. Bestimmen, entscheiden, Macht ausüben kann niemals „das Kapital", sondern nur, wer sich im Besitz der Verfügungsmacht über das Kapital befindet, sei es in der Rechtsgestalt des Eigentums oder in anderen, aus der Geschichte bekannten oder in Zukunft erst zu erwartenden, uns heute noch unbekannten oder unvorstellbaren Rechtsgestalten.

Unser Sprachgebrauch, der die beiden gesellschaftlichen Gruppen, die Kapital oder Arbeit einbringen, selbst „Kapital und Arbeit" nennt, ist in der Tat, wie die Erfahrung lehrt, eine äußerst verführerische *Methapher*. So ist es begreiflich, daß man auch dem Papst unterstellt hat, er habe sich von ihr irreführen lassen, sei dieser Täuschung erlegen. Dabei hat man allerdings übersehen, daß er zweimal vor dieser Täuschung warnt (13,1 und 14,1), die Gefahr also offenbar kennt; er weiß sehr genau, wovon er redet und was die von ihm erhobene Forderung des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital beinhaltet.

Das ändert selbstverständlich nichts daran, daß kein bisheriges kirchenlehramtliches Dokument das Hauptwort „Laborismus" oder das Eigenschaftswort „laboristisch" kennt. Aber ebenso bleibt bestehen, daß Götz Briefs und Paul Jostock schon vor „Quadragesimo anno" auf zwei „offene Wege" verwiesen haben, deren einer „kapitalistisch" genannt wird und allgemein unter dieser Bezeichnung bekannt ist, und für deren anderen sich keine treffendere Bezeichnung erdenken läßt als „laboristisch". Aber auch der von Johannes Paul II. geforderte Vorrang der Arbeit vor dem Kapital ist nicht in dem Sinn neu, daß man ihn nicht zum mindesten einschlußweise in früheren lehramtlichen Dokumenten angesprochen finden könnte.

Eine Absage an eine laboristische Ordnung könnte man allenfalls in der betonten Zurückhaltung finden wollen, die Pius XII. gegenüber der wirtschaftlichen Mitbestimmung übte und die es manchen Auslegern ermöglichte, sie als deren Ablehnung zu deuten. Wer Pius XII. so versteht, der muß folgerecht den entschiedenen Einsatz seiner Nachfolger und des Konzils für die Mitbestimmung dahin interpretieren, daß sie in der Mitbestimmung einen Schritt in der Richtung auf eine laboristische Richtung hin erblicken und sie als solche gutheißen.

Gibt es einen Weg zum Ziel?

Wie das, was Johannes Paul II. als unabdingbar fordert, verwirklicht werden könnte, darüber äußert er sich nicht, läßt vielmehr alles offen. Er macht keine Vorschläge, maßt sich keinen Sachverstand hinsichtlich der konkreten Möglichkeiten an; er ist sich bewußt und erklärt, daß das nicht Sache der Kirche ist. Für die Frage, wie das Prinzip des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital sich in die Praxis, d. h. in die Organisation unseres sozialökonomischen Lebens einführen ließe, sind wir also völlig auf uns selbst, auf unseren Sachverstand, unseren Einfallsreichtum, unsere Entschlußkraft und vielleicht unseren Wagemut angewiesen. Heute ist der Sachverhalt eindeutig dieser, daß der Wirtschaftsprozeß von denen organisiert und geleitet wird, die in der Lage sind, den Kapitaleinsatz zu stellen und damit den Grund zu legen für die Arbeit derer, die an diesen Sachmitteln den Produktionsprozeß durchführen. Davon, was an dessen Stelle treten könnte, haben wir bisher bestenfalls äußerst vage und unbestimmte Vorstellungen.

Sollen wir also sagen: Hier proklamiert der Papst ein *Prinzip*, aber wir stehen ratlos da, weil wir uns nicht einmal auch nur andeutungsweise vorstellen oder ausmalen können, wie das zu verwirklichen wäre? Oder gibt es vielleicht doch eine Lösung oder einen Weg, wie man sich Hoffnung machen dürfte, daß es sich verwirklichen ließe?

Ehrlich müssen wir eingestehen: Was bisher in Kreisen, die sich zur katholischen Soziallehre bekennen, darüber diskutiert worden ist, offenbart mehr unsere Ratlosigkeit, als daß es eine Grundlage wäre, auf der man weiterbauen könnte. Das schon seit mehr als hundert Jahren immer wieder versuchte Modell der *Produktivgenossenschaften* hat die gesetzten Erwartungen (man denke an Ketteler!) nur in wenigen Ausnahmefällen erfüllt, im großen und ganzen aber immer wieder enttäuscht. Bei der in Jugoslawien eingeführten sogenannten *Arbeiterselbstverwaltung* erscheint nicht nur fragwürdig, ob sie die in sie gesetzten Erwartungen erfüllt, sondern ob sie wirklich das ist, was sie zu sein vorgibt und als was sie sich selbst versteht. Von den mancherlei Vorschlägen für einen „Dritten Weg" verdient auf jeden Fall der Vorschlag von *Ota Sik* Beachtung. Die Fachkritik hat jedoch Bedenken und Einwendungen dagegen vorgebracht, die keineswegs ausgeräumt sind. Immerhin ist die Auseinandersetzung mit ihm lehrreich, und selbst aus den zahlreichen anderen, mehr oder weniger dilettantischen Vorschlägen können wir Nutzen ziehen, mindestens daraus lernen, vor welchen Fehlern wir uns unbedingt hüten müssen. Wie wir es aber richtig und mit Aussicht auf guten Erfolg anstellen könnten, weiß bis jetzt niemand uns zu sagen.

Solange wir das nicht wissen, kann die laboristische Ordnung für uns nur ein *Fernziel* sein; sie einführen oder ihre Einführung als *aktuelles* politisches Ziel aufstellen können wir erst, wenn wir ein zuverlässig funktionierendes Modell anzubieten haben. Bei diesem Stand der Dinge können wir uns nur ernsthaft

bemühen, die vielen offenen Fragen zu klären und schrittweise einer Lösung näherzukommen. Den in der Bundesrepublik Deutschland eingeschlagenen Weg der wirtschaftlichen *Mitbestimmung* und die in Österreich offenbar mit Erfolg betriebene *Sozialpartnerschaft* dürfen wir dabei als Wege in der Richtung auf das zu erreichende Ziel ansehen und sollten darum alles daransetzen, auf diesen Wegen Fortschritte zu erzielen, auf keinen Fall stehenzubleiben oder gar Rückschritte zuzulassen.

Ließe sich die „Schichtung" unserer Gesellschaft nach dem Merkmal von Besitz und Nichtbesitz, „für deren jede die freie Verkehrswirtschaft einen ganz anderen Sinn und Inhalt hat" (Briefs), beheben, so daß ein jeder sowohl seine Arbeitskraft als auch Kapital in den Sozialprozeß der Wirtschaft einbrächte, dann wäre das Problem nicht eigentlich „gelöst", sondern es wäre *ausgeräumt*, der Fragestand hätte zu bestehen aufgehört, das „gesellschaftliche Miteinanderarbeiten" hätte für alle den gleichen Inhalt und Sinn. Insofern ist die alte Forderung der katholischen Soziallehre nach gerechter(er) Vermögensverteilung, insbesondere nach Beteiligung weitester Kreise am realen Volksvermögen einschließlich Produktionsmittelbesitz, in der alten Sprache „Entproletarisierung" genannt, nach wie vor von denkbar höchster Bedeutung. Leider aber ist das ein Weg, auf dem man, wenn man nicht revolutionär, sondern evolutionär verfahren und keine Rechtsbrüche begehen will, nur langsam vorankommt. Glücklicherweise lassen sich Maßnahmen organisatorischer Art wie Mitbestimmung bzw. Sozialpartnerschaft und Vermögenspolitik nebeneinander betreiben, ohne einander zu durchkreuzen oder durch Entzug von Mitteln und Kräften zu schwächen. So bilden diese beiden Arten von Maßnahmen erfreulicherweise keine „Alternative"; im Gegenteil, sie fordern und fördern einander wechselseitig.

Ein ermutigendes Beispiel

Zum Schluß noch ein *ermutigender* Gedanke. Beim politischen Gemeinwesen, beim *Staat*, haben wir vor einer ähnlichen Aufgabe gestanden und haben sie gelöst, oder richtiger gesagt, sie hat sich (selbst) gelöst. Sollte sich das im Raum von Gesellschaft und Wirtschaft nicht wiederholen?

Am Anfang des Staats stand nicht unser heutiger demokratischer Staat; der Staat wurde ursprünglich nicht von der Basis her aufgebaut; seine Autorität leitete sich nicht vom Volk her. Am Anfang stand vielmehr ein Macht- und Autoritätsträger, so etwa das Haupt einer zu Reichtum gelangten (Groß-)Familie. In dem Maß, wie diese sich über Blut- und Schwägerschaftsbande hinaus erweiterte, weitete sich auch die hausväterliche Gewalt des Familienhauptes aus und erstarkte zur öffentlichen und damit „politischen" Gewalt. Nach herrschender Auffassung war Kern und Stern des Staats die Staatsgewalt, ihr Inhaber das alleinige Subjekt, die „Untertanen" bloßes Objekt der Staatsgewalt. Wir heutigen Staatsbürger wissen,

daß das keineswegs so sein muß, daß es sehr wohl anders sein kann, ja sogar anders sein soll; heute ist es für uns selbstverständlich geworden, daß das Staatsvolk Träger des Staats ist, sich selbst seinen Staat baut, daß die Staatsgewalt von ihm ausgeht, daß es selbst darüber entscheidet, in wessen Hände es die Staatsgewalt legt und ihm – auf Zeit – deren Ausübung anvertraut.

So ähnlich könnte man sich die Entwicklung auch im sozialökonomischen Bereich vorstellen. Wie wir uns bis vor noch ganz kurzer Zeit den Staat nicht anders haben vorstellen können als gegründet auf die materiell fundierte Macht des Herrscherhauses, so ist auch heute noch für die große Mehrheit der Zeitgenossen der Aufbau eines Unternehmens nicht anders vorstellbar, als daß jemand, der über ausreichendes, als Produktionsmittel verwendbares Vermögen verfügt, dieses in einen Betrieb oder ein Unternehmen einbringt, und wenn dieses eine Größe erreicht, für die seine eigene und seiner Familie Arbeitskraft nicht mehr ausreicht, familienfremde entlohnte Arbeitskräfte zuzieht. Und wie die Staatsgewalt als vererblicher Besitz des Herrschers auf dessen Nachkommen überging, so wurde und wird auch heute noch bei den in Privat- oder Familienbesitz gehaltenen Unternehmen mit deren Vermögenssubstanz auch deren Leitung von dem, der die Sachmittel eingebracht hat, auf seine Leibeserben vererbt.

Beim Staat hat sich das grundlegend gewandelt, ohne daß wir uns im vorhinein darüber klar gewesen wären, wie das zu machen wäre und was dabei herauskommen werde. Es war das Ergebnis eines Entwicklungsprozesses; immer klarer hatte sich bei den Menschen das Bewußtsein durchgesetzt, daß der Staat nicht um des Herrscherhauses willen, sondern für das Volk da sei. In ähnlicher Weise, so darf man wohl hoffen, wird auch die Einsicht siegreich durchbrechen, daß nicht der Mensch für die Wirtschaft und nicht der im Unternehmen tätige Mensch für das Unternehmen da ist, vielmehr die Wirtschaft im ganzen und jedes einzelne Unternehmen für die in ihm tätigen Menschen und für die Menschen draußen da ist, für die es arbeitet, Erzeugnisse erstellt oder Dienstleistungen erbringt.

Daß der *Staat* keine „Sache" (kein räumlich begrenzter Teil der Körperwelt), sondern ein *Personenverband* ist, daß der Staat und das Staatsvermögen nicht dasselbe, sondern zwei verschiedene Dinge sind und es darum auch kein Eigentumsrecht am Staat geben kann, diese Erkenntnis hat sich inzwischen wohl allgemein durchgesetzt. Daß auch das *Unternehmen* (dasselbe gilt entsprechend auch von der Gesamtwirtschaft) keine „Sache", auch kein Inbegriff von „Sachen" ist, sondern, wie das Konzil treffend aussagt, ein *Verbund von Personen*, d. i. freier, selbständiger, nach Gottes Ebenbild erschaffener Menschen (GS 68), daß das Unternehmen und das in der Bilanz auszuweisende Unternehmensvermögen zwei ebenso verschiedene Dinge sind wie der Staat und das Staatsvermögen, diese Erkenntnis ist offenbar vielen Menschen bis heute noch nicht aufgegangen.

Wenn wir aber einmal gelernt haben werden, daß das Unternehmensvermögen nicht das Unternehmen, auch nicht die Substanz des Unternehmens, sondern, wie

der Papst sich ausdrückt, lediglich die Voraussetzung oder Bedingung dafür ist, daß gearbeitet und Leistung erstellt werden kann – und dasselbe gilt auch von der Gesamtwirtschft –, dann sollte es nicht mehr allzuschwer sein, einzusehen und anzuerkennen:

Da alle, sowohl diejenigen, die das Kapital beibringen, als auch diejenigen, die gleichviel ob an höchster Stelle („top management") oder an niedrigster Stelle (Platzarbeiter) dem Unternehmen dienen, „freie, selbständige, nach Gottes Ebenbild erschaffene Menschen" sind, sollten sie je nach ihrem Beitrag auch daran beteiligt sein, das „gesellschaftliche Miteinanderarbeiten" im Unternehmen zu „organisieren", dessen Gestalt und dessen Richtung zu bestimmen; dasselbe gilt entsprechend von der Gesamtwirschaft.

Folgerecht sollten die Einbringer des personalen und darum höherrangigen Einsatzes mit Vorrang vor den Einbringern des instrumentalen und darum rangniedrigeren Einsatzes daran beteiligt sein.

Entscheidend zum Tragen kommt das im Fall von Interessenkollisionen. In der Hauptsache sind beide Seiten (Arbeit und Kapital) in gleicher Richtung am Fortgang des Unternehmens wie auch der Gesamtwirtschaft interessiert; beiden kommt der Erfolg zustatten, beide werden betroffen vom Mißerfolg. Nichtsdestoweniger bestehen auch divergierende Interessen, und gerade bei gewichtigen Entscheidungen sind Ziel- und Interessenkollisionen unvermeidbar. Vorrang der Arbeit vor dem Kapital besagt, daß bei diesen Entscheidungen die Interessen der Arbeit den Vorrang haben und daß institutionell gesichert sein muß, daß beim Suchen nach dem gerechten Interessenausgleich dieser Vorrang sich durchzusetzen vermag und die Kapitalinteressen insoweit auf den zweiten Platz zurücktreten. Dem zuwider die vermeintlichen Interessen „des" Kapitals, das als solches überhaupt keine Interessen hat, d. i. die Kapitalvermehrung um ihrer selbst willen, sozusagen als Selbstzweck, den Interessen der Arbeit, d. i. der arbeitenden Menschen, vorgehen zu lassen, charakterisiert der Papst überzeugend als „Ökonomismus".

Den demokratischen Staat zu verwirklichen hat Lehrgeld gekostet, und als Menschenwerk bleibt auch der demokratische und soziale Rechtsstaat *Stückwerk*. Auch den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital zu verwirklichen wird Lehrgeld kosten. Eine deutliche Vorstellung von einer solchen sozialökonomischen Ordnung, die man „Laborismus" nennen, als „laboristisch" bezeichnen könnte, werden wir erst haben, wenn sie uns verwirklicht vor Augen steht und ihre ersten Bewährungsproben bestanden haben wird.

ANMERKUNG

[1] Grundriß der Sozialökonomik. Bd. 9,1 (1926), wiederabgedruckt in: G. Briefs, ausgewählte Schriften, hrsg. v. H. B. Streithofen u. R. von Voß (1980), hier 216f.

Eugen Biser

Die Nichtgeladenen

Zur theologischen Relevanz gescheiterter Glaubensversuche

In einem Versuch zur literaturhistorischen Einordnung des Werks Gertrud von le Forts gab Wolfgang Frühwald dem Höhepunkt der Novelle „Die Letzte am Schafott" eine Deutung, die sie in einen unmittelbaren Zusammenhang mit Horkheimer und dadurch mit einem Grundgedanken der Kritischen Theorie brachte[1]. Bekanntlich kommt es in der überwältigenden Schlußszene der Novelle dazu, daß das Veni Creator, mit dem die Karmeliterinnen von Compiègne in den Tod gehen, von der ausgesprungenen Novizin Blanche, die auf der Flucht vor ihrer unstillbaren Angst in den Sog der schlimmsten Revolutionsereignisse hineingeraten und so zur Zeugin des Todesgangs ihrer Mitschwestern geworden war, zu Ende gesungen wird. Darin spiegelt sich für Frühwald die höchste Aufgabe von Dichtung und Literatur:

„Wie die kleine, ängstliche Blanche im Bekenntnis zur Todesangst Christi das Lied der Hingerichteten zu Ende singt, so wird es künftig die Aufgabe des Dichters sein, das Lied der Ermordeten zu Ende zu singen, damit die Stimme der Dichtung nicht verstumme in der Welt der Gewalt."[2]

Auf erstaunliche Weise berührt er sich darin mit Gedanken, die Max Horkheimer in seiner „Kritik der instrumentellen Vernunft" entwickelt. Ihm gelten als die „wirklichen Individuen unserer Zeit" die unbesungenen Helden, die ihre Existenz bewußt der „terroristischen Vernichtung" aussetzten und als solche die Symbole einer Menschheit sind, „die danach strebt, geboren zu werden". Dadurch muß sich vor allem die philosophische Vernunft herausgefordert fühlen; denn:

„Aufgabe der Philosophie ist es, was sie getan haben, in eine Sprache zu übersetzen, die gehört wird, wenn auch ihre vergänglichen Stimmen durch die Tyrannei zum Schweigen gebracht wurden."[3]

In einer recht skizzenhaft wirkenden Bemerkung von „Winter in Wien" stellt *Reinhold Schneider*, von literarhistorischen Erwägungen ausgehend, eine Frage, die dazu angetan ist, hinter den beiden von Frühwald und Horkheimer genannten Aufgabestellungen eine dritte sichtbar zu machen, die an die Adresse der Theologie gerichtet ist. Mit dem Wort „Sie haben keinen Wein mehr", meint er, beginne das Evangelium, und er fügt dem, zugleich fragend und begründend, hinzu:

„Wie steht es aber mit denen, die nicht geladen wurden zur Hochzeit? Immer schmaler wird die Tafel des Bräutigams, immer breiter werden die Tische, an denen niemand nach Wundern verlangt."[4]

Gemessen an der vorherrschenden Einstellung der bisherigen Theologie ist das eine grundlegend neue Fragestellung, die in dieser Form vorbildlos sein dürfte.

Denn die Theologie bemühte sich durchaus, zuletzt sogar mit steigender Intensität, um einen Brückenschlag zwischen Vernunft und Glaube. Nach Ansätzen aus der Frühe (Grotius) und Höhe (Pascal) der Neuzeit bildete sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts sogar eine eigene, ausschließlich der Thematik der Glaubensbegründung gewidmete Disziplin aus, für die sich dann nach einigem Schwanken der Name „Fundamentaltheologie" einbürgerte[5]. Wie ein Blick in die Entstehungsgeschichte dieser Disziplin lehrt, fiel es ihr aber schon ungewöhnlich schwer, auch nur die durch die soziale Frage akzentuierten Notstände der Zeit in ihren Fragehorizont einzubeziehen. Erst recht blieb die Rücksicht auf die „Nichtgeladenen", auf die sich Schneiders bekümmerter Blick richtet, außer Betracht. Zweifellos hängt das weder mit einer mangelnden Aufgeschlossenheit noch mit einer zu geringen Sensibilität dieser theologischen Neubildung zusammen. Wie der kontroverse Fortgang der Grundsatzdiskussion zeigt, trat das Interesse am Menschen, an den Wurzeln seiner Religiosität und den Grenzen seiner Sprache sogar immer mehr in den Vordergrund der Erörterungen.

Wohl aber lag die Ignorierung der „Nichtgeladenen" auf der Generallinie, der die Theologie von ihren Anfängen an folgte. Nachdem sich noch Paulus im Gedanken an die Verstockung Israels verzehrte (Röm 9, 1–5) und selbstquälerisch nach der Heilsmöglichkeit derer fragte, die nicht hören konnten, weil ihnen nicht verkündigt worden war (10, 14f.), verschärfte sich das Verhältnis zu den „Ungläubigen" in der Folge alsbald zu apologetischer Konfrontation. Daß die Unfähigkeit zum Glauben oder gar seine Ablehnung noch mit anderen Faktoren zu tun haben könne als mit Selbstverhärtung und Schuld, kam kaum noch jemand in den Sinn[6]. Das steigerte sich in Anselms „Proslogion" bis zu der exzessiven These, daß der Gottesleugner sich dadurch entlarve, daß er gegen die Gesetze der Vernunft verstoße oder von ihr doch keinen rechten Gebrauch zu machen wisse[7].

Erst heute dämmert es der Theologie, daß sie auf dieser Linie zwar dem Interesse der Abgrenzung und Unterscheidung genügte, daß sie damit aber zugleich in eine fatale Spannung zum Evangelium geriet, das bei aller Schärfe der Polemik den Ausgegrenzten selbst doch niemals aus seinem Auge verlor. Dort betont Jesus zwar, an die Adresse seiner Gegner gewendet: „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Mt 12, 30); doch tadelt er gleichzeitig die Intoleranz seiner Jünger mit der Begründung: „Wer nicht gegen euch ist, der ist für euch" (Lk 9, 50). Daran gemessen verfiel die Theologie insofern in eine Einseitigkeit, als sie ihre Argumentation zuletzt doch nur im Interesse der „Erfolgreichen" entwickelte, die, wenn auch unter Mühen und Kämpfen, zum Glauben finden, so daß sie sich dem Vorwurf eines „methodologischen Triumphalismus" aussetzt. Denn ausgeblendet aus ihrem Gesichtskreis bleiben offensichtlich diejenigen, die mit ihrem Glaubensversuch nicht zum Ziel kamen, weil sie entweder scheiterten oder auf halber Strecke liegenblieben. Das aber lenkt den Blick auf eine Szene des Evangeliums, die sich wie die große Alternative zu dem

ausnimmt, was im Fortgang der theologiegeschichtlichen Entwicklung formbestimmend wurde.

Das biblische Paradigma

Zu den bewegendsten Szenen des Evangeliums gehören die Berufungsgeschichten, denen sich als krönende Ergänzung die von der Apostelgeschichte dreifach berichtete Damaskusvision des Apostels Paulus anreiht. Der besondere Reiz dieser Szenen besteht jeweils darin, daß ein einziger Anstoß, in wie unterschiedlicher Form er jeweils gegeben werden mag, genügt, um einen Menschen aus seinem bisherigen Lebenskreis herauszuholen und ihn auf den Weg der Jüngerschaft zu bringen. Nur ganz selten (wie Joh 1, 45–51) bedarf es einer intensiveren Bemühung um den Angesprochenen; sonst genügt der Appell, um die Angerufenen für die Nachfolge Jesu zu gewinnen.

Den großen Kontrast zu diesen Szenen bildet die Perikope, die gemeinhin nach ihrer Zentralfigur, dem „reichen Jüngling" benannt wird, die in Wirklichkeit aber die Geschichte von einer gescheiterten Jüngerberufung erzählt. Sie handelt von der Begegnung eines Ungenannten mit Jesus, der sich nach der Markus-Version vor ihm auf die Knie wirft und ihn fragt: „Guter Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?" (10, 17) und von Jesus, nach einer knappen Korrektur seiner Anrede, an die göttlichen Gebote verwiesen wird. Darauf strebt die Episode rasch ihrem Höhepunkt – und ihrer Krise – entgegen. An dieser Stelle geht die Mattäus-Fassung, die auch als einzige von einem „Jüngling" spricht, mit einem Satz über die Parallelberichte hinaus, so daß sich folgender Wortlaut ergibt: „Der Jüngling erwiderte: Dies alles habe ich gehalten; was fehlt mir noch?" (19, 20)

Obwohl der Zusatz „was fehlt mir noch?" als redaktionelle Verdeutlichung zu gelten hat, wird doch erst von ihm her der Dialog voll verständlich, den Jesus nach dem Markus-Bericht mehr noch mit seinen Blicken als mit seinen Worten aufnimmt: „Da blickte ihn Jesus an, gewann ihn lieb und sprach zu ihm: Eins fehlt dir noch, geh, verkaufe alles, was du hast, gib das Geld den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach!" (10, 21)

Daß es sich bei der Perikope um die Geschichte einer gescheiterten Jüngerberufung oder, was dasselbe besagt, eines abgebrochenen Glaubensversuchs handelt, ist formal schon daran zu ersehen, daß der von Jesus mit Wort und Blick aufgenommene Dialog, kaum daß er zustande kam, an dieser Stelle auch schon zusammenbricht. Ohne auch nur noch einen Einwand zustande zu bringen, wendet sich der Jüngling, enttäuscht und niedergeschlagen, von Jesus ab und geht dorthin zurück, von wo er kam, so daß die Figur einer Lebensbahn entsteht, die sich rasch bis zum Optimum einer flüchtigen Berührung der Position Jesu annäherte, um sich dann ebenso rasch wieder von ihr zu entfernen: „Er aber war betrübt über das Wort und ging traurig weg; denn er hatte viele Güter" (10, 22).

Dabei hatte es ihm Jesus wie kaum einem andern leichtgemacht! Sosehr er bei der Berufung auch andern entgegenkommt, um ihnen, sei es durch die Verheißung, sie zu Menschenfischern zu machen (Mk 1, 17), sei es durch die Verleihung eines neuen Namens (Joh 1, 42) über die Unentschiedenheit des Augenblicks hinwegzuhelfen, wird doch von keinem der in seine Nachfolge Gerufenen gesagt, daß er ihn liebevoll anblickte. So entsteht der Eindruck, daß der Jüngling ihn gar nicht bis zu Ende anhörte. Was er aufnimmt, ist lediglich der ihm abverlangte Verzicht, noch nicht einmal die Verheißung, er werde als überströmendes Entgelt „einen Schatz im Himmel haben". Und schon gar nicht scheint er begriffen zu haben, was es heißt, in die Nachfolge Jesu berufen zu sein, besonders dann, wenn dieser Ruf vom Kommentar seines Liebesblicks begleitet ist.

Daß der Evangelist aber gerade auf dieses Motiv abhebt, ergibt sich aus seiner zweifachen Wiederholung im weiteren Kontext der Perikope. Nach dem Weggang des Jünglings heißt es: „Da blickte Jesus umher und sprach zu seinen Jüngern: Wie schwer wird es doch für die Begüterten, in das Reich Gottes hineinzukommen!" (Mk 10, 23). Als sich die Jünger, bestürzt über diese Auskunft, fragen, wer dann überhaupt noch gerettet werden könne, beruhigt sie Jesus mit Blick und Wort: „Jesus blickte sie an und sagte: Für Menschen ist das unmöglich, aber nicht für Gott; denn für Gott ist alles möglich" (10, 27).

Zwar bezeichnet die Perikope nicht genau die Stelle, auf welche Schneiders Frage nach den „Nichtgeladenen" zielt. Denn an den Jüngling war, mit den Worten der Schlüsselstelle ausgedrückt, sehr wohl die Einladung „zur Hochzeit" ergangen. Anstatt an die „Tafel des Bräutigams" hatte er sich aber an einen der immer breiter werdenden Tische gesetzt, „an denen niemand nach Wundern verlangt". Deshalb wird man bezweifeln müssen, ob er den an ihn ergangenen Ruf überhaupt richtig vernahm. Dann ist es aber auch zweifelhaft, ob der Grund seines Versagens nur in dem vom Text genannten Reichtum besteht. Ja man ist geradezu versucht, die Frage, die ihn zu Jesus treibt, gegen ihn selbst zu wenden. Damit stellt sich aber gleichzeitig auch schon die Beziehung zu dem Problemfeld her, aus welchem Schneiders „Winter in Wien" hervorging.

Was fehlt mir noch?

Nach dem in jahrelangem Umgang mit dem Werk des Dichters gereiften Urteil Karl-Wilhelm Reddemanns zielte ein „Grundanliegen des Schneiderschen Wirkens" darauf ab, die „Provokation des Glaubens anzunehmen, trotz allem anzunehmen"[8]. Genauso sicher trifft aber auch die Umkehrung dieses Satzes auf Schneider zu. Er lebte, je länger desto bewußter, in einer Abdrift, die ihn von den überkommenen Glaubenspositionen wegtrug, ohne daß er hätte sagen können wohin. Wenn man sich daher fragt, welcher Gestalt des Evangeliums er am

nächsten kommt, wird man darauf nur mit einem Hinweis auf die Zentralfigur der gescheiterten Jüngerberufung, den Reichen Jüngling, antworten können. Zwar bezieht er sich nicht geradezu auf ihn, sondern auf den Gesetzeslehrer der Perikope vom Barmherzigen Samariter, der in versucherischer Absicht die gleiche Frage an Jesus stellt (Lk 10, 25). Mit der Frage, „was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen", sei zwar „die seelische Situation gekennzeichnet, auf der das Evangelium ruht"; doch entspreche es der Paradoxie der in die Zeit und Geschichte hineingesprochenen „schicksallosen Wahrheit", daß diese Frage gestellt werde, um Jesus zu versuchen (98). Was im Menschen für die Heilsbotschaft Jesu spricht, setzt ihn zu ihr auch in Spannung und Widerspruch. Das ist der Fall des vergeblich Berufenen. Und das ist, mit ihm zusammen, der Fall Schneiders, dessen Affinität zu der biblischen Figur beim tieferen Eindringen in seinen Winterbericht unübersehbar wird.

Was Schneider mit dem Jüngling des Evangeliums verbindet, ist zunächst das Motiv des berufenden Liebesblicks, das etwa gleichzeitig mit Markus von Philon von Alexandrien entwickelt wurde und sich von dorther in weit gespannter Tradition bis auf Nietzsche verfolgen läßt[9]. Als Klammerzusatz zu der These, zur Liebe gehöre die Untreue „wie die Unbeweisbarkeit zu Gott", notiert Schneider (124):

„Und ob ich auch die erste Sentenz bestreiten könnte, gegen die zweite wüßte ich nichts zu sagen: niemand glaubt an Gott, weil er ‚bewiesen' wurde, sondern weil Gottes Sein sich in ihm ereignet hat, weil Gottes Sehen an ihm, in ihm geschah, wie Nicolaus Krebs von Berncastel lehrte; weil Gott sein Auge auf ihn richtete. Gott ist der unbeweisbar Wirkende, der anschaut, den er will."[10]

Wenn Schneider in unmittelbarem Anschluß daran betont: „Davon sprechen wir nicht", und wenn er diesen Satz durch die Bemerkung unterstreicht, daß es unziemlich sei, in Gesellschaft über religiöse Fragen zu reden, gewinnt man den unabweislichen Eindruck, als wolle er sich damit von dem Klammerzusatz wie von einem Eingeständnis distanzieren, das einen zu tiefen Einblick in seine eigene Seele verstattete. Im Klartext kann das dann aber nur heißen, daß sich Schneider mit Nietzsche und Nikolaus von Kues einer Religiosität zugeordnet weiß, die aus der Betroffenheit durch den göttlichen Blick lebt und darin auf die Figur des Reichen Jünglings zurückweist. Wenn das zutrifft, ist es aber nur legitim, auch dessen Frage auf ihn anzuwenden, dies jedoch so, daß damit auch kritisch erfragt wird, was ihm „fehlt".

In dem Sinn, wie sie tatsächlich gestellt wurde, zielt diese Frage freilich auf die Erfüllung des Verlangens, von dem der junge Mann umgetrieben wurde, obwohl er sich, wenn vielleicht auch etwas vorlaut, eine untadelige Lebensführung attestieren konnte. So ging es in dieser Frage um das, was als letztes Erfüllungsziel des Menschen nicht nur über der Gesetzesfrömmigkeit, sondern sogar noch über der ethischen Vollkommenheit liegt. Mit seiner Einladung zur Nachfolge bezeichnete sich Jesus als die leibhaftige Wirklichkeit dieses Erfüllungsziels. Und mit seinem

Blick verlieh er dieser Selbstbezeichnung eine Evidenz, die keinem Zweifel Raum ließ. Daß sich der Berufene dennoch der an ihn ergangenen Einladung verweigerte, kann nur mit Hemmnissen zusammenhängen, die der Hinweis auf seine Reichtümer allenfalls partiell abdeckt. Insofern muß seine Frage gegen ihn selber gewendet werden, oder, wenn schon nicht gegen ihn, so doch gegen das, was seinem Unvermögen in der heutigen Glaubenskrise entspricht. Doch damit fällt die Frage auch schon auf Reinhold Schneider zurück.

Im Grunde ist „Winter in Wien" eine einzige Exploration dessen, was dem mit der „Provokation des Glaubens" konfrontierten Menschen dieser Zeit vielfach „fehlt", so daß er sich trotz aller Argumentationshilfe nicht für den Glauben zu entscheiden vermag. Genauer besehen bietet Schneider ein ganzes Spektrum von Auskünften, das sich von theoretischen Erklärungsversuchen bis zu existentiellen Erkenntnissen erstreckt. Nur die signifikantesten seien herausgegriffen.

Eindeutig dem theoretischen Pol zugeordnet sind die Hinweise auf die Verdüsterung der Signatur der Welt, in der das Stigma ihres Geschaffenseins durch Gott unkenntlich geworden sei. Mit zwanghaft-selbstquälerischer Beflissenheit trägt Schneider Beispiele und Berichte über das Widersinnige im Naturgeschehen und die Absurditäten der Zeit zusammen, die sich ihm bisweilen, wie im Fall des tödlichen Zirkelgangs der Prozessionsspinnerraupen oder der „absurden Architektur" des Dinosaurierskeletts, dieser „Kathedrale der Sinnlosigkeit", zu Sinnbildern der Vergeblichkeit alles Seins und Strebens verdichten (118, 129f.).

Aus Schneiders Weltbild, daran kann kein Zweifel bestehen, sind alle Spuren ausgetilgt, die auf einen Schöpfer-Gott hinweisen oder auch nur zum Glauben an die Sinnhaftigkeit des Seienden berechtigen könnten. Wenn Hermann Cohen einmal die Gottesfrage den „Hebel des Ursprungs" nannte, um anzudeuten, daß mit ihr alles Erkennen seinen Anfang nimmt, muß von Schneider gesagt werden, daß für ihn das Feld der Erkenntnis, die Welt, versank, noch bevor sie mit diesem Hebel in Bewegung gesetzt werden konnte[11]. Zwar wird er wie kaum ein neuerer Dichter von der Gottesfrage umgetrieben; doch dreht er sich mit ihr im Kreis, anstatt von ihr zu einer festen, unverbrüchlichen Gewißheit, sei sie welthaft oder spekulativ vermittelt, geführt zu werden[12].

Auf die Frage, was ihm noch fehle, spricht Schneider aber vor allem mit existentiellen Auskünften an. An ihrer Spitze steht seine Überzeugung vom Übergewicht des Negativen, zumindest in der Erkenntnisordnung dieser Welt. Ohne daß man die Existenz des Guten zu bestreiten bräuchte, liegt sein Gegenteil doch ungleich offener zutage:

„Ich sage nicht, daß der das Gute findet, der es sucht. Aber wer das Schlechte sucht, findet es gewiß. Und es kennzeichnet uns, es brandmarkt uns, daß wir die das Böse Hervorziehenden für klug halten, die das Gute Betonenden für schwach begabt...; niemand fischt vergeblich im trüben, nach dem Nein; es ist immer da, wenn man es will (84)."

Auf derselben Linie liegt die Bemerkung, mit der er sich von dem großen Stifter-

Wort: „Mäßigung besiegt den Erdkreis" verabschiedet. Sie lautet: „Aber das Maß ist zersprengt; es kann nicht mehr zusammengefügt werden" (17). Und von dieser Überzeugung bringt ihn noch nicht einmal der Rekurs auf Christus ab; denn dieser „ist nicht der Ordner der Welt. Er ist unsere tödliche Freiheit" (18).

Fast möchte es einem wie ein fataler Anachronismus vorkommen, wenn man zu einer Zeit, in der sich sogar die Theologie um die Wiedereinholung der weltlichen Wirklichkeiten bemüht, bei Schneider auf das Grundmuster einer ausgesprochen akosmistischen Denkweise stößt. Verfiel er, der unter dem Motto: „Kein Rückblick! Keine Sehnsucht!" angetreten war, am Ende doch der Retrospektive, die ihn inmitten seines Erleidens der zeitgeschichtlichen Agonie auf Positionen zurückfallen ließ, wie sie von den mittelalterlichen Traktaten über die Nichtigkeit der Welt umschrieben werden? Oder schlug seine Verzweiflung am Sinn der Geschichte, die ihn bis zum letzten Augenblick in Atem hielt, auf sein Bild von der Welt zurück, so daß sich ihm alle Sinn-Zeichen verwischten?

Sowenig das eine wie das andere auszuschließen ist, dürfte der entscheidende Grund doch in Schneiders dichterischer Existenz liegen. Durch sie war er zwar an den Gang der Geistesgeschichte verwiesen, über die er immer wieder, am eindringlichsten wohl in seinem Essay über die „Heimkehr des deutschen Geistes" (von 1946) meditierte. Und von diesem Geschichtsgang wußte er mit einer sonst kaum einmal erreichten Klarheit, daß er seine innerste Sinnzuweisung aus der Logik der Gottesfrage empfängt[13]. Nicht weniger klar ist ihm aber auch, daß die Dichtung dem Gang des Geistes in dem ihr eigenen Rhythmus folgt. So kommt es, daß die spätmittelalterliche Infragestellung der Welt im Werk Dostojewskijs, nur zugespitzt, wieder auflebt, ohne daß sich am Motivationskern Wesentliches geändert hätte[14]. Von dieser Welle ist auch Schneider ergriffen; denn für ihn ist genau wie für Dostojewskij eine Welt, in der jedes Glück mit einem Übermaß von Schmerz erkauft werden muß, mit dem Gottesgedanken unvereinbar. Die Ikonostase des Leidens verstellt das Antlitz des Vaters. Nur in der Reaktion unterscheidet er sich von Dostojewskij: während dieser protestiert und Gott durch seine Schlüsselfiguren die Eintrittskarte in diese Welt zurückgeben läßt, ist Schneider jede Auflehnung fremd. Sein Protest hat, anders ausgedrückt, die stille Form des Rückzugs. Er verneint, indem er sich der Strömung überläßt, die ihn aus dieser Welt hinausträgt.

Entzug und Rückzug

Zu den Grundmotiven von Schneiders „Winter in Wien" gehört das des Rückzugs, das bisweilen auch die Vorstellung des „Herausgleitens" annimmt. Beide Male handelt es sich um Formen jener sanften Verneinung, die den Konflikt dadurch vermeidet, daß sie zur Gegenposition auf eine unüberbrückbare Distanz geht. Unter dem Titel „In der Finsternis des Griechenbeisels" ist Frühwald diesem

Motiv systematisch nachgegangen mit dem Ergebnis, daß es im Denken Schneiders geradezu eine Schlüsselrolle spielt[15]. Nicht umsonst versichert Schneider an zentraler Stelle, ihm bleibe im Blick auf die Sicherheit, mit der sich etwa Carl Zuckmayer zur Kirche bekenne, nur der Rückzug ins schützende Dunkel:

„Fest überzeugt von der göttlichen Stiftung und ihrer bis zum Ende der Geschichte währenden Dauer, ziehe ich mich doch am liebsten in die Krypta zurück; ich höre den fernen Gesang" (79).

Im Blick auf das von Zuckmayer gebotene Gegenbild könnte man hier geradezu von einem Rückzug aus dem Schußfeld der Affirmationen sprechen. Schneider sucht das bergende Dunkel, nicht weil er zweifelt oder weil ihm die zur Schau getragene Glaubenssicherheit der andern womöglich suspekt wäre, sondern nur, um nicht zustimmen zu müssen. Sofern er mit diesem Rückzug negiert, geschieht es nicht willentlich, nicht aufgrund einer von ihm bewußt eingenommenen und behaupteten Position, sondern im Zug eines Vorgangs, von dem er sich unwiderstehlich ergriffen fühlt. Unwillkürlich fühlt man sich an die Bemerkung über die Prädominanz des Negativen in dieser Welt erinnert. Neben den Tendenzen, die zur Auferbauung der großen Kulturgestalten mit Einschluß der Kirche führten, gibt es für Schneider Gegenströmungen, die ebenso unmerklich wie unaufhaltsam das abtragen, was in jahrhundertelanger Anstrengung erbaut worden ist. Im Blick auf die ihm allenthalben entgegentretenden Glaubenszeugnisse versichert Schneider:

„Ich fühle mich aus dieser Wirklichkeit, diesem Wahrheitsbereich gleiten, ohne Einwand, immer in Verehrung und Dankbarkeit, ohne jegliche Rebellion, aber eben doch für mich, gezogen von meinem Daseinsgewicht, mit geschlossenen Augen, verschlossenem Mund" (113).

Und zuvor schon hatte er im Gedanken an die Kanzel im Stephansdom, für ihn mehr noch ein Dokument des Zweifels als des Glaubens, gefragt:

„Wer will dieses Phänomen, dieses Herausgleiten aus jeglichem Horizont, widerlegen?" (73)

Die Formulierung läßt aufhorchen. Denn sie erinnert zu auffällig an die Frage, mit der Nietzsches „toller Mensch" dem Geschehen und mehr noch den Folgen des Gottestodes nachsinnt: „Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?" Das war eindeutig im Blick auf den durch den „größten Gedanken des Menschen" (Jean Paul) gebildeten Horizont des denkbar Größten gesagt. Bei Schneiders Nähe zu Nietzsche, die ihn sogar zu der Fiktion eines „Nietzsche in Wien" veranlaßte, wird man davon ausgehen müssen, daß sich das Wort von dem „Herausgleiten aus jeglichem Horizont" gleichfalls mit seiner äußersten Sinnspitze auf den Gottesgedanken bezieht. Damit greift die stille Negation des Rückzugs auch auf diesen über.

Und doch unterscheidet sich Schneider dadurch fundamental von Nietzsche, daß sich bei ihm nirgendwo auch nur der Ansatz einer Absage an Gott nachweisen läßt. Weder gibt er Gott auf, noch fühlt er sich von ihm aufgegeben; und doch besteht seine zentrale Erfahrung im Entzug dessen, was ihm der Gottesgedanke vermittelt hatte. Was ihm widerfährt, ist ein Bildersturm der Seele, der deswegen

nicht weniger folgenschwer ist, weil er sich lautlos und nahezu unbemerkt vollzieht. Nach wie vor ist sein Denken religiös imprägniert; was ihm bleibt, ist aber eine entwurzelte, von ihrer Basis abgeschnittene Religiosität. Und das ist ein Besitz, der sich zwingend mit der Frage verbindet: Was fehlt mir noch?

Entwurzelte Religiosität

Wenn man der fragmentarischen Religiosität, die sich in Schneiders „Winter in Wien" dokumentiert, auf die Spur kommen will, darf man nicht nur auf die durch den Gottesgedanken gebildete Spitze achten; vielmehr muß man das Augenmerk auch auf das richten, was man ihre Wurzel nennen könnte. Vermutlich ist Schneider, sensibilisiert durch sein dreifaches Leiden, das Leiden an der Geschichte, das Leiden an der Welt und das Leiden an sich selbst, der erste, der sich darüber Rechenschaft gab. Man glaubt einen Nachhall aus der Gedankenwelt Nietzsches zu hören, wenn man seine Antwort vernimmt; denn für ihn wurzelt alle Religiosität im menschlichen Lebenswillen. Mit überraschendem Nachdruck dekretiert er:

„Ohne Lebensbejahung keine Religion; das Ja zum Leben ist vielleicht die eigentliche Gnade... wenn ich das Leben nicht will, nicht mehr wollen kann, so vermag auch Gott nichts mehr über mich; denn Gott ist das Sein, und dieses ‚Nicht mehr' (nicht das affektive und daher verdächtige ‚Nein') entrückt seinem Bereich" (73).

Wenn man diesen Gedanken zu Ende denkt, bleibt der Mensch im Spruch des Glaubens wie im Widerspruch des Unglaubens Gott verhaftet. Denn auch der Unglaube gewinnt seine Position nur in der Abgrenzung von dem, was er verneinen muß, um seine – fragwürdige – Identität zu gewinnen. Was beide, Glaube und Unglaube, insgeheim verbindet, ist der Lebenswille, der Wille zum Sein. Ihn erhält auch der Unglaube, wenngleich unreflektiert, aufrecht, und damit bleibt er an den verneinten Gott nicht nur logisch, sondern auch ontisch gebunden. Eine von Grund auf andere Situation ergibt sich jedoch, wenn die Wurzel des Lebenswillens abgeschnitten wird. Dann hat der Inbegriff des Seins, Gott, wie Schneider argumentiert, sein Recht auf den Menschen verloren. Und damit werden schlagartig auch alle religiösen Verheißungen, allen voran diejenige des ewigen Lebens, hinfällig. An dieser Stelle stößt Schneider nochmals nach:

„Der Glaube an Auferstehung setzt den Wunsch nach Auferstehung voraus – oder die Angst vor dem Nichts. Aber weder dieser Wunsch noch die Angst verstehen sich von selbst; in der Definition des Menschlichen, soweit sie überhaupt möglich ist, sind sie nicht eingeschlossen. Menschentum kann sich darstellen, formen, ohne von der Frage nach Unsterblichkeit beunruhigt zu werden: hier ist die Grenze der Verkündigung" (69).

Erst vor diesem Hintergrund wird der Fortgang der Stelle verständlich, in der Schneider von seinem Rückzug in die „Krypta" spricht:

„Ich weiß, daß Er auferstanden ist; aber meine Lebenskraft ist so sehr gesunken, daß sie über das Grab nicht hinauszugreifen, sich über den Tod hinweg nicht zu sehnen und zu fürchten vermag. Ich

kann mir einen Gott nicht denken, der so unbarmherzig wäre, einen todmüden Schläfer unter seinen Füßen, einen Kranken, der endlich eingeschlafen ist, aufzuwecken. Kein Arzt, keine Pflegerin würde das tun, wieviel weniger Er!" (79)

Der Fortgang ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil er mit letzter Klarheit zeigt, daß der Glaube im Glaubensentzug fortbesteht. Er leuchtet unvermindert fort – Schneider spricht sogar von einem Wissen, wo man lediglich das Wort „Glauben" erwartet; doch ist es wie das Nachleuchten einer bereits untergegangenen Sonne. Hier geht Petrus, der es im Vertrauen auf Christus gewagt hatte, seinen Fuß auf das Wasser zu setzen, unter, ohne daß er wie in der biblischen Perikope aufschreit und seine Hand nach dem Retter ausstreckt. Spätestens hier stellt sich dann allerdings die Frage, ob es sich in alledem nicht doch um einen extremen Grenzfall handelt, der nichts zur Erhellung der gegenwärtigen Glaubenssituation beiträgt. Verhält er sich wirklich so?

Alternative Glaubensbegründung

Was sich zunächst wie ein extremer Grenzfall darstellt, wird unversehens zum Paradigma eines weitverzweigten Problemfelds, wenn man die an Nietzsche orientierte Vokabel „Lebenswille" durch den Begriff Identität ersetzt. Was Schneider als Schwund des Lebenswillens beklagt, ist in der Tat nur ein anderer Ausdruck für das tiefgreifende Zerwürfnis, in welchem der moderne Mensch zu sich und der Tatsache seines Daseins steht. Bestand das religiöse Grundproblem noch gestern darin, daß sich der Mensch als Sünder fühlte, der sich in Widerspruch zu dem als Inbegriff des Guten gesehenen Gott setzte, so bezieht sich dieser Widerspruch heute eher auf den Schöpfer, der ihm dadurch, daß er ihn ins Leben rief, zugleich die Hypothek eines endlichen Daseins auferlegte. Tatsächlich bildet sich im selben Maß, wie das Sündenbewußtsein verfiel, eine neue Krisenerfahrung aus, die mit dem gebrochenen Seinswillen des heutigen Menschen zusammenhängt. Was ihm fehlt ist, mit einem Guardini-Titel (von 1960) gesprochen, die Fähigkeit zur „Annahme seiner selbst".

Es versteht sich von selbst, daß die gedanklichen Konstruktionen der Theologie ins Leere gebaut sind, wenn sie es verabsäumt, auf diese Problematik einzugehen. Denn Schneider behält recht, wenn er fragt:

„Was kann Christi Sieg über den Tod Menschen und Völkern bedeuten, die sich in den Tod ergeben haben, nach Ewigkeit gar nicht verlangen?" (99)

Die Antwort auf diese Frage kann, grundsätzlich gesehen, nur in dem Versuch der Theologie bestehen, die Bruchstellen im Lebenswillen des modernen Menschen aufzuspüren und die von der Heilsbotschaft gebotenen Abhilfen deutlich zu machen. Dabei wird sie entdecken, daß das Evangelium die religiöse Not des Menschen keineswegs so ausschließlich, wie weithin angenommen wird, auf seine „Sündhaftigkeit" zurückführt, sondern außerdem auch andere nicht weniger

gravierende Notstände im Auge hat. Dahin deuten bereits die (der alttestamentlichen Prophetie entnommenen) Bilder, mit denen Mattäus, wie in einem Vorgriff auf die heutige Identitätskrise, das Heilshandeln Jesu verdeutlicht: „Das geknickte Rohr bricht er nicht, den glimmenden Docht löscht er nicht" (12, 20). Eindringlichster Beleg ist jedoch die große Einladung, die sich nicht etwa an die Sünder, sondern an die Bedrückten und Bedrängten richtet, denen nicht so sehr die Vergebung als vielmehr die Jochgemeinschaft mit ihrem Helfer in Aussicht gestellt wird (11, 25). Worin könnte sich der „wandermüde" Verfasser des Winterberichts genauer gespiegelt sehen als in diesem Adressaten eines Heilsangebots, das gegen alle Erwartung nicht von der Sünde, um so mehr jedoch vom Zerwürfnis und der Unfähigkeit des Menschen zu sich selbst spricht?

Wenn es sich aber so verhält, müßte sich eine Glaubensbegründung, die mit ihrer Argumentationshilfe nicht zu spät kommen will, auf diese Notstände einstimmen. Vor jeder Erörterung der in Christus ergangenen Gottesoffenbarung, ja noch vor der Erkundung der menschlichen Ansprechbarkeit für sie, müßte sie sich mit dem Problem des Menschen befassen, der, noch bevor er über sein inneres Defizit ins klare kommt, von sich selbst bekennt, daß ihm der Lebenswille fehlt. Dabei könnte sich herausstellen, daß der vermeintliche Umweg nicht nur unumgänglich, sondern womöglich sogar direkter und zielsicherer ist als das klassische Argumentationsverfahren. Wenn sich nämlich zeigen sollte, daß das Christentum jenseits seiner Wahrheits- und Heilsvermittlung auch eine alle therapeutischen Kompetenzen übertreffende Identifikationshilfe zu bieten hat, wäre damit auch das Problem der Glaubhaftigkeit seines Offenbarungsanspruchs gelöst. Wenn dazu noch gezeigt werden könnte, daß sich von der Identifikationshilfe ein Rückschluß auf Sein und Sendung Christi ziehen läßt, begänne sich das Modell einer Glaubensbegründung abzuzeichnen, das sich auf die augustinische Formel zurückführen ließe: „Gaude de me in te; agnosce te in me – Erfreue dich über mich in dir; erkenne dich in mir"[16].

Wie sie sich hier abzeichnet, bestünde die Glaubensbegründung nicht in einem Akt spekulativer Überredung, sondern des gegenseitigen Wiedererkennens, das sich dem Augustinus-Wort gemäß wie aus zwei Ringhälften aufbaut: aus der aufblitzenden Freude darüber, daß es Christus ist, der mir aus dem Selbstzerwürfnis zur Identität verhilft, und aus der beglückenden Erkenntnis, daß ich mich in ihm wiederfinde. Damit scheint sich der Gedankengang nun aber endgültig – und uneinholbar von Reinhold Schneider entfernt zu haben. Denn wo stünde bei ihm die religiöse Beziehung im Zeichen der Freude? Doch mit der religiösen Freude hat es bekanntlich eine eigene Bewandtnis. Für Kierkegaard steht fest, daß selbst die seligsten Worte Jesu von seinem „geheimen Leiden" unterfangen sind. Und was das von Augustinus übernommene Schlüsselwort anlangt, so steht es im Zusammenhang einer Meditation über dem Klageruf: „Betrübt ist meine Seele bis zum Tod" (Mt 26, 38).

Damit stellt sich die Verbindung zu Schneider gerade in dem Augenblick, da sie

abzureißen schien, auch schon wieder her. Denn seine Religiosität ist dadurch entscheidend gekennzeichnet, daß sie den Passionsweg bis zum Kreuz mitgeht, dann aber innehält, um sich der Auferstehung zu verweigern. Ihm ist, wie er an zentraler Stelle versichert, „der Mitleidende auf Erden, der die äußerste Grenze erreichte, aber nicht überschritt, der durch die Grabesnacht blutendes Fleisch blieb, unverwesliches Leiden..., hilfreicher als der Auferstandene" (57). Ohne die Auferstehung zu leugnen, zieht er sich, wander- und lebensmüde, in das Dunkel der vom Passionsgeheimnis gebildeten Krypta zurück, das alle vom Glauben aufgesteckten Lichter auslöscht und schließlich sogar das „Antlitz des Vaters" verhüllt.

Das ist zweifellos ein halbiertes, nicht bis an sein Sinnziel durchgehaltenes Christentum. Doch blieb in dieser Religiosität so viel an christlichen „Restbeständen", daß sich jeder Versuch einer Verurteilung oder auch nur einer Kritik verbietet. Nicht nur, daß sich das Verfahren Anselms von Canterbury, den Ungläubigen als „Toren" abzutun, wie ein Schlag ins Wasser ausnimmt; im Blick auf Schneiders resignative Religiosität könnte der Theologie auch aufgehen, was es mit ihrem uneingestandenen Triumphalismus auf sich hat, der sich darin am krassesten äußert, daß die Gescheiterten und auf halbem Weg Zurückgebliebenen keines Blicks gewürdigt werden. Waren die von ihnen unternommenen Glaubensversuche deshalb sinnlos, weil sie nicht zum Erfolg führten? Zählt eine religiöse Anstrengung nur dann, wenn sie auch wirklich ihr Ziel erreicht? Bekennt sich Jesus nicht zu einer ganz anderen Denkweise, wenn er das Gleichnis von dem Hirten erzählt, der dem verlorenen Schaf nachgeht, um es dorthin zurückzutragen, wohin es aus eigener Kraft niemals mehr gekommen wäre? Ist Schneider somit nicht der leibhaftige Aufruf zu einem theologischen Paradigmenwechsel, der darauf abzielt, den methodologischen Triumphalismus im Raum der Theologie zu überwinden? Zumindest ist das von ihm selbst verkörperte Paradigma dazu angetan, zur kritischen Überprüfung eines Denkens zu verhelfen, das biblisch gesehen mehr dem Prinzip der Gerechtigkeit als dem der Barmherzigkeit verpflichtet ist.

Das sind nicht mehr als Umrisse einer alternativen Glaubensbegründung, die aber schon in ihrer Skizzenhaftigkeit zeigen, daß die Berücksichtigung der Scheiternden und Wegemüden nicht nur eine Frage der pastoralen Gesinnung, sondern auch der theologischen Gedankenführung ist. Diese Überlegung gilt auch in umgekehrter Konsekution. Und dann besagt sie, daß nur eine Glaubensbegründung, die auch die Erfolglosen nach Art des Reichen Jünglings berücksichtigt, zu dem von dem Augustinus-Wort bezeichneten Ziel gelangt. Das aber ist ein Glaube, der seine Gewißheit darin findet, daß er sich in dem Geglaubten wiedererkennt, weil ihm von seiner Mitte her gesagt ist: Erkenne dich in mir!

ANMERKUNGEN

[1] Dazu der Hinweis in meiner Studie: Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts (Regensburg 1980) 39f.

[2] W. Frühwald, Deutscher „renouveau catholique", in: Dichtung ist eine Form der Liebe. Begegnung mit Gertrud von le Fort und ihrem Werk, hrsg. v. H. Bach (München 1946) 70.

[3] M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1974) 152.

[4] R. Schneider, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58 (Freiburg 1958) 74. (Die Zahlen in Klammern verweisen auf die Seiten dieses Werks.) Vgl. dazu den Sammelband: Widerruf oder Vollendung (Freiburg 1981).

[5] Näheres dazu in meiner Schrift: Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie (Freiburg 1975) 24–47, 132–141, 47–59.

[6] Eine Ausnahme bildet allenfalls Justins „Dialog mit dem Juden Tryphon", der ungewöhnlich verständnisvoll auf die Glaubenshemmungen des mit dem Christentum konfrontierten Juden eingeht; dazu die Ausführungen meiner Schrift: Glaubensvollzug (Einsiedeln 1967) 98f.

[7] Dazu der Hinweis meiner Untersuchung: Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik (München 1980) 206.

[8] K.-W. Reddemann, Der Christ vor einer zertrümmerten Welt. Reinhold Schneider – ein Dichter antwortet der Zeit (Freiburg 1978) 10.

[9] Dazu mein literarisch-psychologischer Vergleich: Nietzsches Verhältnis zu Jesus, in: Concilium 17 (1981) 401–406; ferner meine demnächst erscheinende Studie: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums (Salzburg 1982).

[10] Mit dieser Bemerkung bezieht sich Schneider auf die Cusanus-Schrift „De visione Dei" (von 1453), die den Doppelsinn des Ausdrucks vom „Sehen Gottes" thematisch entfaltet. Näheres dazu in meiner „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik" (München 1970) 87ff., 390.

[11] H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (Berlin 1902) 69.

[12] Mit der welthaften Vermittlung beträte er die Bahn der traditionellen, von der Weltwirklichkeit zum letzten Seinsgrund aufsteigenden Gottesbeweise; mit der spekulativen Vermittlung beschritte er dagegen einen Denkweg nach Art des anselmischen Gottesbeweises. Für Schneider ist jedoch der eine Weg so ungangbar wie der andere.

[13] Näheres dazu im Schlußkapitel meiner Schrift: Der schwere Weg der Gottesfrage (Düsseldorf 1982).

[14] Dazu mein Beitrag: Dichtung zwischen Dämonie und Weisheit. Ein Orientierungsversuch zu den Hauptwerken Dostojewskijs, in dieser Zschr. 199 (1981) 813–824.

[15] W. Frühwald, „In der Finsternis des Griechenbeisels". Literarische Sprach- und Deutungstraditionen in Reinhold Schneiders „Winter in Wien", in: Widerruf oder Vollendung, 198–220.

[16] Augustinus, Sermones, zitiert nach dem Auswahlband von H. U. v. Balthasar, Augustinus. Das Anlitz der Kirche (Einsiedeln 1942) 42.

UMSCHAU

Das Berufsverständnis der Religionslehrer

Anmerkungen zu einer religionssoziologischen Untersuchung

Gesellschaftliche Wandlungen und Umbrüche im Erziehungssystem führen auch zu krisenhaften Veränderungen im Berufsverständnis und in der Selbsteinschätzung der dieses Erziehungssystem tragenden Lehrer. Diese sehen sich unterschiedlichen, oft widersprüchlichen Erwartungen ausgesetzt, die nicht mehr durch ein gesamtgesellschaftliches Erziehungsideal gefiltert werden. Da auch das religiöse Bewußtsein und die Großkirchen in den beiden letzten Jahrzehnten starken Wandlungen unterworfen waren, darf vermutet werden, daß die Religionslehrer von der Erziehungskrise in besonderem Maß betroffen und in ihrem Berufsverständnis geprägt wurden. *Bernhard Schach* geht in seinem Buch *„Der Religionslehrer im Rollenkonflikt“*[1], dem eine soziologische Dissertation an der Universität des Saarlandes zugrunde liegt, diesen Veränderungen nach, wobei ihn freilich weitergehende religiöse und kirchenkritische Motive leiten als nur das soziologische Erkenntnisinteresse an den Berufsproblemen der Religionslehrer.

Die Ergebnisse seiner berufssoziologischen Untersuchung faßt der Autor in fünf Thesen zusammen (158–160):

1. „Das Rekrutierungsfeld der befragten Religionslehrer zeigt große Ähnlichkeiten mit dem des Priesterberufs.“ Dabei kann für die älteren und mittleren Jahrgänge unter den Befragten der Beruf des Religionslehrers zu einem beachtlichen Teil als Auffangberuf, dem eine ursprüngliche Entscheidung zum Priesterberuf vorausging, bezeichnet werden. Für die jüngeren Religionslehrer stellt sich die Alternative „Priesterberuf“ jedoch seltener. Darin zeichnet sich die Entwicklung ab, daß der Anteil der Religionslehrer, die dieses Berufsziel ohne den Umweg über das Priesterseminar anstreben, wächst.

2. „Die Rolle des Katecheten wird von den Befragten als durchaus interpretationsoffen wahrgenommen.“ Die These besagt, daß die Religionslehrer – wie andere Lehrer auch – ihre Berufsrolle als weitgehend gestaltungsoffen erfahren und interpretieren. So fühlt sich nur eine Minderheit von 7,3 Prozent der Befragten in der Ausübung des Berufs unangemessen stark kontrolliert. Der Einfluß kommunikativer Bezugsgruppen – Schulbuchverlage, Schüler, Theologieprofessoren – wird größer eingeschätzt als der autoritativer Bezugsgruppen, kirchlicher und staatlicher Schulaufsichtsbehörden etwa. Ein wichtiges Indiz für die Interpretationsoffenheit der Rolle des Religionslehrers sieht Schach in der Tatsache, daß selbst Zielsetzung und Konfessionalität des Religionsunterrichts unter den Befragten umstritten sind. Mit der zweiten These hängt die folgende eng zusammen:

3. „Die Rolleninterpretation der befragten Religionslehrer weist in deutlicher Weise professionalisierte Elemente auf.“ Die ältere Religionspädagogik habe den Katecheten entsprechend den Erwartungen der Amtskirche eher als „Träger eines Auftrags von Gott“ interpretiert, der weniger Wert darauf legte, „seine Gedanken, Ideen und Lehren zu verbreiten, sondern das Wort Gottes“. Demgegenüber betont eine professionalisierte Berufsauffassung die persönliche Autonomie des Rollenträgers, die auf wissenschaftlicher Ausbildung und intellektueller Kompetenz gründet.

4. „Die qualitative Analyse der Rolleninterpretationsmuster ergibt deutliche Hinweise auf die Existenz subgruppenspezifischer Rolleninterpretationen.“ Damit meint Schach die Beobachtung, daß unter den Religionslehrern Meinungsunterschiede in der Einstellung zu zentralen Fragen des Berufs, wie „Kirchlichkeit des Religionslehrers“, „Kirchenleitbild“ und „Einstellung zum Wandel im Bereich des Religionsunterrichts“ sichtbar werden. Priester und ältere Kollegen votieren

verstärkt für eine Koppelung von Religionsunterricht und Kirchlichkeit, während jüngere Befragte die Bedeutung der Kirchlichkeit geringer einschätzen.

5. „Die Wahrnehmung und Bewertung des Wandels sowohl im Bereich des Religionsunterrichts als auch in der gesamtkirchlichen Entwicklung ist subgruppenspezifisch unterschiedlich ausgeprägt." Hinsichtlich der Bewertung des Wandels, dem die Kirche insbesondere seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil unterworfen ist, können die Befragten als „reformfreudig" bezeichnet werden. Allerdings ergeben sich Unterschiede in konkreten Einzelfragen. So bewerten Kleriker und ältere Befragte die Reformen im Hinblick auf die Identität der Kirche und den Fortbestand des Glaubens pessimistischer als Laienreligionslehrer und jüngere Befragte. Auch die Bewertung der Neukonzeption des Religionsunterrichts fällt bei Priestern und älteren Religionslehrern kritischer aus als bei Laien und jüngeren Kollegen.

Aus diesen Ergebnissen leitet der Autor Schlußfolgerungen ab, die der Untersuchung kirchenpolitische Brisanz verleihen und zu kritischer Auseinandersetzung herausfordern.

Den Religionslehrern attestiert Schach mangelnde Identifikation mit der Kirche. Diese äußere sich in einer Tendenz zu „konfessioneller Indifferenz", in einem „verbreiteten kritisch-distanzierten Kirchenleitbild" und in der Tendenz der Zurückweisung zentraler kirchlicher Normen (z. B. Freitagsgebot, Teilnahme an der Sonntagsmesse, Schulgebet). Den wesentlichen Grund für die mangelnde Identifikation erblickt Schach in dem innerkirchlichen Wandel seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, der sich im neueren Religionsunterricht und in dem ihn legitimierenden Synodenbeschluß widerspiegle.

Auf diesen innerkirchlichen Wandel aber zielt die eigentliche Stoßrichtung der Schachschen Kritik. Mit dem letzten Konzil sei die katholische Kirche aus der „Wandlungskontinuität" ihrer Geschichte ausgebrochen: An die Stelle der Gewißheit sei ein Zustand allgegenwärtiger Norm- und Verhaltensunsicherheit getreten; an die Stelle alter Dogmen und verbindlicher Kirchenlehren eine „Agglomeration konkurrierender Auffassungen und Konzepte" (164). Solche Unverbindlichkeit lasse kirchliche Sinn- und Lebensdeutung als „Angebote" erscheinen und fördere auf seiten der Kirchenmitglieder Verbrauchermentalität. Damit begünstige die Kirche eine Entwicklung, die in modernen Staaten auf Transzendenzverlust und auf eine „Kirche der Diesseitigkeit ohne Gott" hinauslaufe. Dies führe auch zu tiefgreifenden moralischen Wandlungen: Ein an verbindlichen Normen sich orientierendes „personales Ethos" verflache zu einem „sozialen Ethos", das sich an gewissen Rechts- und Zweckmäßigkeitsregeln ausrichte und seine umfassenden Hoffnungen auf die Politik setze.

Vor diesem dunkel gemalten kulturpessimistischen Hintergrund wird Schach zum Apologeten des alten Wahren. Er fordert die Rückkehr zu einem Religionsunterricht, für dessen Beschreibung er einen Lehrplan aus dem Jahr 1925 bemüht: Der katholische Religionsunterricht soll, „gestützt von der gesamten Schularbeit, die Kinder durch harmonische Ausbildung ihrer natürlichen und übernatürlichen religiös-sittlichen Anlagen zur selbständigen und freudigen Erfüllung ihrer übernatürlichen Lebensaufgabe erziehen, wie sie von dem kirchlichen Lehramt aufgrund der göttlichen Offenbarung vorgeschrieben wird. Er vermittelt ihnen zu diesem Zweck eine ihrer Altersstufe angemessene Kenntnis und Einsicht in die Heilsgeschichte und Heilslehre, führt zur gläubigen Aufnahme derselben, gewöhnt sie durch Beispiel und Wort an die Ausübung ihrer religiös-sittlichen Pflichten und leitet sie an zur freiwilligen und freudigen, verständigen und gläubigen Teilnahme an den gottesdienstlichen Handlungen der Kirche, vor allem an der Feier der heiligen Messe und an dem Empfang der heiligen Sakramente" (165).

Die Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Buch wird zwei Ebenen zu berücksichtigen haben: die berufssoziologische Untersuchung und den theoretischen Hintergrund ihrer Interpretation.

Hinsichtlich der empirischen Befunde über den Wandel im Berufsverständnis der Religionslehrer wird man Schach weitgehend zustimmen können. Nicht überzeugend ist die von Schach behauptete Differenz zwischen Priester- und Laienreligionslehrern. Die Mehrzahl der in den Schulen unterrichtenden Priester gehört zu den über Fünfzig-

jährigen, so daß der Einstellungswandel eher mit dem Wechsel der Generationen als mit dem Status innerhalb der Kirche in Zusammenhang stehen dürfte. Bedauerlich ist, daß der Fragebogen nicht abgedruckt ist, so daß man dessen Fragen nur unvollständig rekonstruieren kann.

Die Auseinandersetzung auf der zweiten Ebene hat es mit dem Kirchenbild Schachs zu tun. Hierbei muß man sich bewußt sein, daß dies nicht mehr nur eine soziologische, sondern eine eminent theologische Frage ist, die in das Bekenntnis hineinreicht und letztlich nur vom Glaubensbewußtsein der Kirche her zu bestimmen ist.

Bernhard Schach verzichtet auf eine theologische Reflexion des Kirchenbegriffs und der damit zusammenhängenden Fragen nach Glaubensbegründung und Glaubenswandel. Er übernimmt vielmehr von seinem Lehrer Wigand Siebel eine formale Definition der Kirche als „soziales System", die er undiskutiert seinen Überlegungen voraussetzt: „Wird Kirche als soziales System definiert, so bedeutet Identifikation mit der Kirche a) ‚Anerkennung der eigenen Mitgliedschaft' und somit der ‚Mitgliedschaftspflichten', b) ‚Anerkennung der sozialen Gruppe als erhaltenswert und sinnvoll' sowie c) ‚grundsätzliche Anerkennung der zentralen Normen'" (160). Inhaltlich werden die „Leerstellen" dieser Definition – wiederum ohne explizite theologische oder auch religionssoziologische Reflexion – gefüllt mit Elementen eines vorkonziliaren Kirchenbilds, das sich eher beiläufig als systematisch ergibt. Danach muß die Kirche als religiöses System absolute Gültigkeit ihres Sinn- und Wertsystems beanspruchen und einen Totalanspruch auf das einzelne Mitglied erheben, der eine Absage an alle konkurrierenden Sinndeutungen einschließt (160).

Mit diesem totalitären, persönliche Glaubensentscheidung und ökumenisches Denken ausschließenden Kirchenbild setzt sich Schach in deutlichen Widerspruch zum Geist der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und zum verbreiteten Glaubensbewußtsein der Kirche. Die Buchstaben der Konzilsdokumente ermöglichen zwar vieldeutige Interpretationen. Auch hat das Lehramt auf diesem Konzil frühere Aussagen nicht widerrufen und wird dies aus dem Glauben an die Kontinuität der Wahrheitsentfaltung aller Voraussicht nach auch nicht tun. Mit Sicherheit aber kann man sagen, daß nach heutiger Kenntnis der Bibel ein solches Kirchenbild sich weder auf Jesus von Nazareth noch auf die Bibel, sondern nur auf bestimmte neuzeitliche Ausprägungen der kirchlichen Tradition berufen kann.

Wie Schach sich Kirche letztendlich vorzustellen scheint, erhellt schlaglichtartig der (ernsthaft gemeinte) Vergleich des kirchlichen Lehramts mit dem „Moskauer Zentrum des Weltkommunismus" (44): Die Kirche als diktatorisches Zwangssystem, das von seinen Vertretern – den Religionslehrern – Totalidentifikation verlangt und deren einzige Aufgabe es ist, den kirchlichen Nachwuchs zu sichern. Eine Antwort auf die Frage, wie sich solche Ziele mit personalen Erziehungskonzepten und demokratischen Leitbildern heutiger Schule vereinbaren lassen, bleibt Schach dem Leser schuldig.

Die theoretischen Defizite der Arbeit zeigen sich auch in der Aufarbeitung der religionssoziologischen Literatur. Schach stützt sich weitgehend auf Konzepte der Soziologie sozialer Systeme und legt sich eine Beschränkung bei den Soziologen auf, die sich der Denkanstrengung unterziehen, nach den Möglichkeiten und Bedingungen von Religion in modernen Gesellschaften zu fragen. Namen wie Berger, Fürstenberg, Kaufmann, Matthes, Schelsky – um nur einige zu nennen – sucht man im Literaturverzeichnis vergebens.

Es bleibt als Ergebnis festzuhalten: Schachs Buch macht auf bedeutsame Veränderungen im Glaubensbewußtsein und in der Glaubensverkündigung aufmerksam. Es regt dazu an, dem Verhältnis von Religionsunterricht, Religionslehrer und kirchlichem Lehramt verstärkte Aufmerksamkeit zu widmen. Sein Weg zum Heil ist gerade und eben: Verzicht auf intellektuellen Diskurs und Rückzug in Ruinen, die längst keine Bastionen des Glaubens mehr sind.

Rüdiger Kaldewey

[1] Bernhard Schach: Der Religionslehrer im Rollenkonflikt. Eine religionssoziologische Untersuchung. München: Kösel 1980. 184 S. Kart. 29,80.

Eine neue Glaubensbibliothek

In den letzten fünfzehn Jahren wurden wiederholt Versuche unternommen, die Substanz des christlichen Glaubens in einem atheistisch-rationalistischen Zeitalter zu vermitteln. Solche Vermittlungsversuche glückten nur mehr oder weniger; zum Teil waren sie zum Zeitpunkt ihres Erscheinens nicht „orthodox" genug, d. h. sie konnten nicht die (volle) Zustimmung des Lehramts finden. So etwa mußte der „Glaubensverkündigung für Erwachsene" (Nijmegen, Utrecht 1968), der deutschen Ausgabe des damals viel diskutierten „Holländischen Katechismus" (1966), entsprechend einer Vereinbarung zwischen dem Heiligen Stuhl und den holländischen Bischöfen eine „Ergänzung" beigefügt werden, deren Text aufgrund der Erklärung der mit der Prüfung des Holländischen Katechismus beauftragten Kardinalskommission erarbeitet war. Angesichts er durch umstrittene Lehren verursachten Verwirrung „nicht weniger Christgläubigen" sollten – entsprechend der Amtsaufgabe des Heiligen Stuhls – diese Textänderungen „den Glauben des Volkes Gottes schützen".

Umgekehrt bieten der „Grundriß des Glaubens" (hrsg. vom Deutschen Katecheten-Verein, München 1980) wie sein unmittelbarer Vorläufer und Rivale, nämlich die im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen herausgegebene „Botschaft des Glaubens" (Donauwörth, Essen 1978) in ihrer Orientierung am Apostolischen Glaubensbekenntnis (besonders letztgenannter Titel) zwar die kirchlich orthodoxe Lehre und keine modisch subjektive Theologie; besonders der „Grundriß" zeichnet sich durch eine menschenfreundliche, stark bibelorientierte, ökumenische Theologie aus. Aber trotzdem hinterläßt auch der „Grundriß" den Eindruck einer gewissen Verunsicherung im Glauben, wenn etwa viele Glaubensaussagen statt in versichernden Behauptungen als Beschreibungen des Glaubensbewußtseins katholischer Christen dargestellt werden: „Der gläubige Christ sieht sich", „macht die Erfahrung", „hat die Überzeugung, daß".

Abgesehen von möglicher didaktischer und religionspädagogischer Kritik an diesen Katechismen bleiben wichtige Fragen offen: Soll sich ein moderner Katechismus am Apostolischen Glaubensbekenntnis orientieren oder an modernen Kurzformeln des Glaubens? Wie kann man heute angesichts von Massenatheismus, Indifferentismus, Agnostizismus und Rationalismus den Glauben und die lebendige individuelle Erfahrung Gottes vermitteln; wie deutlich machen, daß ein geschichtlich vergangenes Ereignis für das eigene Heil von Bedeutung ist, ohne in bloßen Jesuanismus oder – umgekehrt – Offenbarungspositivismus zu verfallen?

In dieser Situation hat die Herderbücherei im Rahmen ihres Taschenbuchprogramms unter dem Titel *„Worauf es ankommt"* eine neue Serie begonnen, die sich mit theologischen Grundfragen befaßt. Erste Absicht dieser Reihe ist es, in jedem Band den Leser über eine der Grundfragen des Glaubens zu informieren und ihn mit dieser Information und besonders mit den sich anschließenden, dazugehörenden Bibeltexten die Möglichkeit zum Nachdenken, zum Meditieren, ja zum Einüben dieser Glaubenswahrheiten im Leben zu geben. So führt jeder Band in einem ersten Teil zu einem wichtigen theologischen Sachwort, wie es allen Christen, katholischen und evangelischen, gemeinsam ist; darum legt der Verlag bewußt Wert auf die ökumenische Zusammensetzung der Autorenschaft. In einem zweiten Teil folgen zugeordnete Bibelstellen. Im gegenseitigen Bezug von Stellen aus dem Alten und Neuen Testament soll dem Christen der Zugang zum Wort Gottes, zu seiner Offenbarung wieder erleichtert werden. Warum der Verlag allerdings bei der Wiedergabe der von den Autoren ausgewählten Bibeltexte auf der Übersetzung der Jerusalemer Bibel bestanden hat – und dies angesichts des ökumenischen Anliegens dieser Reihe wie auch angesichts der ja schon vorliegenden Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift –, bleibt ein schwer zu erratendes Geheimnis.

Bei der geschilderten Konzeption könnte im Lauf der Zeit eine kleine Glaubensbibliothek in Taschenbuchform entstehen. Der Christ soll – auch ohne an Schulzeit und Katechismus erinnert zu werden – immer wieder in diese Glaubensbibliothek greifen können, um seinen Glauben vor der Vernunft rechtfertigen zu lernen und ihn meditativ zu vertiefen. Bewußt wurde auf Fach-

gelehrsamkeit zugunsten einer allgemein verständlichen, anschaulichen, lebenswahren Sprache verzichtet. Bisher erschienen sind die Bändchen zu den Stichworten Schöpfung (J. Illies), Auferstehung (H. Vorgrimler) und Offenbarung (K. -H. Weger)[1].

Der evangelische Zoologe *Joachim Illies* kommt bei seinem Vergleich der Erkenntnisse der heutigen Naturforschung mit den Schöpfungsaussagen der Bibel – ganz im Sinn des Ersten Vatikanums – zu dem Ergebnis, daß sich Wissen und Glaube nicht widersprechen, vielmehr gegenseitig ergänzen. Wissen bemüht sich um die Gesetze, Glaube um den Sinn der Welt, die als Gottes Schöpfung angesehen werden muß, und dies in einer Zeit, in der die „Grenzen des Wachstums" (Club of Rome) erkannt sind, die ökologische Zerstörung in den nächsten Jahrzehnten prognostiziert wird, andererseits von seiten z. B. der „Grünen" gerade die Christen an ihren biblischen Auftrag erinnert werden, die Schöpfung nicht auszubeuten und zu zerstören, sondern die Natur als Partner zu betrachten. Bei den Bezügen von Illies' (bisweilen pietistisch anmutender) Bibelexegese zu naturwissenschaftlichen Aussagen aus der Vergangenheit (Darwin, Haeckel, Vogt) wie der Gegenwart (Urknalltheorie; Monod, Eigen, Eccles) vermißt der kundige bzw. interessierte Leser bisweilen Ausführlicheres; der Autor ist oft zu schnell mit religionskritischen Argumenten seitens der Naturwissenschaften fertig. Andererseits ist eine weitergehende Diskussion der gestreiften Themen nicht im Sinn des Anliegens dieser Reihe. Manche Aussagen zu aktuellen Entwicklungen sind sicher mehr der Privatmeinung des Verfassers zuzuordnen. Das Reizvolle an diesem Band ist, daß nicht ein Theologe, sondern ein Naturwissenschaftler sich dem Thema Schöpfung gewidmet hat.

Im Gegensatz zur modernen Sterbeliteratur, die die Frage, was jenseits der Todesschwelle sei, „wissenschaftlich" angehen möchte, beantwortet der katholische Theologe *Herbert Vorgrimler* die Frage nach dem Tod und Jenseits vom Standpunkt des Glaubens. Der Tod ist nicht nur ein biologisches, sondern auch ein religiöses Ereignis, in dessen Deutung das jeweilige Menschen- und Gottesbild ersichtlich wird. Unter Berücksichtigung der biblischen Aussagen von Jahwes Treue, der Auferstehung von den Toten, besonders der Auferweckung Jesu, wirken die Aussagen über das Leben nach dem Tod großartig, angstlösend, befreiend. Gekonnt erläutert der Autor die kirchliche Lehre zu diesen „letzten Dingen" (Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung des Leibes, Gericht und Gnade, Reich Gottes und Vollendung der Schöpfung, Tod und Sünde, Schuld) und stellt sie in den biblischen Zusammenhang; dabei sind besonders die ständigen Verweise auf die Bibeltexte im zweiten Teil zu erwähnen, so daß dem Leser die Zuordnung der Bibeltexte zu den theologischen Ausführungen erleichtert wird.

Dem schwierigen Glaubensgeheimnis, daß sich der unbegreifliche Gott offenbart hat, geht der Jesuit *Karl-Heinz Weger* nach. Zur Beantwortung der Frage nach dem (möglichen) Sinn von Offenbarung setzt der Autor anthropologisch an, indem er die Sinnfrage angesichts von Wissenschaft, Technik, Skeptizismus, Pluralismus und Religionskritik aufwirft, Schwierigkeiten gegenüber dem Offenbarungsglauben (z. B. Relativismus, Erkennen der geschichtlich ergangenen Offenbarung als Offenbarung) offenlegt, und mit Karl Rahner den Menschen als „Hörer des Wortes" charakterisiert. Der Inhalt der übernatürlichen Offenbarung wird als Erschließungsereignis bestimmt, ist also keine bloße Wissenserweiterung; an den Propheten wird deutlich, wie sich Offenbarung vollzieht und ihrer Zeit begegnet. Gegenüber dem religiösen Pluralismus findet die Einmaligkeit der christlichen Offenbarung ihre Begründung in der Menschwerdung und Auferstehung Jesu Christi, der Offenbarung schlechthin. Vom Ziel der Offenbarung: „Gott hat uns angenommen" leitet sich die Forderung der Glaubensannahme von seiten des Menschen ab. Die Beschränkung in den theologischen Ausführungen auf die transzendentaltheologische Methode ist durchaus legitim, zumal man wahrscheinlich andere Ansätze darauf zurückführen könnte. Besonders hervorzuheben sind außer dem anthropologischen Ansatz (nur so und unter Berücksichtigung von Atheismus, Agnostizismus und Religionskritik ließe sich heute ein Katechismus für morgen entwerfen) die oft existentielle Sprache und daß, neben biblischen Bezügen, auch auf Texte des Zweiten Vatikanums rekurriert wird.

Wie die drei vorgestellten Bändchen schon erkennen lassen, werden Überschneidungen nicht ganz zu vermeiden sein; dies ist auch nicht weiter schlimm, da bei verschiedenen Autoren verschiedene Ansätze (und auch unterschiedliche Qualität) zum Tragen kommen werden. Es bleibt zu hoffen, daß die weiteren Veröffentlichungen in dieser kleinen Glaubensbibliothek in Taschenbuchformat die Mitte halten zwischen einem (Schul-)Katechismus einerseits, d. h. einem geschlossenen Werk mit assertorischen Sätzen und dem damit gegebenen Problem des aktuellen Bezugs zur geistigen Lage der Zeit, und andererseits einer rein wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Glaubensfragen in der modernen Gesellschaft. Vielleicht gelingt es dieser Reihe, was sich der anfangs erwähnte „Grundriß des Glaubens" mit den ersten Zeilen zum Ziel setzte: „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."

Klemens Bossong

[1] J. Illies, Die Welt ist Gottes Schöpfung. Freiburg: Herder 1981. 126 S. (Herderbücherei. 889.) Kart. 6,90; H. Vorgrimler, Wir werden auferstehen. Freiburg: Herder 1981. 175 S. (Herderbücherei. 888.) Kart. 7,90; K.-H. Weger, Gott hat sich offenbart. Freiburg: Herder 1982. 123 S. (Herderbücherei. 946.) Kart. 6,90.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

SCHWAIGER, Georg: *Johann Michael Sailer.* Der bayerische Kirchenvater. München: Schnell & Steiner 1982. 212 S., 78 Abb. Lw. 34,–.

Es ist kaum zu glauben und dennoch Tatsache: Trotz der Herausgabe der „Gesammelten Werke" in 45 stattlichen Bänden durch seinen Schüler Joseph Widmer und die allen Ansprüchen gewachsene Edition von Briefen und Zeugnissen ähnlicher Art durch Hubert Schiel, verzeichnet die Literatur über Sailer zwar eine wahre Sintflut von Einzeluntersuchungen und Detaileditionen zu bestimmten Fragen, aber keine moderne historische Biographie. 1865 war der letzte Versuch dieser Art über jenen Mann gemacht worden, dessen Lebensweg 1751 im oberbayerischen, zum Bistum Augsburg gehörenden Aresing bei Schrobenhausen in einer armen Schuhmacherhütte begonnen hatte, der dann aber über den Jesuitenschüler zu München und Landsberg zum Universitätsprofessor in Ingolstadt, Dillingen und Landshut, zum Domherrn, Weihbischof und Bischof von Regensburg aufgestiegen war: Johann Michael Sailer. Sein 150. Todestag war für den Münchner Kirchenhistoriker Georg Schwaiger mit Recht Anlaß, auf Bedeutung und Vermächtnis Sailers – für Zeitgenossen und Spätere „Apostel Bayerns", „bayerischer Kirchenvater", „Heiliger einer Zeitenwende" – durch eine moderne Lebensbeschreibung hinzuweisen.

Dies geschieht mit Wärme und Sympathie, gleichwohl auf Grund der bereits erwähnten Editionen. Darin gründet die Verlässigkeit der gut formulierten und im Urteil meist treffsicheren Biographie, die nicht nur den Lebensweg Sailers zum Gegenstand abwägender Darstellung macht, sondern ebenso dessen literarisches Werk mit einbezieht, das neben dem berühmten „Vollständigen Lese- und Betbuch" und der Verdeutschung der „Nachfolge Christi" grundlegende Werke zum religiösen und theologisch-wissenschaftlichen Neubau – vor allem im Bereich der Erziehung und Verkündigung, der Priesterbildung, der Moral- und Pastoraltheologie – umfaßt. Sailer wird hier in Auseinandersetzung mit allem gesehen, was die Menschen seiner Zeit bewegte. Sein ausgedehnter Freundeskreis, sein gesprochenes und geschriebenes Wort sicherten ihm einen Einfluß weit über Bayern und die katholische Welt hinaus. Daß ein so vielseitiger und angesehener Mann nicht nur Freunde hatte, sondern auch Gegner, die es vermochten, ihn mehrmals aus dem Lehramt zu verdrängen (die Entfernung aus Dillingen 1794 war freilich nicht, wie die Darstellung nahelegt, das Werk der in Augsburg verbliebenen Jesuiten, sondern deren Schüler im Augsburger Klerus) und ihn bei kirchlichen Oberbehörden so anzuschwärzen, daß seine mehrmalige in Aussicht genommene Ernennung zum Bischof verhindert wurde (Augsburg, Köln), ehe Kronprinz Ludwig von Bayern, sein ehemaliger Schüler zu Landshut, die Berufung zum Koadjutor für Regensburg mit dem Recht der Nachfolge durchzusetzen wußte, verwundert den nicht, der die damaligen Zeitverhältnisse kennt, sondern läßt mit aller Deutlichkeit die schwierige Situation der Kirche und die divergierenden Auffassungen ihrer Glieder in jener Epoche der Aufklärung, der Säkularisation und des Neuaufbaus erkennen. Daß der so Behandelte und zeitweilig Verkannte dies alles verkraftete, ohne zu resignieren oder zum Menschenverächter zu werden, weist auf den eigentlichen Kern seiner gereiften Persönlichkeit hin, die Innerlichkeit. Die geistigen und geistlichen Lehrjahre im Jesuitennoviziat zu Landsberg trugen auch hier noch ihre Früchte.

All dies und vieles mehr bietet Schwaigers rund 180 Seiten umfassende, instruktive Darstellung, die durch gut 600 Anmerkungen aus Literatur und gedruckten Quellen sowie durch ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis abgerundet wird. 78 Abbildungen von bedeutsamen Personen und Dokumenten vervollkommnen den auch verlegerisch gut ausgestatteten Band.

E. M. Buxbaum

Jugend

Koch, Annegret – Bourree, Manfred: *Schöne Welt, was nun?* Jugendliche im Abseits. Wuppertal: Jugenddienst 1981. 152 S. Kart. 19,80.

Daß die Jugend in Bewegung geraten ist, weiß jeder. Der Markt hat bereits die aufbegehrenden Lebensäußerungen der Jugendlichen aufgesaugt, sie zur gebrauchsfertigen Nachrichtenware aufbereitet und bietet mit dieser dann – wie Muschg einmal bemerkt hat – „jene synthetische Hautnähe" feil, die einer „realen Betroffenheit" vorbeugt. Betroffenheit wäre aber am Platz; Betroffenheit auch über diejenigen Jugendlichen, die der Jugendprotest auf der Straße in Vergessenheit gebracht hat: die in Trabantenstädte leben und einen Stammplatz in Polizeiberichten haben, die aus dem Kreislauf von Arbeitslosigkeit, Gerichtsterminen und Jugendstrafen nicht mehr herauskommen. Eine Gruppe solcher Jugendlicher aus „problematischen Verhältnissen" hat die Bildjournalistin A. Koch im Jugendhaus „Hörsterfeld" beobachtet. Was sie vorfand, liegt in dieser Bilddokumentation vor.

Das Jugendzentrum wurde nach einigem Hin und Her zwischen ansässiger Bürgerinitiative und Stadtverwaltung 1977 im Hörsterfeld erbaut. Das Hörsterfeld ist eine 1971 errichtete Essener Satellitenstadt mit 2100 „Wohneinheiten", die zum Teil Problemfamilien zugewiesen wurden. Nachdem die Jugendlichen ihre „Baracke" – so nennen sie das Jugendhaus – haben, geht die Kriminalität im Hörsterfeld spürbar zurück. Aggressionen und Frustrationen entladen sich in der „Baracke"; viel Mobiliar geht zu Bruch.

Was treibt die Jugendlichen auf die „schiefe Bahn"? Fred, 21, gibt darüber Auskunft: „Acht Geschwister hab ich. Mein Vater hat immer nur gesoffen... aber immer gearbeitet. Und Mutter hatte eine Imbißbude und hat bis in die Nacht hinein geschuftet" (101). Die Folge: die Heranwachsenden verwahrlosen, liefern sich Schlägereien; besorgen sich die nötige „Knete", wenn sie mal arbeitslos sind und viel Zeit haben oder schwängern die Freundin. Die Sozialarbeiter in der „Baracke" versuchen zu helfen. Peter, 19: „Mit denen konntest du reden, wenn du Probleme hattest" (71). Weil es aber keiner lange aushält, wird das Jugendzentrum schließlich geschlossen.

Kochs großformatige Schwarzweißfotos zeigen ungeschönt die triste Lebenswelt der Jugendlichen im Hörsterfeld: in der „Baracke", am Fließband, auf der eigenen Bude zu Hause, in der Zelle im Gefängnis und zwischen den trostlosen Wohnblocks. – Auf den letzten Seiten des um aufschlußreiche Interviews mit den Jugendlichen ergänzten Bildbands findet sich auch ein Interview mit dem nordrhein-westfälischen Arbeits- und Sozialminister Friedhelm Farthmann. „Jede Generation", sagt er darin, „wird ihren Platz in der Gesellschaft erkämpfen müssen. Einen solchen Härtetest kann man auch der heutigen jungen Generation nicht ersparen" (114). Daß dieser den Jugendlichen des Hörsterfelds nicht erspart wird, legen die harten Gesichtszüge auf den Einzelporträts am Schluß des Bandes eindringlich nahe. Kochs Dokumentation vermittelt Hautnähe, die betroffen macht. *M. Scheuermann*

Wirtschaft

Tipke, Klaus: *Steuergerechtigkeit in Theorie und Praxis.* Vom politischen Schlagwort zum Rechtsbegriff und zur praktischen Anwendung. Köln: Schmidt 1981. 200 S. Lw. 35,–.

Beklagenswerterweise ist Steuergerechtigkeit, wie der Untertitel des Buches sagt, ein politisches Schlagwort bis zu der zynischen Formel, gerecht seien die Steuern, die andere zahlen, ungerecht die Steuern, die mir abgefordert werden. Mit Fragen der steuerlichen Gerechtigkeit befassen sich allenfalls die Moraltheologen, meist aber nur in bezug auf die meist sehr nachsichtig beurteilte Pflicht des Steuerzahlers, kaum je in bezug auf die Pflicht des Gesetzgebers, die Steuern gerecht zu gestalten. In der Finanzwissenschaft herrscht weithin positivistisches Denken; gerecht ist, was der Gesetzgeber verordnet und wie die Rechtsprechung es ausgelegt hat.

Gegen diese positivistische Haltung tritt Tipke mit aller Entschiedenheit an. Um gerecht zu sein, muß die Besteuerung klaren und überzeugenden Grundsätzen folgen und die Belastung nach der Leistungsfähigkeit der Pflichtigen verteilen; diese Leistungsfähigkeit gilt es daher möglichst zutreffend zu ermitteln und das Bündel der Steuern so zu gestalten, daß jedem so viel aufgelastet wird, wie es seiner Leistungsfähigkeit entspricht. Die Stärke des Verfassers liegt in seiner Kritik des bei uns bestehenden Steuersystems, dem er unwiderleglich zahlreiche und gewichtige Verstöße gegen die Gerechtigkeit nachweist. Allzuoft ist unser Gesetzgeber dem Druck der Interessenten erlegen und hat ihnen ungerechte steuerliche Begünstigungen gewährt. Um unsere Volksvertreter gegen diesen Druck der Interessenten zu stützen, bedarf es einer starken öffentlichen Meinung, die unerbittlich auf steuerliche Gerechtigkeit dringt. Eine solche öffentliche Meinung will Tipke aufbauen; darum sollten nicht nur Politiker von Beruf dieses Buch lesen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

ZU DIESEM HEFT

Je rätselhafter Teile der Jugend in ihrem Verhalten werden, um so mehr sind Deutungen der allgemeinen Jugendsituation gefragt. Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen, arbeitet die Konturen der heutigen Jugendgeneration heraus und entwirft die Aufgaben, die sich der Kirche stellen.

Karl-Heinz Weger, Leiter des Instituts für Fragen der Religionskritik an der Hochschule für Philosophie in München, befaßt sich mit der heute viel diskutierten Frage, warum und auf welche Weise Religionen entstehen. Er weist vor allem auf die anthropologischen Voraussetzungen der Religionsbildung hin, wie sie sich in den Interessen und Erfahrungen der Menschen zeigen.

Alfred Delp SJ, der am 2. Februar 1945 hingerichtet wurde, würde am 15. September 1982 75 Jahre alt. Dieser Gedenktag veranlaßte Roman Bleistein, dem Engagement der Jesuiten im Kreisauer Kreis nachzugehen, bei dem Alfred Delp eine wichtige Rolle spielte.

Fernand Hoffmann, Professor für deutsche Literatur an der Universität in Luxemburg, würdigt das lyrische und epische Werk des Schweizer Schriftstellers Gerhard Meier. Er sieht ihn in enger Nachbarschaft zu Peter Handke.

In der Diskussion um die Enzyklika „Laborem exercens" wurde von Anfang an die Frage gestellt, ob die Enzyklika „laboristisch" sei. Oswald von Nell-Breuning klärt zunächst den Sinn des Begriffs Laborismus und analysiert dann die Aussagen der Enzyklika über den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital.

Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, fordert in dem Bemühen um Glaubensbegründung neue Wege, die auch auf die religiöse Not der Menschen und ihre Schwierigkeiten mit dem Glauben eingehen. Im Blick auf Reinhold Schneiders Buch „Winter in Wien" skizziert er die Umrisse einer solchen alternativen Glaubensbegründung.

Zwanzig Jahre Aggiornamento

Vor zwanzig Jahren, am 11. Oktober 1962, wurde das Zweite Vatikanische Konzil eröffnet. Die Erneuerung der Kirche aus dem Geist des Evangeliums im Blick auf die Aufgaben unserer Zeit, das erhoffte sich Papst Johannes XXIII., als er, für alle unerwartet, am 25. Januar 1959 das Konzil erstmals ankündigte. Das Ergebnis der vier Sitzungsperioden von 1962 bis 1965 war ein umfassendes Reformwerk, dessen Grundentscheidungen noch heute die Kirche prägen:

Die Kirche als Volk Gottes, als Gemeinschaft von Glaubenden, die in einer fundamentalen Gleichheit vor Gott miteinander verbunden sind; das Amt nicht als Herrschaft, sondern als Dienst innerhalb der Glaubensgemeinschaft; die kollegiale Struktur des obersten Leitungsamts; die aktive Rolle der Laien beim Verständnis, bei der Verwirklichung und bei der Weitergabe des Glaubens; die Erneuerung der Liturgie im Sinn einer tätigen Teilnahme aller; die größere Eigenständigkeit der Bischofskonferenzen und damit der regionalen Teilkirchen; der Wille zur Einigung mit den anderen Christen; die Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der innerweltlichen Ordnung und ihrer Sachbereiche und damit auch eines legitimen Pluralismus unter den Katholiken; die Entscheidung für Offenheit, Dialog und Auseinandersetzung im Verhältnis zur heutigen Welt; das feierliche Bekenntnis zur Religionsfreiheit, zum Recht aller auf Freiheit von jedem Zwang in Sachen des Gewissens und der religiösen Überzeugung. Oder mit den Worten von Kardinal Julius Döpfner: „Der Übergang von einer Kirche, die mehr statisch in sich steht, zu einer Kirche, die dynamisch ausgreift und sich anpaßt; von einer Kirche, die sich von den religiösen und geistigen Strömungen der Zeit scharf unterschieden darstellt, zu einer Kirche, die das Verbindende sucht, die mit missionarischem Mut vorstößt."

In den Jahren seit dem Konzil hat die Kirche turbulente Zeiten erlebt. Manche betrachteten die Offenheit des Konzils als Freibrief für subjektive Willkür. Andere sahen schon in jedem Ansatz von Kritik und Diskussion einen Angriff auf Grundlagen des Glaubens. Gleichzeitig mußten sich die Christen mit den tiefgreifenden Veränderungen im Wertbewußtsein und im Verhalten der Menschen auseinandersetzen, von denen die Kirche nicht unberührt bleiben konnte. Kein Wunder, daß der Pluralismus auch Bereiche erfaßte, die man vorher für unantastbar hielt, und daß die Teilnahme am kirchlichen Leben zurückging, oder besser, daß jetzt sichtbar wurde, wie brüchig die Bindungen vieler an die Kirche waren. Bei diesen Entwicklungen ist die Frage nach dem Konzil und seinen Folgen nach wie vor aktuell.

Manche lehnen das Konzil überhaupt ab. Sie sind entweder der Meinung, es habe die falschen Entscheidungen gefällt, oder sie halten es einfach für überflüssig, was

etwa bei Vertretern der römischen Kurie der Fall zu sein scheint, die sich noch heute so verhalten, als ob es ein Konzil nie gegeben hätte.

Weit zahlreicher sind diejenigen, die das Konzil grundsätzlich bejahen, aber die Zeit nach dem Konzil kritisch betrachten. Manche meinen, die Reformen seien nicht konsequent genug in Angriff genommen worden. Die Kirche sei mit ihrem Erneuerungswerk auf halbem Weg stehengeblieben und habe dadurch die Probleme eher verschärft. Sie verweisen auch auf die mangelnde Präzision mancher Konzilsaussagen, wo häufig Neuansätze neben traditionellen Formulierungen stehen, so daß einander widersprechende Interpretationen möglich sind. Andere werfen vielen innerkirchlichen Bewegungen der Jahre nach dem Konzil vor, sie würden unter Berufung auf den „Geist" des Konzils Unaufgebbares über Bord werfen und Experimente beginnen, die in ihrem Ergebnis mit den Beschlüssen des Konzils nicht mehr zu vereinbaren seien.

Hinter solchen Positionen steht eine im Ansatz unterschiedliche Bewertung des Konzils. Wer das Konzil als ein einmaliges Ereignis betrachtet, sieht als Ziel der Konzilsbeschlüsse eine erneuerte, aber dann wieder in festen Strukturen verankerte Kirche. In dieser Sicht müssen die vom Konzil in Gang gesetzten Entwicklungen in klare, eindeutige Formen münden und erneut Ordnung, Einheit und Geschlossenheit schaffen. Das Konzil ist gleichsam die Ausnahmesituation, die wieder in die Normalität übergehen muß.

Man kann das Konzil jedoch auch als einen ersten Schritt in einem ständigen Prozeß der Erneuerung betrachten. Dann war das Konzil kein Ereignis, das einmal seinen Abschluß findet, sondern der Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Kirche, der Übergang von einer mehr statischen Ordnung zu einer dynamischen, geschichtlichen Haltung. In dieser Sicht hat das Konzil beispielhaft gezeigt, wie sich die Kirche jeweils mit den Fragen der Zeit auseinandersetzen muß: in dem offenen, angstfreien Gespräch mit Meinung und Gegenmeinung, in der Bereitschaft zum Hören und gegenseitigen Lernen, im ständigen Bemühen, aus dem Geist des Evangeliums eine Antwort auf die Herausforderungen der Gegenwart zu suchen. Das Aggiornamento, wie Johannes XXIII. dies nannte, ist dann mit dem Konzil nicht beendet, sondern ein dauernder Wesenszug der Ecclesia semper reformanda, der Kirche, die immer der Erneuerung bedarf.

In der heutigen Situation der Kirche stehen die Zeichen für dieses Verständnis des Konzils nicht günstig. Das sollte aber für die Befürworter des Aggiornamento kein Grund sein, ihre Hände in den Schoß zu legen. *Wolfgang Seibel SJ*

Ludwig Volk SJ

Flucht aus der Isolation

Zur „Anschluß"-Kundgebung des österreichischen Episkopats vom 18. März 1938*

Als Adolf Hitler am 15. März 1938 vom Balkon der Wiener Hofburg herab und umbraust von den Beifallsstürmen einer Viertelmillion Anschlußbegeisterter die Angliederung Österreichs an das Deutsche Reich proklamierte, gab eine fünfjährige Regierungstätigkeit in Deutschland über Wesen, Ziele und Methoden nationalsozialistischer Herrschaft hinreichend Aufschluß. Zu den sichersten Erkenntnissen zählte der unaufhebbare Gegensatz zwischen Nationalsozialismus und Christentum, manifest geworden in einer zielstrebigen Unterdrückungspolitik gegenüber allem Christlichen, mit Schwerpunkt auf der katholischen Kirche. Sie vor allem, ihre Presse, Verbände, Schulen, hatten den Totalitätsanspruch, die Intoleranz und Aggressivität von Hitlers NSDAP mit konsequenter Härte zu spüren bekommen. Wem dies außerhalb Deutschlands vielleicht unbekannt war, dem öffnete spätestens die Enzyklika Papst Pius' XII. „Mit brennender Sorge" im März 1937 dafür die Augen. Umfassend und authentisch wie wenige andere Blätter im deutschsprachigen Ausland hatte die Wiener „Reichspost" zwischen 1933 und 1938 über die Kirchenbedrückung unter dem NS-Regime berichtet.

Infolgedessen wußten die österreichischen Bischöfe, wovon sie redeten, als sie im November 1937 in einer Solidaritätsadresse[1] an ihre Amtsbrüder im Reich von einem Staat sprachen, der „in voller Anwendung seiner Gewalt, wie sie sich im Lauf der letzten Jahre immer mehr ausgebildet hat, planmäßig und unaufhaltsam bis zum Äußersten geht, um die christliche Religion, besonders aber die katholische Kirche in diesem Reiche auszuschalten und zurückzudrängen, und das so sehr, daß jede aktive Gegenwehr mit neuen Strafen und Verfolgungen geahndet wird". Kaum ein halbes Jahr später stand der Führer derer, die „bemüht sind, solche Verhältnisse, wie sie bei euch sich herausgebildet haben, auch in unserem Staate erstehen zu lassen und der Gottlosigkeit zum Siege zu verhelfen", als Heros der Nation im Herzen von Österreichs Hauptstadt.

Um so sensationeller mußte wirken, was dieselben österreichischen Bischöfe wenige Tage nach der „Heimholung" Österreichs ihren Gläubigen in einer Kundgebung mitzuteilen hatten. Ihre Feierliche Erklärung vom 18. März 1938 hat folgenden Wortlaut:

„Aus innerster Überzeugung und mit freiem Willen erklären wir unterzeichneten Bischöfe der österreichischen Kirchenprovinz(!) anläßlich der großen geschichtlichen Geschehnisse in Deutsch-Österreich:

Wir erkennen freudig an, daß die nationalsozialistische Bewegung auf dem Gebiet des völkischen und wirtschaftlichen Aufbaues sowie der Sozial-Politik für das Deutsche Reich und Volk und namentlich für die ärmsten Schichten des Volkes Hervorragendes geleistet hat und leistet. Wir sind auch der Überzeugung, daß durch das Wirken der nationalsozialistischen Bewegung die Gefahr des alles zerstörenden gottlosen Bolschewismus abgewehrt wurde.

Die Bischöfe begleiten dieses Wirken für die Zukunft mit ihren besten Segenswünschen und werden auch die Gläubigen in diesem Sinne ermahnen.

Am Tage der Volksabstimmung ist es für uns Bischöfe selbstverständliche nationale Pflicht, uns als Deutsche zum Deutschen Reich zu bekennen, und wir erwarten auch von allen gläubigen Christen, daß sie wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind."

Um den Gehalt der Bischofskundgebung nicht nach abstrakten, unhistorischen Maßstäben zu beurteilen, ist es geboten, ihr die gleichzeitigen Verlautbarungen anderer Autoritätsträger zum gleichen Anlaß an die Seite zu stellen. Vorausgegangen war das ungleich emphatischere Begrüßungstelegramm[2] des Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrats, Robert Kauer, vom 12. März, und es folgte das nicht weniger aufsehenerregende Bekenntnis[3] des ersten sozialistischen Bundeskanzlers der Ersten Republik, Karl Renner, zur Vereinigung Österreichs mit dem Reich, das am 3. April publiziert wurde.

Demgegenüber fiel an der Kundgebung der katholischen Bischöfe auf, daß sie erst im dritten und letzten Punkt auf das zu sprechen kam, was allein sie ausgelöst hatte, den Zusammenschluß aller Deutschen in einem gemeinsamen Staat. Das Bekenntnis zur einen Nation, der sie selbst angehörten, hätte den Unterzeichnern in diesem Augenblick einer überschäumenden Anschlußbegeisterung gewiß niemand verübelt. Wer 1938 im Sinn nationaler Einigungsvorstellungen aus dem 19. Jahrhundert „großdeutsch" dachte und darum den Anschluß bejahte, wurde damit keineswegs automatisch zum Hitleranhänger oder Nationalsozialisten[4].

Das Bestürzende für den kritischen Leser und Hörer der Feierlichen Erklärung lag in deren beiden ersten Abschnitten. Befremdlich war daran zunächst, daß nicht die neue Staatsführung, sondern die NS-Bewegung zum Bezugspunkt einer Bischofskundgebung gemacht wurde. Auch die deutschen Bischöfe hatten vor 1938 zu nationalen Ereignissen öffentlich Stellung genommen, es dabei aber konsequent vermieden, die NSDAP, den Widerpart von Christentum und Kirche, mit ins Bild zu bringen. Die Feierliche Erklärung brach nun nicht nur mit dem ungeschriebenen Gesetz der Ignorierung, sondern ging zugleich noch einen Schritt weiter, indem sie auf die NS-Bewegung ein Loblied anstimmte, das nicht ein einziger Vorbehalt dämpfte, auf das Prädikat uneingeschränkter Förderungswürdigkeit hinauslief und auch nicht die Spur eines daneben zu wahrenden kirchlichen Standpunkts zu erkennen gab. Noch niederschmetternder wurde das Negativerlebnis der Bischofskundgebung, wenn man neben die einschränkungslose Gutheißung der NS-Bewegung die dezidierten Verurteilungen derselben Bischöfe aus der

Vor-Anschluß-Zeit stellte. Das entlarvte dann den neuen Standort als abrupte Kehrtwendung und würdelose Verbeugung, kurzum als einen Akt des Opportunismus.

Hintergründe, Motive und Entstehungsgeschichte der Feierlichen Erklärung waren lange in Dunkel gehüllt. Sie wurden vor allem im Lauf der letzten beiden Jahrzehnte von der Zeitgeschichtsforschung Zug um Zug aufgehellt, was die Erschließung einer Vielzahl von Quellenzeugnissen zur Voraussetzung hatte[5]. Andererseits läßt es gerade die Überfülle inzwischen gesicherter Details als angebracht und wünschenswert erscheinen, die Hauptetappen der episkopalen Entschlußbildung unter Beschränkung auf den zentralen Handlungsstrang nachzuzeichnen, zu verknüpfen und zu gewichten.

Hitlerbesuch und Fünf-Punkte-Erklärung

Daß der Wiener Kardinal[6] als ranghöchste katholische Autorität bereits am Vormittag des 15. März 1938 von Hitler zu einer Aussprache empfangen wurde[7], konnte als vielversprechender Auftakt für ein friedliches Zusammenwirken von Staat und Kirche unter den veränderten Rahmenbedingungen gedeutet werden. Auf die Loyalitätsversicherung Innitzers erwiderte Hitler mit dem Versprechen, die Kirche werde es nicht zu bereuen haben, wenn sie sich hinter den Staat stelle[8]. Den Kardinal für die Neuorientierung der Kirche zu den richtigen Entschlüssen zu inspirieren, hatte schon am Vortag eine Initiativgruppe NS-freundlicher Kleriker und Intellektueller im Palais vorgesprochen und von Innitzer „eine politische Tat im neuen Geiste" verlangt[9]. Ihren politischen Vorstellungen nach als katholisch-national bis nationalsozialistisch anzusprechen, verstanden sie unter Loyalität Anpassung und ihre Aufgabe als selbsternannte Berater darin, die Bischöfe auf ihre Position festzulegen. Die Fäden im Hintergrund zog ein linientreuer Parteimann namens Karl Pischtiak, der im April 1938, als sich die Brückenbauer aus Klerus und Akademikerschaft in einer kurzlebigen „Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden" vereinsähnlich formierten, offiziell zum Verbindungsmann Bürckels[10] aufrückte. In den turbulenten Anschlußtagen jedoch operierten sie zunächst einmal auf eigene Faust, und kaum war Innitzer am Vormittag des 15. März im Palais zurück, als die Aktivistengruppe neuerdings anklopfte, „um unter dem frischen Eindruck des Empfanges beim Führer eine politische Wendung des Kardinals zu erreichen". Was Innitzer selbst vorbereitet hatte, pastorale Weisungen, die unter anderem das Führerwort als Quasi-Zusage einer wohlwollenden Kirchenbehandlung vor der Öffentlichkeit festhalten sollten, schoben sie als „völlig bedeutungslos" beiseite. Vor der Resolutheit ihres Auftretens zurückweichend, ließ der Kardinal sich dazu bewegen, statt dessen eine von den Interpellanten vorgelegte Fünf-Punkte-Erklärung[11] zu unterzeichnen.

Noch voller Stolz auf den durchschlagenden Erfolg ihres Vorstoßes erlebten sie eine unerwartete Enttäuschung, als Bürckel, Hitlers Österreich-Beauftragter und Abstimmungskommissar, die Verbreitung des Textes offensichtlich nach einigem Überlegen untersagte. Daß Innitzers Gegenspieler auf Regimeseite mit einem Publikationsverbot reagierte, wirkte für die Bewertung der Fünf-Punkte-Erklärung wie eine Bestätigung ihrer Kirchlichkeit und hat bislang Zweifel an ihrer Vertretbarkeit gar nicht erst aufkommen lassen[12]. Nachdenklich stimmte immerhin die kritische Rückfrage von Nuntius Cicognani, woraufhin Innitzer von dem Text als »zu enthusiastisch« abgerückt war[13]. Tatsächlich wurden in Punkt 4 der Erklärung[14] mit der überführenden Auflösung der katholischen Jugendverbände in die HJ und dem freiwilligen Rückzug der Seelsorge auf sogenannte eigentliche Aufgaben Positionen bezogen, die, wären sie bekannt geworden, in der katholischen Bevölkerung einen Sturm der Entrüstung ausgelöst hätten. Gewiß nicht dem Kardinal zuliebe, sondern aus ganz anderen Erwägungen heraus hat Bürckel mit dem Publikationsstopp Innitzer vor einer ersten katastrophalen Kompromittierung bewahrt.

Mit ein Grund für Bürckels Eingreifen war zweifellos die Absicht, Hitlers Versprechen gegenüber dem Kardinal nicht in die Öffentlichkeit dringen zu lassen[15], insgesamt aber besaß sie doch untergeordnete Bedeutung. Denn aufs Ganze gesehen brauchte die NS-Führung mit dem von einheimischen Aktivisten Erreichten keineswegs unzufrieden zu sein. Aber eben das konnte Bürckels Planungsphantasie beflügeln, indem sie ihm als Fernziel vorspiegelte, den taktischen Bodengewinn der Fünf-Punkte-Erklärung zu einem strategischen Durchbruch zu nutzen. Den Anstoß zu weitergreifenden Plänen zu geben, war nichts in diesem Text so geeignet wie der problematische Punkt 4. Bescherte er doch Bürckel über das Inhaltliche hinaus die Erkenntnis, wie führungsschwach und bis zur Fügsamkeit beeinflußbar der Kardinal reagierte, wenn man ihn in der Schrecksekunde des Umbruchsgeschehens nur forsch und radikal genug bedrängte. Wenn Innitzer so wenig Verteidigungswillen zeigte, daß er kampflos die Kapitulation der katholischen Jugendorganisationen anbot, dann mußte das für Bürckel wie eine Einladung erscheinen, einen solchen Hang zu Vorleistungen nicht nur für diözesane Richtlinien, sondern für einen großen Coup, nämlich eine Kundgebung des österreichischen Gesamtepiskopats, zu nutzen.

Nichts lag näher, als die Dehnbarkeit der Grenze von Innitzers Konzessionsbereitschaft durch ein Experiment auf höherer Ebene weiter zu erproben. Dem diente der Textvorschlag[16] einer Kundgebung, den Bürckel am 16. März entwerfen und am Abend durch seinen Adjutanten Selzner dem Kardinal überbringen ließ. Daraus erfuhr Innitzer nicht nur, was die am 18. März zu einer Konferenz zusammentretenden Bischöfe zu beschließen hätten, sondern daß sich Hitlers Abstimmungskommissar mit ihnen an den Beratungstisch zu setzen gedachte, um sie über die Segnungen des Nationalsozialismus aufzuklären. Ergebnis dieser

„Aussprache" sollte nach Bürckels Absicht eine Laudatio auf die sozialpolitischen Leistungen der NSDAP im Reich sein, „zumal ohne diese Arbeit der Bolschewismus bestimmt gekommen wäre". Weiterhin sollten die Bischöfe als „Pflicht der Kirche" ausgeben, „dafür zu beten, wofür die Partei arbeitet". Erst ein letzter Punkt berührte, was sie tatsächlich bekunden wollten, sich „am Tage der Volksabstimmung als Deutsche zum Reich zu bekennen". Mit dem Einstand konnte Bürckel zufrieden sein: Der Kardinal nahm das Schriftstück ohne Einwände entgegen.

Bürckel zögerte nicht mit dem Schluß, für den Umgang mit den Bischöfen den richtigen Stil getroffen zu haben. Das läßt sich daraus entnehmen, daß er, nachdem er eben am 16. März einen eigenen Vermittler zum Episkopat telegrafisch aus München herbeigerufen hatte, dessen Dienste schon einen Tag später für entbehrlich hielt und ihm auch keinerlei Funktionen übertrug[17]. Gleichwohl sollte Dr. Josef Himmelreich, Pressereferent beim Reichsstatthalter in Bayern und dem Gauleiter wie auch manchen deutschen Bischöfen seit der Saarabstimmung bekannt, in der weiteren Entwicklung noch eine zentrale Rolle spielen. Den dreisten Bevormundungsversuch und die noch dreistere Selbsteinladung Bürckels durch Gegenvorkehrungen zu parieren, hatte der Wiener Kardinal noch mehr als einen Tag Handlungsfreiheit. Als Abwehrargument hätte sich der Hinweis angeboten, daß zur Teilnahme an Bischofskonferenzen nur die amtierenden Oberhirten legitimiert und Auftritte Außenstehender vor diesem Gremium nicht vorgesehen seien. Dagegen stehe nichs im Weg, Mitteilungen von Regierungsstellen über den Konferenzvorsitzenden den Bischöfen zur Kenntnis zu bringen. Im übrigen sei die Verabschiedung von gemeinsamen Verlautbarungen dem Episkopat als solchem vorbehalten, dessen Entschließungen auch der Erzbischof von Wien als Vorsitzender nicht vorgreifen könne.

Gleichwohl tat Kardinal Innitzer nach der kommentarlosen Entgegennahme des Bürckel-Entwurfs nichts, den unerhörten Anschlag auf die Entscheidungsfreiheit der Bischöfe durch immerhin denkbare Gegenzüge zu vereiteln, eine Unterlassung, die sich am Tag der Zusammenkunft (18. März) bitter rächen sollte. Immerhin bat er in der Zwischenzeit den schon am 17. März angereisten Erzbischof[18] von Salzburg um die Ausarbeitung eines Gegenentwurfs, während er selbst eine Liste der inzwischen angefallenen Gravamina zusammenstellte, die jedoch erst am 19. März auf den Verhandlungsablauf einwirkte.

Die Bischofskonferenz vom 18. März

Um den Unterzeichnern der Bischofskundgebung gerecht zu werden, ist es unerläßlich, sich die seelische Verfassung zu vergegenwärtigen, in der sie am Vormittag des 18. März in Wien zusammentraten. Zwei von ihnen hatten den

Rachedurst der nun triumphierenden Illegalen persönlich zu spüren bekommen: Bischof Pawlikowski von Graz hatten sie einen Tag ins Gefängnis gesperrt, Erzbischof Waitz in Salzburg unter Hausarrest gestellt. Das Tosen des Anschlußjubels im Ohr, der seit Tagen aus den Lautsprechern dröhnte, eingeschüchtert durch den Vorwurf des Eintretens für den gescheiterten Ständestaat, erschreckt von der Gefahr des Isoliertwerdens von breiten Schichten des Kirchenvolks, wenn sie in einer nationalen Sternstunde abseits ständen, neigten die Oberhirten nach den demoralisierenden Erlebnissen der Vortage mehr zum Einlenken als zur Festigkeit. Heldentaten haben sie keine vollbracht, wie Waitz selbstkritisch seinem Tagebuch anvertraute[19], und zu Heldentaten waren sie auch nicht aufgelegt. Aus Kleinmut und Verzagtheit erwuchs als oberster Imperativ, bei den neuen Machthabern um keinen Preis den Verdacht der Widersetzlichkeit aufkommen zu lassen, der Entschluß zu einer Politik des flachen Profils. Der unerhörten Selbsteinladung des Abstimmungskommissars zu den Bischofsberatungen einen Riegel vorzuschieben, hatte schon der Konferenzvorsitzende versäumt. Und auf der Linie des geringsten Widerstands weiteroperierend, brachten nun die versammelten Bischöfe nicht einmal die Entschlußkraft auf, sich hinter den Gegenentwurf von Waitz zu stellen. In der halben Stunde, die sie, unbeeinflußt von Dritten, allein verhandeln konnten, landeten sie schließlich wieder bei der Vorlage Bürckels.

Der Einwand, der den Waitz/Meßner-Entwurf[20] zu Fall brachte („zu lang")[21], ist äußerlich, relativ und darum wenig überzeugend. Der Wahrheit näher dürfte die Vermutung kommen, daß selbst bescheidene Ansätze von Profil, die der Gegenentwurf zu erkennen gab, den Bischöfen zu gewagt erschienen. Immerhin hatte Waitz in einem Anflug von Selbststand die Forderung erhoben, indem er nicht ungeschickt an die Loyalitätsversicherung gegenüber der neuen Regierungsgewalt anknüpfte, „das Verhalten der Katholiken gegenüber der bisherigen Obrigkeit aus den gleichen Gründen zu würdigen und ihnen dessentwegen keine Schwierigkeiten zu bereiten". Aber selbst diese vorsichtige und überdies höchst notwendige Anmahnung von Rechtsgrundsätzen schien den Bischöfen offensichtlich mit dem Vorsatz der Unanstößigkeit nicht vereinbar.

Anders als angekündigt wandte sich dann nicht Bürckel persönlich an die versammelten Oberhirten, sondern eine von ihm entsandte dreiköpfige Delegation mit dem Adjutanten Claus Selzner an der Spitze und Dr. Himmelreich im Gefolge. In der Aussprache erreichten die Bischöfe noch gewisse Abstriche an Wendungen des Bürckel-Entwurfs, die für sich genommen nicht unwichtig waren, das Defizit an Kirchlichkeit aber keineswegs beheben konnten. Den eigentlichen Überraschungscoup hatte sich Bürckel allerdings bis zuletzt aufgespart. Die Emissäre, die von der Konferenz aufgebrochen waren, seine Zustimmung zu dem revidierten Entwurf einzuholen, konfrontierten nach ihrer Rückkehr die Bischöfe mit einer gänzlich neu gefaßten Einleitung. Sie trug mitnichten nur der veränderten Sachlage von Bürckels Fernbleiben Rechnung, wie zur Begründung angeführt wurde,

sondern ließ darüber hinaus die Unterzeichneten ihre Erklärung „aus innerster Überzeugung und mit freiem Willen" abgeben. Diese ohne jede Fühlungnahme diktierte Neuformulierung mit „pompös" zu umschreiben[22], verfehlt das eigentlich Skandalöse des Eingriffs. Nachdem Bürckel den Inhalt der Bischofskundgebung auf den Rahmen vorbehaltloser Akklamation beschränkt und weithin vorformuliert hatte, fügte er zu guter Letzt zu den Demütigungen des Textdiktats noch den Hohn, daß ihm die düpierten Unterzeichner die Freiwilligkeit und Spontaneität ihrer Bevormundung feierlich bestätigten[23]. Das war nun freilich auch den Bischöfen zuviel und „eine unangenehme Überraschung"[24], aber doch auch wieder nicht so sehr, daß sie sich zumindest an diesem Tiefpunkt zu dem längst fälligen Nein entschlossen hätten[25]. Das an den Mann zu bringen, war überdies schwierig, nachdem sich Bürckel weiteren Diskussionen durch den Abflug nach Berlin entzogen hatte, um am Rand einer Reichstagssitzung Hitler die frische Trophäe der Bischofskundgebung zu präsentieren.

Die Kritik ließ nicht lange auf sich warten. Spät abends (18. März) kam Nuntius Cicognani zu Waitz „und machte ernste Vorwürfe. So würde die Erklärung schlimm wirken. Wir müßten unbedingt erreichen, daß eine Änderung erfolge oder eine Ergänzung, eine Vorbemerkung oder ein Nachtrag."[26]

Mit seinen Einwänden gegen das „Bürckel-Diktat"[27] stand der Wiener Nuntius nicht allein. Noch war die Kundgebung nicht veröffentlicht und ihre Kenntnis auf den Umkreis der Ordinariate begrenzt. Wo immer sie jedoch bekannt wurde, erregte sie Verwunderung und Kopfschütteln. Repräsentativ für diese Stimmung ist ein Kommentar des Weihbischofs Tschann aus Feldkirch, der am 23. März dem Salzburger Erzbischof gegenüber betonte[28], daß „für unser Vorarlberger Volk eine reserviertere, aber dafür um so wärmere Fassung des Textes eine dringliche Notwendigkeit sei. Die gegenwärtige Textierung entspricht nicht dem Denken und Fühlen unseres Vorarlberger Volkes, ringt der nationalsozialistisch gesinnten Bevölkerung keine Achtung ab, macht die in gutem Glauben den früheren Regierungen treu ergebenen Anhänger irre und verwundet diejenigen, die in dieser nun einmal unvermeidlichen Übergangszeit Opfer an Freiheit bringen müssen." Je mehr das Echo in den nächsten Tagen anschwoll, desto mehr wurden den Bischöfen die Schwächen ihrer Verlautbarung bewußt: Die einseitig parteifreundliche Ausrichtung, das Fehlen jeder Zukunftssorge um die Kirchenfreiheit unter der NS-Herrschaft, die Benutzung der Bischofsautorität zu nationalsozialistischer Selbstdarstellung, die behende Konversion der Bischöfe von Gegnern zu Bewunderern der NS-Bewegung.

In Voraussicht erheblicher Rezeptionsschwierigkeiten bei Klerus und Kirchenvolk bis zur Gefahr einer Vertrauenskrise entwarf Erzbischof Waitz bereits am 19. März für den „Klerus der österreichischen Diözesen" eine Verständnishilfe[29], um innerkirchlichen Auseinandersetzungen vorzubeugen.

Beim Auseinandergehen der Bischofskonferenz am 18. März von Innitzer

angesprochen, hat nach eigenem Zeugnis Dr. Himmelreich, in diesem Augenblick noch funktionsloser Statist in der Bürckel-Delegation, dem Wiener Kardinal erste Bedenken gegen den Inhalt der eben akzeptierten Feierlichen Erklärung geäußert. Wenn er diese als „zu einseitig begünstigend" und „fast einen Blankoscheck für den Nationalsozialismus" bezeichnet hätte[30], so konnte man wesentliche Mängel des Dokuments kaum treffender charakterisieren. Über Nacht infolge einer plötzlichen Erkrankung Selzners zum Mittelsmann Bürckels aufrückend, wurde er mit seiner Kritik aus kirchlicher Sicht unversehens beim Wort genommen. Sofern ihm also an einer Revision des „Blankoschecks" gelegen war, besaß dazu niemand eine aussichtsreichere Position als er selbst. Deren Ambivalenz ließ er indessen gleich durchblicken, als er den Anträgen des Episkopats auf Textänderung das Argument entgegenhielt, „das sei nicht deutsche Art"[31].

Innitzer gegen Bedingungsmentalität

Während dem Salzburger Erzbischof unter dem Anprall der Kritik eine Ergänzung der Feierlichen Erklärung unausweichlich schien, war Innitzer von einer solchen Notwendigkeit nur zögernd und zeitweilig zu überzeugen. Je nachdem, wer ihm gerade gegenübersaß, ob Cicognani oder Himmelreich, konnte er nach der einen oder der anderen Seite tendieren. Nach dem Debakel der Feierlichen Erklärung wollte sich Papst Pius XI. nicht damit begnügen, Mißfallen zu signalisieren, die Behebung des Schadens aber den Ortsbischöfen zu überlassen. Sehr gegen das Herkommen, nämlich mit einer für die Kirchenleitung höchst ungewöhnlichen Detailliertheit, schrieb er den beiden Metropoliten in Wien vor, was sie zur Wahrung des kirchlichen Standpunkts als undiskutables Minimum zu vertreten hätten. Es konnte für Innitzer keinem Zweifel unterliegen, daß der Nuntius keine nur persönliche Auffassung vorbrachte, sondern in höchstem Auftrag handelte, wenn er auf der Klarstellung bestand, daß die Feierliche Erklärung „unbeschadet der Rechte Gottes und der Kirche" abgegeben werde. Damit war klar, daß es eine Alternative dazu nicht geben konnte, der Versuch einer Abweichung also zwangsläufig zum Konflikt mit dem Papst führen müsse.

Trotz dieser Zuspitzung blieb der Stabilisierungseffekt auf den Wiener Kardinal zunächst aus. Markantestes Zeugnis einer anhaltenden Labilität während dieser Verhandlungsphase ist ein Schreiben[32] an Bürckel vom 20. März, also zwischen der Feierlichen Erklärung und einem noch zu vereinbarenden Vorwort. Sein Inhalt verlangt in diesem Zusammenhang größere Beachtung, als er bisher gefunden hat. Darin heißt es: „Die Ihnen am 18. dieses zugestellte Feierliche Erklärung der österreichischen Bischöfe zur bevorstehenden Volksabstimmung wird an einem von Ihnen zu bestimmenden Termin in allen Kirchen Deutsch-Österreichs verlesen werden. So erfährt das Volk in Österreich von der unbedingten Treue seines

Episkopats zum Großdeutschen Reich in einem Bekenntnis, das an keinerlei Bedingungen geknüpft ist, da Bedingungen es nur entwerten würden."

Ein Treuebekenntnis zur Nation, das so aufdringlich mit seiner Rückhaltlosigkeit renommierte, war an sich schon schwer erträglich. Und mit einer Anleihe aus dem Phrasenschatz nationalsozialistischer Gefolgschaftsideologie so beflissen Lerneifer zu demonstrieren, stand einem Kardinal schlecht zu Gesicht. Es war das noch blamabler als das „Heil Hitler", das Innitzer, von Himmelreich einschlägig, aber falsch beraten[33], erstmals unter ein Schreiben an die Regierungsseite setzte[34]. Ihre spezifische Brisanz jedoch bezog Innitzers hochgemute Absage an jede „Bedingungsmentalität" aus dem verhandlungspolitischen Kontext. Ausgesprochen wurde sie nämlich am Vorabend jener entscheidenden Begegnung, in der die beiden Erzbischöfe bei Bürckel die ihnen zwingend aufgetragene römische Salvationsklausel von den Rechten Gottes und der Kirche durchsetzen wollten. Ob der „Nichtdiplomat"[35] Innitzer den fatalen Rückkopplungseffekt nicht sah oder nicht sehen wollte, ist zweifelhaft.

Bürckel jedenfalls begriff, wie er die Festigkeit der bischöflichen Verhandlungsposition einzuschätzen hatte. Wer sich an einem Tag mit großer Geste von Bedingungen distanzierte, um am folgenden ebensolche Bedingungen einzufordern, wußte offenbar selbst nicht, was er nun eigentlich wollte. Der Widerspruch, in den sich Innitzer mit seiner Zweigleisigkeit verstrickte, war in der Tat abenteuerlich, und der Abstimmungskommissar wäre der letzte gewesen, das nicht auszunützen. Unbeschwert von noch so nahe liegender Skepsis und mit der Unbesorgtheit des Charismatikers, schwang sich der Kardinal in den Abgrund nationalsozialistischer Erkenntlichkeit, in dem Irrglauben befangen, sich gerade durch so bewiesene „Rückhaltlosigkeit" die neuen Machthaber auf Dauer zu verpflichten.

ANMERKUNGEN

* Ein zweiter, abschließender Beitrag folgt im nächsten Heft.

[1] Vgl. J. Fried, Nationalsozialismus und katholische Kirche in Österreich (Wien 1947) 180f.

[2] Vgl. M. Liebmann II, 43 (zu den Literaturangaben vgl. unten Anm. 5): „Im Namen der mehr als 330000 evangelischen Deutschen in Österreich begrüße ich Sie auf österreichischem Boden. Nach einer Unterdrückung, die die schrecklichsten Zeiten der Gegenreformation wieder aufleben ließ, kommen Sie als Retter aus fünfjähriger schwerster Not aller Deutschen hier ohne Unterschied des Glaubens. Gott segne Ihren Weg durch dieses deutsche Land, Ihre Heimat!"

[3] Vgl. M. Liebmann II, 70, Anm. 120: „Ich müßte meine ganze Vergangenheit als theoretischer Vorkämpfer des Selbstbestimmungsrechtes der Nationen wie als deutschösterreichischer Staatsmann verleugnen, wenn ich die große geschichtliche Tat des Wiederzusammenschlusses der deutschen Nation nicht freudigen Herzens begrüßte... Als Sozialdemokrat und somit als Verfechter des Selbstbestimmungsrechtes der Nationen, als erster Kanzler der Republik Deutschösterreich und als gewesener Präsident ihrer Friedensdelegation zu St. Germain werde ich mit Ja stimmen."

[4] Die Anregung, die Menschenmenge auf dem Heldenplatz detailliert soziologisch aufzuschlüsseln (M. Liebmann II, 60, Anm. 85), rechnet offenbar mit der Möglichkeit, den ekstatischen Anschlußjubel in Österreichs Hauptstadt über den Nachweis schichtenspezifischer Affinitäten seiner Universalität und Massenhaftigkeit zu entkleiden. Dazu ist unvermindert aktuell, was V. Reimann (116), in diesem Punkt nicht nur Innitzer-Biograph, sondern Zeitzeuge, festgestellt hat: „Die Behauptung, daß der größere Teil der Österreicher verbittert und Zornestränen vergießend hinter

verschlossenen Türen saß, während sich die Minderheit auf den Straßen herumtrieb, gehört in das Gebiet des patriotischen Märchens und der Geschichtslüge."

[5] Vgl. dazu E. Weinzierl-Fischer, Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus, in: Wort und Wahrheit 18 (1963) 417–439 und 493–526, 20 (1965) 777–804; V. Reimann, Innitzer, Kardinal zwischen Hitler und Rom (Wien, München 1967); Tagebuchauszüge des Salzburger Erzbischofs aus den Anschlußwochen enthält H. Jablonka, Waitz, Bischof unter Kaiser und Hitler (Wien 1971), wie auch den Bericht des staatlichen Unterhändlers Himmelreich (86–119); aufschlußreiche Einblicke in die Vorgänge auf kirchlicher Seite gewähren Aufzeichnungen des Ethnologen P. Wilhelm Schmidt SVD, Begleiter Kardinal Innitzers auf der Romreise Anfang April 1938, vgl. F. Bornemann, P. W. Schmidt und Kardinal Innitzer, März-April 1938, in: Analecta SVD 53 (1980) 99–136 (Für die Erlaubnis, aus diesem Beitrag zu zitieren, sei F. Bornemann auch an dieser Stelle gedankt). – Entscheidende Impulse zur Erforschung der Märzkundgebungen des österreichischen Episkopats sind in den letzten Jahren durch die Erschließung und Auswertung neuer Quellen von M. Liebmann (Graz) ausgegangen. Bezug genommen wird im folgenden auf: Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom März 1938 im Licht neuer Quellen, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 128 (1980) 3–26 (zitiert: M. Liebmann I); Die Geheimverhandlungen zwischen NS und Kirche 1938 in Österreich, in: Geschichte und Gegenwart 1 (1982) 42–78 und 87–124 (zitiert: M. Liebmann II); Die Urfassung der „Feierlichen Erklärung" vom März 1938, in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 2 (1982/83) 78–87 (zitiert: M. Liebmann III).

[6] Theodor Innitzer (1875–1955), 1913–1932 Professor der Exegese in Wien, 1929–1930 Bundesminister für Soziales, 1932 Erzbischof von Wien, 1933 Kardinal.

[7] Zu zwei divergierenden Schilderungen des Zusammentreffens im Hotel Imperial vgl. B. v. Schirach, Ich glaubte an Hitler (Hamburg 1967) 241: „Im Hotel Imperial wurde ich Zeuge, wie Hitler das Oberhaupt der katholischen Kirche Österreichs, Kardinal-Erzbischof Innitzer, empfing. Als der Kirchenfürst ihm den ‚deutschen Gruß' erwies, zog Hitler ihm mit einer unwilligen Geste den erhobenen Arm herunter." – Außerdem H. v. Kotze, Heeresadjutant bei Hitler 1938–1943, Aufzeichnungen des Majors Engel (Stuttgart 1974) 16: „Ich war zufällig Zeuge des Empfanges Kardinal Innitzers durch Führer im Imperial. Führer ging Innitzer entgegen, verbeugte sich tief und deutete den Handkuß an. Der Kardinal erhob sein Kettenkreuz am Hals und schlug symbolisch das Kreuzzeichen."

[8] Zu der variantenreichen Überlieferung dieses Hitlerworts vgl. M. Liebmann II, 59.

[9] Zu diesen Vorgängen und den folgenden Zitaten vgl. den von Liebmann veröffentlichten Tätigkeitsbericht Pischtiaks, hier M. Liebmann II, 102f.

[10] Josef Bürckel (1895–1944), Lehrer, 1926 Gauleiter des Gaues Rheinpfalz, 1930–1944 MdR (NSDAP), 1935 Reichskommissar für die Rückgliederung des Saarlands, 1938 Abstimmungskommissar, dann Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Reich, 1940 Chef der Zivilverwaltung in Lothringen.

[11] Zum Wortlaut der Fünf-Punkte-Erklärung vgl. M. Liebmann II, 62f.

[12] So etwa M. Liebmann (II, 61) mißbilligend: Die Fünf-Punkte-Erklärung „wurde zensuriert und unterschlagen". Demgegenüber fand der Mitinitiator Pischtiak (vgl. M. Liebmann II, 104) durchaus zutreffend die Bischofskundgebung vom 18. März inhaltlich „bedeutend schwächer als die Fünf-Punkte-Erklärung vom 15. März".

[13] Vgl. F. Bornemann 102.

[14] Punkt 4 hat folgenden Wortlaut (vgl. M. Liebmann II, 63): „Ich weise die Leiter der katholischen Jugendorganisationen an, die Eingliederung in die Jugendverbände des deutschen Staates vorzubereiten. ‚Die Kirche wird ihre Treue gegenüber dem Staate nicht zu bereuen haben.' Dieses Wort des Führers bürgt dafür, daß die eigentlichen Aufgaben der Kirche erfüllt werden können."

[15] So M. Liebmann II, 64.

[16] Zum Wortlaut des Bürckel-Entwurfs vgl. V. Reimann 104f.; M. Liebmann I, 23 u. II, 65; zur Textgenese und dem persönlichen Anteil Bürckels vgl. M. Liebmann III.

[17] Wenn Bürckel dem zunächst vergeblich angereisten Himmelreich seine Umdisposition mit der Begegnung Hitler – Innitzer zu begründen versuchte (vgl. H. Jablonka 90), so ist dieses Argument von der Chronologie her nicht haltbar. Sowohl das besagte Spitzengespräch wie die Bürckel im Anschluß daran erteilten Instruktionen (15. März) lagen vor der telegrafischen Berufung Himmelreichs am 16. März, hätten also schon zu diesem Zeitpunkt dessen Dienste als überflüssig erscheinen lassen.

[18] Sigismund Waitz (1864–1941), 1913 Titularbischof von Cibyra und Weihbischof in Brixen, Generalvikar für Vorarlberg, 1918 Apostolischer Delegat, 1921 Apostolischer Administrator des österreichischen Teils der Diözese Brixen (Nord-, Osttirol und Vorarlberg), 1934 Fürsterzbischof von Salzburg.

[19] Vgl. H. Jablonka 123. [20] Zum Wortlaut vgl. M. Liebmann II, 66. [21] Vgl. M. Liebmann I, 14.

[22] So Waitz in dem Bericht an Pius XI. und an den Salzburger Klerus; vgl. L. Volk, Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945, Bd. 2 (Mainz 1978) 535 u. 542 (zitiert: Faulhaberakten II).

[23] M. Liebmann (II, 70, Anm. 119) wendet sich gegen den „großen Irrtum", zu meinen, „die Bischöfe seien zu einem quasi Staatsakt zwecks Unterzeichnung eines auspaktierten Vertrages oder Aufrufes eingeladen worden. In den Augen der Bischöfe ging es zu diesem Zeitpunkt lediglich um die Paraphe unter einen Entwurf zur Promulgation in der innerkirchlichen Öffentlichkeit." Abgesehen davon, daß die Bischöfe nicht mit einer Paraphe, sondern mit ihrem Namen zeichneten, hieße es doch ihre Geistesfähigkeiten so verkleinern, daß man sie gegen einen solchen Entlastungsversuch geradezu in Schutz nehmen müßte, wenn sie nicht erkannt hätten, daß sie von der Gegenseite, die sie unbegreiflicherweise als Ratifizierungsinstanz zugelassen hatten, auf eine bestimmte Position mit bestimmten Formulierungen öffentlich festgelegt werden sollten. Ebensowenig konnte es ihnen verborgen sein, daß unter diesen von ihnen hingenommenen verhängnisvollen Voraussetzungen der Kundgebungstext definitiv verabschiedet und ohne erneute Einschaltung des Abstimmungskommissars nicht mehr zu revidieren war. Für die Vorstellung, wie bei einem normalen Hirtenwort bleibe die endgültige Textgestaltung allein den unterzeichnenden Bischöfen vorbehalten, war da kein Raum. Die peinliche Probe aufs Exempel mußte Bischof Memelauer von St. Pölten machen, insofern er den Versuch eines Abrückens von der Bürckelschen Endfassung der Feierlichen Erklärung in seinem Amtsblatt gerade nicht durchhalten konnte (vgl. dazu M. Liebmann I, 16). Was die Unterzeichner im entscheidenden Augenblick so pressionsempfindlich machte, war also weniger Mangel an Weitblick als an Resistenz. – Die von Liebmann ausführlich behandelte Frage, ob die Bischöfe die publizierte Fassung der Feierlichen Erklärung mit der von Bürckel dekretierten Einleitung unterzeichnet hätten oder nur den vorausliegenden Text, ist für die Zuschreibung des Dokuments ohne Belang. Keiner der Unterzeichner hat je einzuwenden versucht, daß seine Unterschrift einer anderen als der veröffentlichten Version gegolten habe. Infolgedessen ist unklar, was aus der Feststellung Liebmanns (I, 17), daß die Bischöfe die publizierte Fassung unterschrieben hätten, habe „nicht das volle und uneingeschränkte Quellenzeugnis für sich", für die Bewertung der Bischofserklärung folgen soll. [24] Vgl. H. Jablonka 121.

[25] In einem Schreiben an den Kardinalstaatssekretär und aus klärendem Zeitabstand übte auch einer der Unterzeichner Kritik an dem freilich von den Bischöfen mitzuverantwortenden Klima der Einschüchterung und an der Konzeptionslosigkeit ihrer Verhandlungsführung; vgl. Pawlikowski an Pacelli, 11. August 1938 (Druck: K. Amon, Die Bischöfe von Seckau 1218–1968, Graz 1969, 464): „Wir wurden ja durch die Entsandten des Gauleiters Bürckel förmlich überfallen, so daß wir nicht Zeit und Muße hatten, alle weiteren Folgerungen zu erwägen. Man ließ uns nicht einmal Zeit zu rechtem Überlegen. Ein Fehler war es vielleicht, daß wir uns trotz des ungestümen Drängens nicht einen Tag Bedenkzeit ausbedungen haben." [26] Vgl. H. Jablonka 121.

[27] Es darf nicht übersehen werden, daß mit der Rede vom „Bürckel-Diktat" für die Einordnung der Feierlichen Erklärung interpretatorische Vorentscheidungen getroffen werden, insofern dabei der Unterton des Unabwendbaren mitschwingt. Der damit verbundenen Tendenz gegenüber, das dem Diktat wesentliche Moment des Zwanges zur Zwangsläufigkeit zu verengen, ist zu betonen, daß das Bürckel-Diktat vom 18. März 1938 kein unaufhaltsames Naturereignis war, sondern das Resultat eines Kräftemessens zwischen freien Partnern, von denen der eine zu diktieren suchte, während der andere bereit war, sich diesem Diktat zu beugen.

[28] Vgl. Tschann an Waitz, 23. März 1938. Druck: V. Reimann 118.

[29] Zum Wortlaut vgl. M. Liebmann I, 19, Anm. 65; zum definitiven Text vom 25. März vgl. Faulhaberakten II, Nr. 716. [30] Vgl. H. Jablonka 91f. [31] Vgl. M. Liebmann II, 72.

[32] Vgl. Innitzer an Bürckel, 20. März 1938. Druck: M. Liebmann I, 21.

[33] Gegen die von Himmelreich (vgl. H. Jablonka 95) global behauptete Praktizierung des Hitlergrußes in kirchlichen Kreisen ist festzuhalten: Von einer allgemeinen oder gar von den Ordinariaten vorgeschriebenen Verbreitung im Schriftverkehr kann gar keine Rede sein. Ganz im Gegenteil wurde der Hitlergruß wo immer nur möglich gemieden. Massiver Gegenbeweis gegen die These Himmelreichs ist die in den Aktenpublikationen der Kommission für Zeitgeschichte abgedruckte Korrespondenz deutscher Bischöfe im Verkehr untereinander und mit Regierungsstellen. Daraus ergibt sich, daß allein Bischof Berning von Osnabrück, und zwar offenbar mit Rücksicht auf seinen Titel als Preußischer Staatsrat, vereinzelt Schreiben an NS-Minister (unter den bisher veröffentlichten soweit ersichtlich nicht einmal ein halbes Dutzend) mit „Heil Hitler" gezeichnet hat. – Wenn Religionslehrer bei Unterrichtsbeginn zu diesem Gruß verpflichtet waren, dann auf Grund der allgemeinen Schulordnung und nicht auf Weisung der Ordinariate.

[34] Auf der Suche nach vergleichbaren Verständigungsgesten in den Reihen des deutschen Episkopats registriert M. Liebmann (II, 77, Anm. 142) den positiven Reflex von Hitlers Selbstdarstellung und Ausstrahlung auf den Münchener Kardinal Faulhaber gelegentlich ihres Zusammentreffens vom 4. November 1936 auf dem Obersalzberg. Können schon die drei zitierten Sätze schwerlich als Konzentrat des Gesprächsinhalts gelten, so belegt das mehrseitige Protokoll als Ganzes vielmehr das Bestehen unüberbrückbarer Gegensätze. Das entging niemandem weniger als dem beifallsgewissen Diktator selbst, der die Unterredung mit dem Kardinal als schwer verdauliches Widerspruchserlebnis empfand; vgl. A. Speer, Erinnerungen (Berlin 1969) 115. [35] So eine Kapitelüberschrift bei V. Reimann 316.

Josef Fuchs SJ

Sittliche Wahrheiten – Heilswahrheiten?

Wenn Moraltheologen über sittliche Wahrheiten – gemeint sind sittliche Normen – sprechen, mehr noch, wenn kirchliche Amtsträger darüber schreiben, wird häufig betont, daß es sich um Heilswahrheiten handelt. Es heißt dann weiter, daß die Beantwortung von Heilsfragen selbstverständlich in letzter Instanz dem Charisma des kirchlichen Amts überlassen werden muß.

Als Beispiel sei G. Ermecke zitiert. Nach ihm werden sittliche Fragen „in der Kirche als verbindliche Heilswahrheiten verkündet". Darum gilt ihm die Aussage von „Humane vitae" „als unter Sünde verbindliche Heilslehre". H. Kramer bemerkt generell, aber kritisch zu dieser fraglichen Auffassung: „Infolgedessen scheinen im gelebten und auch nur denkenden Umgang mit diesen Normen Himmel und Hölle auf dem Spiel zu stehen, persönliches Heil von Gott oder Unheil riskiert zu werden."[1] In die gleiche Richtung gehen die bekannten Aussagen, daß die Kirche über alle Fragen des sittlichen Naturrechts zu befinden hat, weil alle sittlichen Normen den Weg der Menschen zu ihrem übernatürlichen Ziel anzeigen, den zu lehren Aufgabe der Kirche sei[2]. Im Grund weist in die gleiche Richtung auch jene Begründung für die Lehrkompetenz der Kirche in Fragen des Naturrechts, die formuliert, daß der Weg des Naturrechts der Weg der Heiligung des Menschen sei, diesen Weg habe aber die Kirche zu lehren[3]. Das gleiche meint die vielfach gebrauchte Begründung für die Zuständigkeit der Lehrgewalt der Kirche in Fragen des Naturrechts, die besagt, daß dieses ja göttliches Gesetz sei.

In den verschiedenen Formulierungen wird – wie die folgenden Ausführungen zeigen sollen – weder die Unterscheidung zwischen Normen sittlicher Gutheit (Weg des Heils) und Normen sittlicher Richtigkeit gemacht, noch wird die Frage nach einer qualifizierten Befähigung der Kirche – die ja keine neue Offenbarung erhält – zur Beurteilung der anstehenden Probleme gestellt. Es geht hier um eine Problematik, die sich in dieser Form heute auftut, während sie in der Vergangenheit nicht in gleicher Deutlichkeit bewußt war.

Man könnte darum sich für die Gleichsetzung „Sittliche Wahrheiten – Heilswahrheiten" mit einem gewissen Recht auf Thomas von Aquin berufen. Auf die Frage, ob ausnahmslos alle zur Beobachtung des kirchlichen Fastengebots – dessen Beobachtung ja göttlicher Wille sei – verpflichtet seien, antwortet der Aquinate mit Nein. Die Begründung für das Nein sieht er darin, daß die Kirchengebote nicht heilsnotwendig sind, anders als die „göttlichen Gebote", die „Gebote des Naturrechts" und darum „von sich aus heilsnotwendig" sind (Praecepta Dei sunt praecepta iuris naturalis, quae secundum se sunt de necessitate salutis: S. th. II–II 147, 4 ad 1). Thomas macht noch nicht alle heute möglichen und notwendigen Unterscheidungen. Überdies setzt er die „göttlichen Gebote", obwohl naturrechtlich, als in der Kirche bekannt voraus. Es ist selbstverständlich heilsnotwendig, Ordnungen, die als göttliche Gebote begriffen werden, zu befolgen – ebenso wie es zur personalen Sittlichkeit gehört und darum heilsnotwendig ist, alles zu befolgen, was als „recta ratio" (Naturrecht) sich ausweist oder angenommen wird. Wohlweislich hat der Aquinate „von sich aus" (secundum se) beigefügt. In welchem Sinn es wahr ist, daß die wirkliche „recta ratio" von sich aus heilsnotwendig ist, in welchem Sinn nicht, ist der Gegenstand dieses Beitrags.

Solche Überlegungen, die von sittlichen Wahrheiten als Heilswahrheiten sprechen, treffen manches Richtige. Problematisch wird es, wenn die angedeuteten

Aussagen ohne Unterschied zu sehr *verschiedenartigen* sittlichen Wahrheiten gemacht werden. Daß zum Beispiel das personale Gutsein und das Christsein eines Menschen sich in Taten und Handlungen zeigen sollen, daß immer und in allem das Gute anzustreben ist, daß die sittliche Entscheidung in der Linie der Gewissenserkenntnis liegen muß: diese und ähnliche Aussagen betreffen das Heil, sind also insofern Heilswahrheiten und sind infolgedessen in vollem Sinn Gegenstand kirchlicher Stellungnahme. Vielfach wird die Aussage „Heilswahrheiten" allerdings nicht gerade hinsichtlich solcher sittlicher Wahrheiten gemacht; vielmehr bezieht man sie auf konkrete normative Handlungsweisen, z. B. soziale Probleme, die Herstellung, Lagerung und Verwendung von Nuklearwaffen, die interpersonalen Beziehungen in Ehe und Familie, die Aktualisierung der Sexualität usw.; man bezieht sie also auf sittliche Wahrheiten bezüglich der horizontal gesehenen richtigen Verwirklichung der Welt des Menschen. Aber gerade hinsichtlich solcher Wahrheiten müßte wohl genauer präzisiert werden, in welchem Sinn sie Heilswahrheiten sind – oder auch in welchem Sinn sie es nicht sind. Die Antwort auf diese Frage kann bedeutsame Folgen haben.

Im folgenden sei zunächst der Hintergrund der Frage aufgewiesen. Sodann soll, zweitens, die Problematik einer bestimmten Antwort sichtbar gemacht werden. Schließlich, drittens, seien einige ekklesiologische Reflexionen angefügt: Bibel, Tradition, Lehramt.

Der Hintergrund der Frage

1. Natürlich weiß jeder, der so oder so von sittlichen Wahrheiten als Heilswahrheiten spricht, daß ein Unterschied besteht, zum Beispiel zwischen der Selbstverfügung der Person als ganzer und der Weigerung, die Unwahrheit zu sagen oder eine Schwangerschaftsunterbrechung vorzunehmen. Es sollte auch Einvernehmen darüber bestehen, daß eine Beziehung besteht zwischen der sittlichen Selbstverfügung der Person als ganzer und den partikulären Handlungen; der Philosoph Karol Wojtyła gab in diesem Sinn seinem philosophischen Hauptwerk den Titel: Person und Tat[4].

Gerade diese Beziehung zwischen der Person und ihren Handlungen führt zur Problematik, in welchem Sinn welche sittlichen Wahrheiten Heilswahrheiten genannt werden. Daß die in Gnade vollzogene Selbstverfügung der Person als ganzer im Grund die personale Sittlichkeit des Menschen und somit – letztlich sie allein – sein Heil ausmacht, wurde selbst in einer eher kritischen Darlegung zur Optio fundamentalis (Grundentscheidung) von den Verfassern der Erklärung „Persona humana" der Kongregation der Glaubenslehre (1975) bemerkt[5]. In dieser Erklärung wurde auch sehr richtig dargetan, daß die sittliche Grundwahl der Person als ganzer nicht vereinbar ist mit beliebigen Lebensäußerungen (Handlun-

gen). Auch der Apostel Paulus insistiert, daß das Gottesreich nicht mit beliebigen Handlungsweisen des Menschen in seiner Welt verträglich ist (z. B. 1 Kor 6,9f.). In Wahrheit kann die personale Grundwahl, erstens, nur in konkreter Realisierung des Menschen in seiner Welt (als Äußerung ihrer selbst, d. h. der Grundwahl) wirklich sein und, zweitens, müssen die Äußerungen der sittlich guten und der sittlich schlechten Grundentscheidungen, wenigstens prinzipiell, verschieden voneinander sein. Nicht alle Handlungsweisen können also von sich aus Zeichen und Ausdruck der personalen Grundoption werden.

2. Eben wegen des genannten Zusammenhangs wird vielfach undifferenziert die Formulierung gebraucht, daß die sittlichen Wahrheiten über menschliches Verhalten Heilswahrheiten seien. Und eben daher wird gefolgert, daß solche Wahrheiten letztlich allein der Verkündigung und Entscheidung der Kirche bzw. ihres hierarchischen Amts zugeordnet sind.

3. Diese Folgerungen werfen allerdings dann ein Problem auf, wenn man unter den sittlichen Wahrheiten normative Aussagen über richtiges Handeln in dieser Welt, d. h. über die richtige Weise der horizontalen Verwirklichung des Menschen und seiner Welt versteht. Denn diese sittlichen Wahrheiten sind – wenigstens weitestgehend – weder geoffenbart noch aus dem Glauben direkt zu erschließen; handelt es sich dabei doch um die nicht begrenzbare Vielfalt naturrechtlicher Normen und Lösungen für rechte Weltgestaltung. Es ist problematisch, daß eine unbegrenzt große Zahl von Wahrheiten, die in ihrer Konkretheit menschlicher Erkenntnis und nicht der Offenbarung entstammen, in sich Heilswahrheiten sein sollen. Und es ist ebenso problematisch, daß diese Vielfalt nicht geoffenbarter Wahrheiten im eigentlichen Sinn – also ohne Unterscheidung – als Gegenstand kirchlicher Lehrentscheidung betrachtet werden soll. Bezieht sich doch der kirchliche Lehrauftrag grundlegend auf die Heilswahrheiten, die Gott selbst uns geoffenbart hat. Die Konstitution „Dei verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils macht es klar, daß die christliche Offenbarung Heilsoffenbarung ist. P. Chirico formulierte kürzlich[6], der spezifische Lehrauftrag der Kirche beziehe sich gemäß Vatikanum I und II auf die *geoffenbarten* Wahrheiten in Glaubens- *und Sitten*fragen.

Der Hintergrund sowohl einer häufig gehörten Formulierung und der Problematik des Titels dieses Beitrags dürfte sichtbar geworden sein. Es bedarf einer weiteren Analyse, um zu gültigen Aussagen zu kommen.

Die Problematik einer Antwort

1. Das Heil betrifft die Person als ganze. Es ist die Liebe Gottes, die sich in Jesus und dem Geist der menschlichen Person als ein Geschenk wirksam mitteilt. Die Wirksamkeit besteht darin, daß die (erwachsene) Person, die personaler Sittlichkeit

grundsätzlich fähig ist, sich der sich schenkenden Liebe Gottes öffnet, d. h. sie annimmt und sie durch Glaube und Liebe beantwortet. Das personale Entschiedensein in Glaube und Liebe für den sich liebend mitteilenden Gott ist die eine Seite der Medaille, deren andere Seite wir Gnade nennen. Das Heil ist also identisch mit der (geschenkten) personalen sittlichen *Gutheit.* Heil gibt es demnach für den (erwachsenen) Menschen nur in (gnadenhafter) personaler (sittlicher) Entschiedenheit für Gott, d. h. in personaler Gutheit. Diese Entschiedenheit und Gutheit sind letztlich mit der Person als ganzer identisch; sie können also nicht objektiv (d. h. wie ein von der Person verschiedenes Objekt) angeschaut oder festgestellt werden, wenigstens nicht direkt; vielmehr ist die Person ihrer selbst und somit auch ihrer Entschiedenheit vor allem a-thematisch bewußt[7].

Die sittliche Gutheit der Person als ganzer wirkt sich im Bereich des kategorialen Lebens als Gesinnung, Intention und Wille zum Guten aus. Das Fehlen dieser Intention wäre ein Zeichen, daß jemand auch in seiner personalen Mitte nicht „gut" und „im Heil" ist. Die personale sittliche Gutheit als Intention und Wille ist, negativ, die Nicht-Verschlossenheit-in-sich-selbst, positiv, das Geöffnetsein zum personalen Gott und zum anderen. Sie ist daher auch Treue zum geschaffenen Selbst, d. h. die Entsprechung von Entscheidung und von Einsicht im Gewissen. Sie ist daher auch der Wille zur richtigen, d. h. zu der für den Menschen letztlich guten Realisierung der Welt des Menschen: des einzelnen Individuums, der interpersonalen Beziehungen, der Gesellschaft und der materiellen Welt; das heißt, sie ist die Intention, diese Richtigkeit zu suchen und, soweit gefunden, zu verwirklichen. Sie ist also auch die sittliche (gute) Haltung von Gerechtigkeit als der Zuwendung des je Zustehenden, von Keuschheit als echt menschlicher, d. h. vernunftgerechter Verwirklichung von Geschlechtlichkeit usw.

Es ist somit die gnadenhaft geschenkte sittliche *Gutheit der Person,* die das *Heil* ausmacht. Das Heil als Gnade läßt die Person sittlich gut sein. Deren sittliches Gutsein ist Wirkung und Zeichen der Heilsgnade. Was sich vom sittlichen Gutsein der Person sagen läßt, ist insofern *Heilswahrheit.*

2. Die Person gestaltet sich und ihre Gutheit nicht „in sich", d. h. getrennt von der Gestaltung der Welt der Menschen. Vielmehr tut sie es in der Weltgestaltung und durch sie. Weil sie gut und so „im Heil" ist, sucht sie die Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt so zu gestalten, wie es für diese menschliche – als menschliche – Wirklichkeit gut ist; sie kann sich nicht mit einer beliebigen Gestaltung der horizontalen Menschenwelt begnügen, es geht ihr um die richtige (d. h. für die Menschen als solche gute)[8] Weltgestaltung: sei es nun, wie schon gesagt, die Realisierung des Individuums selbst oder die Realisierung interpersonaler Beziehungen und der Gesellschaft oder die Realisierung des Gefüges der Welt des Menschen.

Das „Richtige" in der gleichsam „horizontalen" Gestaltung der Menschenwelt ist also etwas ganz anderes als das „Gute" in der gleichsam „vertikalen" Verwirkli-

chung der Person als solcher. Das „Richtige" in der Gestaltung der Welt hat in sich mit personaler sittlicher Gutheit direkt nichts zu tun. Vielmehr geht es hier um die Frage, welche Weise der Gestaltung und Verwirklichung irdischer Gegebenheiten der Welt des Menschen sachlich, d. h. menschlich richtig ist, abstrakt und im allgemeinen oder auch konkret hier und jetzt. Die Frage der *Richtigkeit* des Handelns in der Welt ist in sich und zunächst keine Frage der Sittlichkeit einer Person, sondern eine eher *sittlich neutrale Frage.* Was ist für die horizontale Menschenwelt richtig (oder richtiger): den Flug auf den Mond zu wagen oder nicht? Welches Tagesprogramm entspricht einer berufstätigen Mutter? Welche Weisen sexuellen Lebens entsprechen der menschlichen Sexualität, diese verstanden in ihrer Ganzheit und dem Reichtum ihrer verschiedenen Aspekte? Gibt es unter Berücksichtigung aller betroffenen Rechte und Bedrängnisse eine Schwangerschaftsunterbrechung, die das Richtige ist? Was ist unter gegebenen Umständen die richtige proportionale Mischung von religiöser und weltlicher Betätigung? Wie man sieht, sind alle diese Fragen nicht Fragen persönlicher Sittlichkeit (Gutheit), sondern Fragen richtigen Handelns in dieser Welt. Das Problem dabei ist: Welche Weise des Handelns entspricht dem Wohl des Menschen, der Menschen, der Welt des Menschen?

Allerdings nennt man diese Richtigkeit des menschlichen Handelns in und an der Welt auch „sittliche" Richtigkeit. Doch dies nur in einem *analogen* Sinn. Denn sittlich im eigentlichen und formalen Sinn kommt nur der Person und ihrer freien Einstellung zu. Weil aber die personale „sittliche Gutheit" den Willen zum Wohl der Welt der Menschen als Auftrag beinhaltet, drängt sie zum „richtigen" Handeln in der Welt, und nur wegen dieser Beziehung zwischen personaler Gutheit und sachlicher Richtigkeit wird die Richtigkeit auch „sittliche" Richtigkeit genannt. Materiale sittliche Handlungsnormen sagen eigentlich nur aus, was richtiges menschliches Verhalten in den verschiedenen Lebensbereichen ist; sie fügen aber den Appell an die sittliche Gutheit der Person an, sich durch dieses als richtig beurteilte Verhalten in die raumzeitliche Welt hinein zu inkarnieren. Im formalen Sinn sittlich ist also direkt nur der beigefügte Appell an sittliche Gutheit, nicht jedoch die primäre Aussage über die Richtigkeit innerweltlichen Handelns.

3. So wird es auch verständlich, warum die materialen „sittlichen" Normen innerweltlichen Handelns so häufig als *„Heilswahrheiten"* verstanden werden: offenbar weil an sich im innerweltlichen Handeln, also in der innerweltlichen Inkarnierung der personalen Sittlichkeit, die formale Gutheit der Person und die materiale Richtigkeit der Handlung zusammenfallen (sollen). Wegen der Heilswirklichkeit der personalen Gutheit wird die Gesamtwirklichkeit von Gutheit und Richtigkeit Heilswirklichkeit genannt. Dabei wird nicht präzisiert, welches der Elemente der konkreten Gesamtwirklichkeit von sich aus Heilswirklichkeit ist, welches nicht.

Die inhaltliche Aussage über richtiges Handeln hat als solche direkt mit dem Heil

nichts zu tun. Wer alles Richtige in dieser Welt tut und alles Unrichtige meidet, ist darum noch nicht notwendig sittlich „gut" und „im Heil"; vielleicht ist er ein Egoist und will sich zur Schau stellen, man vergleiche 1 Kor 13: wenn er aber die Liebe nicht hat, hat er das Heil nicht. Andererseits, wer wirklich als Person sittlich gut ist, aber im ehrlichen Suchen nach dem „richtigen" Verhalten dieses nicht findet oder sich darüber täuscht, dementsprechend auch sein Gutsein nicht im richtigen Handeln inkarniert, kann dennoch „im Heil" stehen. Denn dieses hat, wie gesagt, eine direkte Beziehung nicht zum sachlich richtigen Handeln, sondern zum personalen Gutsein – und dies, obwohl man per analogiam die richtiges Handeln anzeigenden und infolgedessen sekundär fordernden Normen richtigen Verhaltens auch „sittliche" Normen nennt.

Der vorausgehenden Überlegung könnte man durch Berufung auf ein bestimmtes *Naturrechtsverständnis* zu entgehen suchen. So würde das Richtige und damit auch die materiellen sittlichen Normen innerweltlichen Handelns als „sittlicher Wille Gottes" verstanden, den dieser in der von ihm geschaffenen „Natur" der menschlichen Person und seiner Welt ausgesprochen oder geschrieben habe. Dann wäre das sittlich gute Bemühen um das Wohlergehen der Welt des Menschen letztlich nicht dieses, sondern das Suchen und Finden des Willens Gottes bezüglich des mannigfachen menschlichen Handelns in der Welt. Dieses Handeln wäre darum formell Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, den dieser in der geschaffenen Menschenwirklichkeit uns erkennen läßt; Ungehorsam gegenüber Gott wäre aber das direkte Gegenteil von personaler sittlicher Gutheit. Die materiellen sittlichen Normen über richtiges Handeln in der Welt des Menschen wären ebensoviele von Gott uns gegebene Gebote und Verbote. Die Verwirklichung der Welt des Menschen – als horizontale – müßte sich formal nicht als von sittlicher Gutheit gefordertes Mühen um ihr Wohlergehen, sondern vielmehr als ein kontinuierliches Beobachten der vielfachen Gebote Gottes verstehen.

Die soeben dargelegte Gegenüberlegung ist allerdings, zumal in neuerer Zeit, nicht unwidersprochen geblieben. Es wird darauf hingewiesen, daß sich in und aus der von Gott geschaffenen Natur nur erkennen läßt, was Gott gewollt hat, daß es sei (einschließlich der z. B. physischen, biologischen, psychologischen Gesetze der Natur), d. h. Gottes *Schöpferwille.* Nicht so der *sittliche Wille Gottes:* Wie wir das, was gemäß Gottes Schöpferwillen ist, gebrauchen und entfalten sollen, das muß die (ebenfalls geschaffene) Geisteskraft des Menschen – der als Christ diese seine Geisteskraft (aber wirklich diese) „im Licht des Evangeliums"[9] nützt – im Verständnis seiner selbst und seiner Welt herausfinden. Das Urteil darüber erwächst aus menschlichem Erkennen und Wägen von menschlichen Gütern und Werten und ihrer entsprechenden Verwirklichung. Für dieses sittliche Urteil ist die geschaffene Natur zwar relevant. Aber es wird zum sittlich geforderten Maß des Handelns in der Welt erst durch die Forderung der sittlichen Gutheit, die die Bereitschaft zu richtigem Handeln einschließt.

Nun könnte man versucht sein, sich trotz dieser Überlegungen auf Thomas von Aquin zu berufen. Nach ihm sind ja die „göttlichen" Gebote identisch mit den „Geboten des Naturgesetzes", also mit der „recta ratio", der richtigen Vernunft; diese aber stehe in sich und somit objektiv fest, sei also „Gottes Wille" und eben darum „heilsnotwendig"[10]. Dieser Versuch ist nicht einfach falsch; aber er ist zu global und undifferenziert. Denn einmal bezieht sich „recta ratio" sowohl auf personale Gutheit wie auch auf sachliche Richtigkeit innerweltlichen Verhaltens; diese Unterscheidung darf nicht beiseite gelassen werden. Sodann könnte man zwar auch hinsichtlich der „recta ratio" innerweltlichen Verhaltens sagen, sie sei von sich aus (secundum se) heilsnotwendig; jedoch müßte dann, erstens, gefragt werden, wie – durch welchen Prozeß – unsere subjektive Vernunft (ratio) zur Erkenntnis der objektiven „recta ratio" (Wahrheit) kommt, und müßte, zweitens, bestimmt werden, auf Grund welchen Elements des Gesamtkomplexes „recta ratio" innerweltlichen Verhaltens man von Heilsnotwendigkeit sprechen kann.

Ekklesiologische Reflexionen: Bibel, Tradition, Lehramt

1. Die *Bibel* könnte auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, daß die verschiedenen sittlichen Normen des innerweltlichen Verhaltens im eigentlichen Sinn sittliche Normen, d. h. Normen sittlicher Gutheit und insofern Heilswahrheiten sind. In der Predigt Jesu gilt die Bedrückung des armen Lazarus durch den reichen Prasser als „Sünde" (Lk 16,19–31). Der Ehebrecherin gilt das Wort: „Sündige nicht mehr" (Joh 8,11). Die Forderungen der Bergpredigt richten sich gegen etwas, das die Heiden, die Zöllner, die „Sünder" tun (Lk 6,32; Mt 5,46f.). Wer dagegen zum Gottesreich gehört, wird dergleichen nicht tun, er wird auf eheliche Treue bedacht sein, wird, wenn es sein muß, nicht auf seinem Recht bestehen usw. Paulus hält die Beobachtung der Gebote des Dekalogs für wesentlich, wenn einer zu Christus gehören will (1 Kor 7,19). Er nennt die Beobachtung der (richtigen) sittlichen Normen hellenistischer Sittenkataloge unabdinglich, wenn jemand in das Gottesreich eingehen will (1 Kor 6,9f.).

Bei näherem Zusehen ergibt sich ein anderes Bild. Die eigentliche Gabe der Liebe Gottes ist, daß Gott den von sich aus sündig-egoistischen Menschen als Person (in ihrer Ganzheit) zu *freier Umkehr* (Mk 1,14f.), zum freien Sich-Öffnen gegenüber Gott und dem anderen (das Gegenteil zum sich verschließenden „alten Menschen" 2 Kor 5,17), zum freien Sich-versöhnen-Lassen mit Gott (2 Kor 5,18–20), zum freien Gestorben- und Auferstandensein mit Christus (Röm 6,5–11) bewegt. Diese – primär transzendentale – Öffnung und Liebe, diese gnadenhaft gewirkte Sittlichkeit des Menschen als Person bedeutet Heil. Im Verhältnis dazu ist alles andere relativ, d. h. zwar nicht gleichgültig, jedoch nicht im gleichen Sinn Element der eigentlichen Sittlichkeit, ist nicht in sich selbst die personale sittliche Gutheit –

das Heil. Vielmehr wird alles andere „Frucht" (Joh 15,1–5; Röm 6,22; Gal 5,22) und damit Erweis der sittlichen Gutheit sein; wer liebt, hält die Gebote (Joh 14,15). Wer dagegen tut, was als Sünde gilt (Sünde als Übertretungen in der Mehrzahl), zeigt, daß er Sünder (Sünde in der Einzahl) ist – als Person vor Gott (vgl. Röm 6; 7; 1,18–32; Joh 3,4).

Weder die richtigen noch die falschen Werke bedeuten das Heil bzw. das Unheil. Werke bestimmen nicht die sittliche Gutheit und das Heil. Wer aber als Person sittlich „gut" und „im Heil" ist, wird sich in dieser Welt „richtig" zu verhalten suchen. Tut er es nicht, zeigt sich, daß er (als Person) sittlich nicht gut, nicht im Heil ist. Das richtige Verhalten in der Welt bedeutet nicht sittliche Gutheit und Heil; vielmehr ist es nur – an sich (und nur an sich) – Auswirkung und damit Zeichen des Heils. Die entsprechenden Normen sind nicht im eigentlichen, sondern nur im analogen Sinn Heilswahrheiten. Formulierte Handlungsnormen sind darum auch nicht im gleichen Sinn wie die eigentlichen sittlichen Wahrheiten absolute Forderung. Paulus kennt das Wort Jesu von der ehelichen Treue; dennoch läßt er es nicht in gleicher Weise Grundlage für die Beurteilung der Trennung von Eheleuten sein, wenn die eine Ehe „christlich", die andere aber „gemischt" ist (1 Kor 7,10–16). Das Heil ist trotz des Wortes Jesu gemäß den verschiedenen Umständen mit der einen wie mit der anderen Handlungsweise vereinbar.

2. Die *christliche Tradition* in Sittenfragen hat hinsichtlich der sittlichen „Heilsfragen" ihr eigenes Wort zu sagen. Diese Tradition versteht sich leichter auf dem Hintergrund der wiederholten Forderung des *Zweiten Vatikanischen Konzils*, daß die Christen („im Licht des Evangeliums") gemeinsam mit den Nichtchristen die Lösung der großen Menschheitsprobleme anstreben sollen[11]. Diese Probleme werden zunächst nicht formell als sittliche Fragen angegangen, sondern in sachlichem Bemühen um eine gemäße Lösung der entsprechenden Sachfragen: nur so kann den Menschen weitergeholfen werden. Die gefundene Lösung ist oft ein vorläufiger Versuch, insofern man vorläufig keine bessere Lösung sieht oder ermöglichen kann. Manchmal hat man für die Lösung, die man für die richtige hält, keine strikte Evidenz. Vielleicht stellt man nach einiger Zeit fest, daß die gefundene Lösung unrichtig ist und eher negative Folgen zeitigt oder nur ungenügend echten menschlichen Idealen entspricht. Solche Lösungen sind also Lösungen von Sachfragen, Menschheitsfragen. Um die Lösungen zu finden, bedarf es sachlicher Kompetenz und der Fähigkeit, Güter und Werte im Dienst des Menschen zu wägen. Vor dem Forum der personalen Gutheit wird allerdings die gefundene Lösung der Sachfrage zur sittlich fordernden Norm des Handelns.

In eben dieser Weise ist man in der Geschichte der Menschen und des Christentums verfahren. Man erfuhr, wußte, nahm an, daß es eine sittliche Pflicht zur gemäßen, d. h. richtigen Verwirklichung des individuellen, des interpersonalen und des gesellschaftlichen Seins wie auch der Benutzung der untermenschlichen Weltwirklichkeit gibt. Wie aber verwirklicht man sachlich-menschlich richtig

Gesellschaft, Recht, Staat, religiöse Institutionen, Wissenschaft, Sexualität, das Eltern-Kind-Verhältnis usw.? Oft ist es merkwürdigerweise so, daß man einige dieser Fragen als sittliche, andere dagegen als rein sachliche Fragen versteht. In Wirklichkeit handelt es sich zunächst *immer* um sachliche Fragen; so hat man im Grund auch in der Tradition gleichermaßen alle diese Fragen zu behandeln versucht. Wer an sittlicher Gutheit interessiert war, wußte dann allerdings, durch welches Tun er – und man – die personal-sittlich verpflichtende Sorge um das Wohl des Menschseins zu äußern hat, allerdings auch nur so lange, als man die gefundene Lösung für die richtige hielt. Sah man, daß die Sachfrage nicht richtig gelöst war – z. B. bezüglich der Funktion des Geldes, des Rechts der Religionsfreiheit, bestimmter Wertungen von Sexualität und Ehe –, mußten andere, nun für richtig gehaltene Sachlösungen materielle Normen sittlicher Richtigkeit bestimmen.

Eine Ausnahme bildeten weitgehend jene Verhaltensweisen, die man, in einem bestimmten Naturrechtsverständnis, „in der Natur" und darum vom Schöpfer selbst „eingeschrieben" glaubte.

In allem Suchen sittlicher Wahrheiten im Lauf der Jahrhunderte glauben wir den Beistand des Heiligen Geistes wirksam. Doch bedeutet dieser Beistand nicht, daß der Heilige Geist die Weise menschlichen Suchens nach sittlicher Wahrheit ändert oder gar sich selbst an die Stelle des suchenden Menschen setzt.

3. Die *Kirche* als Lehrerin der sittlichen Wahrheiten wird unter der Rücksicht „sittlicher Heilswahrheiten" zu einem besonderen Problem. Das wird vor allem sichtbar, wenn man die Lehre der beiden vatikanischen Konzilien betrachtet, vor allem bei Berücksichtigung einer gewissen Unsicherheit und Unbestimmtheit in der Formulierung der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts in Fragen der Sittlichkeit als verschieden von den Glaubensfragen. Das zeigen auch eindeutig die neueren geschichtlichen Studien von W. Levada und A. Riedl zum Problem der lehramtlichen Unfehlbarkeit in Fragen naturrechtlicher Sittlichkeit[12].

Die weitverbreitete unkritische Auffassung, das *kirchliche Lehramt* sei in allen Fragen der Sittlichkeit, auch den nicht geoffenbarten des natürlichen Sittengesetzes, gleicherweise zuständig wie in Glaubensfragen, ist so a) weder verständlich noch b) in den Texten der Konzilien begründet.

a) Das sollte jeder verstehen, der begriffen hat, daß die Fragen des richtigen Handelns in der horizontalen Verwirklichung der menschlichen Welt zunächst nicht sittliche, sondern Sachfragen, Menschheitsfragen sind. An sich hat die Kirche und ihre Hierarchie keinen anderen Zugang zur Problematik etwa aerospatialer, nuklearer, genetischer, sozialer, biologischer, psychologischer oder geschlechtlicher Fragen als die Menschheit im allgemeinen[13]. Was in den verschiedenen Lebensbereichen die richtigen oder besseren Weisen des Handelns sind, ist aus menschlicher Erfahrung, in menschlichem Abwägen von menschlichen Gütern und Werten, durch menschliches Urteilen zu bestimmen. Hier haben weder die katholischen Laien als Katholiken, die Priester als Priester, Bischöfe und Papst als

solche eine spezifisch christliche oder kirchliche Sachkompetenz. Das schließt nicht aus, daß auf Grund anthropologischer Implikationen des christlichen Glaubens und einer christlichen Tradition bestimmte menschliche Werte deutlicher gesehen werden können, daß also Hilfen zu besserem Werten in der Welt der Menschen gegeben sind[14]. Aber grundsätzlich ist es nicht leicht ersichtlich, woher z. B. Bischöfe zum Unterschied von christlichen oder nichtchristlichen Laien hinsichtlich der vorhin genannten Bereiche eine christliche pivilegierte Voraussetzung zur Findung der menschlich besseren Lösung für auftauchende Probleme haben sollen. Es ist ein Problem, warum oder wie Bischöfe als solche in Fragen der Nuklearkraft oder der Geschlechtlichkeit die sachlich richtigen Lösungen für richtiges Handeln den von anderen Sichtweisen her verantwortlich urteilenden Menschen und Christen autoritativ auferlegen können[15].

Denn die Lösungen solcher Fragen werden sittliche Handlungsnormen erst „im nachhinein", d. h. nachdem oder insofern eine menschliche Lösung der Fragen der besseren Verwirklichung des Menschen und seiner Welt – hinsichtlich echten menschlichen Wohlergehens[16] – gefunden ist. Sittliche Normen richtigen (horizontalen) Verhaltens bergen in sich die vorausgesetzte Lösung von menschlich-weltlichen Sachfragen; die Norm kann nur unter der Voraussetzung kompetenter und richtiger Lösung der Sachfragen formuliert werden. Ginge es dagegen um Fragen, die in sich – d. h. unabhängig von der anderen Frage, welches Handeln dem Wohlergehen (im vollen Sinn dieses Wortes) des Menschen als Menschen besser dient – sittliche Fragen sind (wie z. B. die Fragen sittlicher Gutheit), läge die Problematik anders. Das alles legt nahe, daß an sich und in sich die Fragen des – im analogen Sinn – sittlich richtigen Handelns in der Menschenwelt *nicht Heilsfragen* sind.

Das Gesagte schließt nicht aus, daß die Hirten der Kirche im Dienst des Gottesvolks die Probleme menschlich richtigen Handelns – als Individuen, in interpersonaler Beziehung und in der menschlichen Gesellschaft – reflektieren, um hilfreiche Lösungen anbieten zu können und um den Reichtum von Wertungen und Überlegungen christlicher Weisheit und christlicher Sicht des Menschen in die Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft einzubringen. Sie werden sich dabei bewußt sein, daß sie nicht in allen Fragen Fachleute sind. Sie werden als eindeutige und sichere Lösungen und – als Folge davon – verpflichtende Handlungsweisen nur das ausgeben, was ohne Zweifel eindeutig und sicher ist. Ansonsten werden sie vorsichtiger formulieren, werden vielleicht darauf hinweisen, daß sie beim gegenwärtigen Stand der Dinge keine bessere oder keine richtigere Lösung sehen als diese, die sie vorlegen, d. h. die nach ihrer Meinung richtige Lösung[17].

Sie werden darauf hinweisen können, daß sie eine solche Lösung vorlegen sowohl aus Sorge um das Wohl der Menschen als auch als Hilfe für die sittliche Orientierung des Gottesvolks. Sie können bei ihrer Stellungnahme berücksichtigen, was Christen in der Vergangenheit zu den gleichen oder ähnlichen Fragen

gedacht haben. Sie werden aber die Lösungen der Vergangenheit nicht einfach darum übernehmen, weil sie glauben, annehmen zu müssen, daß es sich um sittliche Fragen im Sinn von Heilsfragen handle; denn um solche handelt es sich nicht. Kurz, sie werden sich bewußt bleiben, daß die von ihnen selbst behandelten Fragen – als solche – nicht Heilsfragen sind.

b) Die Sprache der *offiziellen kirchlichen Verlautbarungen* weist in die gleiche Richtung. Auf beiden Konzilien im Vatikan wurde die Formel gebraucht, die Kirche sei als solche zuständig „in Fragen des Glaubens und der Sitte". Diese Formel hat eine lange Tradition und bot sich darum an. Sie findet sich auch in den Texten des Konzils von Trient; doch hat dort die Terminologie „in Fragen der Sitten" eindeutig nicht den gleichen Sinn wie bei den beiden letzten Konzilien. Die neueren Studien von Levada und Riedl zeigen, daß der genaue Sinn von „Sittenfragen" auf den beiden Konzilien nie präzise gefragt und nie präzise geklärt worden ist[18]. Die vatikanische Formel berechtigt uns darum nicht, aus ihr weitgehende Folgerungen zu ziehen. Das gleiche gilt von der parallelen Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der es nur sehr generell und ohne weitere Präzision heißt, daß die Kirche den Glauben verkündet, der geglaubt und im sittlichen Verhalten „angewandt" werden muß[19].

Über diese Unklarheit hinaus ergibt sich eine Schwierigkeit aus der Tatsache, daß die meisten konkreten Moralfragen (sittlicher Richtigkeit) Fragen des sogenannten sittlichen Naturrechts sind. Diese aber sind, wenigstens zum größten Teil, nicht auch geoffenbart; soweit sie nicht geoffenbart sind, sind sie uns also nur auf dem Weg menschlichen Verstehens, Wertens und Urteilens zugänglich.

Nun insistiert aber das kirchliche Lehramt – auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil – darauf, daß es selbst zuständig ist auch für die Fragen der *natürlichen Sittenordnung*. Dabei denkt das Lehramt offensichtlich nicht nur an *geoffenbarte* Naturrechtsfragen und auch nicht nur an allgemeinste Prinzipien[20]. Andererseits betont das gleiche Lehramt, daß Gegenstand seiner Verkündigung „der Schatz der Offenbarung", d. h. die „göttlichen und katholischen Wahrheiten"[21] sind.

Überdies ist zu beachten, daß nach den gleichen Texten – und schon im Ersten Vatikanischen Konzil – die „Fragen des Glaubens und der Sitten" Gegenstand *unfehlbarer* Lehrverkündigung sein können. Jedoch wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil auch gesagt, daß die Unfehlbarkeit nur so weit reicht wie der „Schatz der göttlichen Offenbarung"[22]. Diese Aussage schließt logisch vom Charisma der Unfehlbarkeit, damit aber wohl auch von der direkten Kompetenz des kirchlichen Lehramts (im vollen Sinn) jene Sittenfragen aus, die dem „natürlichen Sittengesetz" zuzusprechen und nicht gleichzeitig geoffenbart sind. Schon das Erste Vatikanische Konzil hatte – trotz der allgemeinen und vagen Formulierung „Glaubens- und Sittenlehre" – betont, daß der Gegenstand unfehlbaren Lehrens der „Schatz des Glaubens" („depositum fidei") sei[23]. Dabei macht es ausdrücklich einen Unter-

schied zwischen jenen Sittenfragen, die natürlicher Erkenntnis zugänglich sind, und jenen anderen, die Gott (auch?) direkt geoffenbart hat[24]. Ausdrücklich weigerte es sich, die „res morum" positiv mit der Gesamtheit der sittlichen Ordnung zu identifizieren, dies namentlich im Hinblick auf „rein philosophische Prinzipien natürlicher Sittlichkeit, die nicht unter jeder Rücksicht zum Depositum fidei gehören"[25].

Es ist wahr, die herkömmliche Ekklesiologie vertritt, daß zu den Fragen des Depositum fidei auch jene gehören, die zwar nicht ausdrücklich geoffenbart sind, jedoch eine solche innere Verbindung mit den geoffenbarten Wahrheiten selbst haben, daß letztere nicht ohne die gleichzeitige Annahme jener nicht direkt geoffenbarten verteidigt werden können. Nun ist es aber nicht gut denkbar, daß die zahllosen konkreten Fragen sittlicher Richtigkeit horizontalen Handelns eine derartige Verbindung und Beziehung aufweisen und infolgedessen ebenso wie die geoffenbarte Wahrheit zur Kompetenz des Lehramts – im vollen Sinn – gehören; es sei wiederum an Fragen gedacht, die z. B. den biologischen, den aerospatialen, den politischen Bereich betreffen. Die Weise, in der das Dokument „Mysterium Ecclesiae" von 1973[26] über diese Beziehung nicht geoffenbarter Wahrheiten zum Glaubensgut gesprochen hat, macht daher ebensowenig eine Schwierigkeit wie die entsprechende Erklärung des Relators Bischof Gasser auf dem Ersten Vatikanischen Konzil[27]. Im übrigen scheint die Kirche in ihrer Geschichte nicht ein einziges Mal eine Frage des sittlichen Naturgesetzes, die nicht auch geoffenbart ist, in unfehlbarer Weise vorgetragen zu haben. Wenn der eine oder andere Theologe das z. B. bezüglich der Enzyklika „Casti connubii" (1930) meinen zu müssen glaubte, so hat diese Meinung keine Überlebenschance in der Kirche gehabt.

Aus der Zusammenschau der Texte offizieller kirchlicher Dokumente scheint sich folgendes zu ergeben. Die Kirche weiß um ihren Auftrag und darum um ihre Kompetenz, in Fragen der Sittlichkeit – auch jener nicht geoffenbarten – zu lehren und Weisungen zu geben. Sie darf sich dabei wie bei ihrer gesamten kirchlichen Tätigkeit des Beistands des Heiligen Geistes versichert wissen. Damit ist aber nicht notwendig jener spezifische Beistand gemeint, der ihrer Verkündigung der Wahrheiten göttlicher Offenbarung gemäß dem Ersten und Zweiten Vatikanum verheißen ist und der unter Umständen Unfehlbarkeit garantiert. Der hier aufgewiesene Unterschied versteht sich leicht, wenn eingesehen ist, daß erstens die vielen nicht geoffenbarten Wahrheiten konkreter „Richtigkeit" im innerweltlichen Handeln in sich nicht Heilswahrheiten sind und daß zweitens diese Nicht-Heilswahrheiten ein rein menschliches Kennen, Verstehen, Werten und Urteilen implizieren, ohne die Urteile über die sittliche Richtigkeit innerweltlichen Handelns nicht formulierbar sind.

c) In der heutigen *theologischen Diskussion* über die kirchenamtliche Kompetenz in nicht geoffenbarten Fragen „sittlicher Richtigkeit" des innerweltlichen Handelns wird zunächst unterschieden zwischen zwei verschiedenen Bedeutungen des

Wortes „Kompetenz". Meint es, daß dem kirchlichen Amt institutionell eine irgendwie geartete *Führungskompetenz* innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft zukommt? In dieser wenig präzisen Formulierung wird eine solche Kompetenz nicht leicht geleugnet werden. Meint „Kompetenz" hingegen eine besondere *christliche sachliche Befähigung*, in Fragen sittlicher Richtigkeit zu urteilen, so wird diese qualifizierte Befähigung nicht ebenso leicht zugestanden werden. Wenigstens gilt dieses Urteil unter der Rücksicht der in solchen Urteilen notwendig vorausgesetzten Kenntnis und Beurteilung menschlicher und weltlicher Tatsachen.

Dem steht nicht entgegen, daß – wie schon erwähnt – der Kirche vom Evangelium her ein geglaubter Horizont, implizierte anthropologische Wahrheiten und maieutische Hilfen eine besondere *Perspektive* bei der Beurteilung menschlicher Probleme ermöglichen; und das ist hoch bedeutsam.

Aufgrund der vorausgehenden Reflexionen über die Möglichkeit kirchlicher Aussagen in Fragen der konkreten Sittlichkeit dürfte auch die Annahme nicht gedeckt sein, die kirchliche Verkündigung in Fragen sittlich richtigen Handelns in der Verwirklichung des Menschen und seiner Welt könnte unter Umständen auch *unfehlbar* sein.

Allerdings gibt es einige Theologen, die der Auffassung sind, die Unfehlbarkeit hinsichtlich solcher kirchlicher Verkündigung lasse sich anderswoher vertreten. Gemäß dieser Auffassung würde die lange und ununterbrochene Dauer einer solchen Verkündigung Unfehlbarkeit implizieren. Die Begründung dafür wird im Beistand des Heiligen Geistes gesehen. Aber erstens übersieht man, daß der verheißene besondere Beistand des Heiligen Geistes, der auch die Unfehlbarkeit garantieren kann, sich auf das Depositum fidei (einschließlich der notwendig damit verbundenen natürlichen Wahrheiten) bezieht, also eben nicht auf die Fragen sittlicher Richtigkeit, die dem so umschriebenen Fragenbereich nicht angehören. Zweitens gibt es kein theologisches Kriterium für die Festlegung der Zeit, innerhalb deren der Heilige Geist „eingreifen müßte". Die Geschichte der christlichen Morallehre zeigt jedenfalls, daß auch irrige Morallehren durch sehr große Zeiträume hindurch in der Kirche Bestand haben können[28]. Das versteht sich, wenn man bedenkt und sieht, daß solche Fragen in sich nicht Heilsfragen sind.

Aus dem Zusammenhang der bisherigen Ausführungen ergibt sich auch, daß die kirchliche Führung in Fragen sittlicher Richtigkeit unseres innerweltlichen Handelns nicht darum bedeutungslos ist, weil es sich dabei nicht um Heilswahrheiten im eigentlichen Sinn dieses Wortes handelt und weil darum eine derartige Führung wohl auch nicht den Sicherheitsgrad „unfehlbar" erlangt. Es gibt ja so viele andere Dinge in der Kirche, die für die Christen von großer Bedeutung sind, obwohl sie mit Unfehlbarkeit und Heilsfragen direkt nichts zu tun haben. Wie in manchen anderen Fragen ist hier vom Christen eine echte Dozilität, ein echtes Obsequium religiosum zu erwarten. Dieses ist nicht gut mit „bedingungslosem Gehorsam"

übersetzt; es hat eher mit „Konsens" zu tun. Dazu sind aber vor allem zwei Elemente wichtig: einerseits religiöse Dozilität, die dem kirchlichen Amt Präsumtion als Privileg zubilligt, andererseits die Beachtung des Adagiums: „Praesumtio cedit veritati" – „eine Präsumtion weicht der Wahrheit". Diese Formulierung gehört der Theologie nach dem Ersten Vatikanum an; darum konnte auf dem letzten Konzil den Bischöfen, die eine genauere Aussage dazu – hinsichtlich der allgemein gehaltenen Formulierungen in „Lumen gentium" (Nr. 25) – wünschten, vom Relator gesagt werden, es genüge, die Lehre guter Theologen zu dieser Frage zu beachten[29].

„Sittliche Wahrheiten sind Heilswahrheiten" ist zwar eine nicht unbeliebte und auch der Tradition verbundene Aussage. Aber sie ist zu undifferenziert, um ohne Unterscheidung angenommen werden zu können. Sie trägt in sich die Gefahr einer Übersakralisierung, die sowohl innerkirchlich wie auch für die Beziehung des Christentums zur Welt – gar zu einer stark säkularisierten Welt – schädlich sein kann. Innerkirchlich kann sie zu einer autoritativen „Verwaltung" sittlicher Wahrheiten führen, die weder von der Bibel noch von der Tradition, noch vom kirchlichen Selbstverständnis (trotz gelegentlicher Unschärfen in kirchlichen Aussagen) gedeckt wird. Hinsichtlich der Aufgabe der Menschheit, der Welt des Menschen in eigener Verantwortung eine dem Schöpfungs-(und Erlösungs-)glauben gemäße Gestalt zu geben, kann die fragliche Formulierung die Gefahr einer Entfremdung oder Entleerung bedeuten.

Sucht man eine richtigere Lösung des in der Formulierung „Sittliche Wahrheiten – Heilswahrheiten" angesprochenen Problems, ist erstens zu beachten, daß Sittlichkeit im strengen Sinn sich nicht direkt auf die *Richtigkeit des Handelns* bezieht, sondern auf die *Einstellung der Person,* also auf ihre Gutheit; was diese Einstellung betrifft, betrifft das Heil. Sittlich richtiges Handeln in der Welt des Menschen heißt dagegen sittlich nur in Analogie zum eigentlichen Sittlichkeitsbegriff. Hinsichtlich dieses sittlich richtigen Handelns aber ist, zweitens, zu beachten, daß es nicht nur ein bestimmtes Menschenbild voraussetzt, sondern auch die Kenntnis der menschlichen Wirklichkeit in ihrer irdischen Vielfalt; hierzu bedarf es einer menschlichen Kompetenz, die weder der Glaube noch ein Heilswissen, noch ein kirchliches Führungs- oder Lehramt privilegiert geben können. Das Wissen um sittlich richtiges Handeln ist darum in sich kein Heilswissen; es dient der Weltgestaltung. Dennoch ist es sittlich relevant für den, der – sittlich gut – im Heil und im Glauben steht.

ANMERKUNGEN

[1] G. Ermecke, Die Bedeutung von Humanwissenschaften für die Moraltheologie, in: MThZ 26 (1975) 126–140, hier 130; ders., Zur Bestimmung der Lage in der Moraltheologie, ebd. 30 (1979) 33–44, hier 35, Anm. 13; H. Kramer, Ehe war und wird anders (Düsseldorf 1982) 53.

[2] So z. B. M. Zalba, Theologiae moralis compendium I (Madrid 1958) Nr. 36; ähnlich in früheren (!) Jahren auch der Verf. dieser Zeilen, z. B. J. Fuchs, Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts (Düsseldorf 1955) 158f.; auch: Theologia Moralis Generalis I (ad usum auditorum) (Roma ^{2}1963) 85.

[3] So z. B. J. Visser, in: I. Aertnys, B. Damen, J. Visser, Theologia Moralis I (Roma 1958) 142f.

[4] K. Wojtyla, Person und Tat. Endgültige Textfassung v. A.-T. Tymieniecka (Freiburg 1981).

[5] Die Erklärung zu einigen Fragen der Sexualität „Persona Humana" vom 29. 12. 1975 sagt: „In der Tat, es ist die Grundentscheidung, die letztlich die sittliche Verfassung des Menschen bestimmt" (Nr. 10). Es geht hier um die Frage, ob jemand im Zustand schwerer Sünde lebt. Schwere Sünde wird aber verstanden als „Auflehnung gegen Gott", als „Verweigerung der Liebe zu Gott und zum Nächsten", also als Gegensatz zu sittlicher Gutheit und zum Heil.

[6] P. Chirico, Infallibility: Rapprochement between Küng and the official Church?, in: Theological Studies 42 (1981) 528–560; 532: Bedingung einer unfehlbaren Lehrentscheidung ist, daß sie sich auf „a revealed doctrine of faith or morals" bezieht.

[7] Vgl. dazu K. Rahner, Gnadenerfahrung, in: LThK, Bd. 4 (Freiburg 1960) 1001; ders., Über die Erfahrung der Gnade, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 3 (Einsiedeln 1956) 185–189.

[8] So Thomas v. A., S. c. g. 3, 122: „Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus."

[9] Vatikanum II, Gaudium et spes, Nr. 46. [10] Thomas v. A., S. th. II–II 147, 4 ad 1; vgl. dazu oben S. 662.

[11] Zumal in Gaudium et spes, vor allem Nr. 43: „Die Laien sollen, wenn sie..., sei es als einzelne, sei es in Gruppen, als Bürger dieser Welt handeln, nicht nur die jedem einzelnen Bereich eigenen Gesetze beachten, sondern sich zugleich um gutes fachliches Wissen und Können in den einzelnen Sachgebieten bemühen. Sie sollen bereitwilligst mit denen, die die gleichen Aufgaben haben wie sie, zusammenarbeiten. In Anerkennung der Forderungen des Glaubens und seiner Kraft, sollen sie, wo es geboten ist, mit Entschlossenheit Neues planen und ausführen." Man vergleiche auch die Mahnung an die Seelsorger: „Durch beharrliches Studium sollen sie sich fähig machen, zum Dialog mit der Welt und mit den Menschen jedweder Weltanschauung ihren Beitrag zu leisten."

[12] W. Levada, Infallible Church Magisterium and the Natural Moral Law (Exc. ex diss. P. U. Greg., Roma 1971); A. Riedl, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils (Freiburg 1975). [13] K. Rahner, Grenzen der Amtskirche, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6, 499–520.

[14] Man vgl. das „im Licht des Evangeliums" des Zweiten Vatikanischen Konzils: Gaudium et spes, Nr. 46; vgl. auch Nr. 41. Sehr eindringlich spricht in diesem Sinn K. Demmer, Moralische Norm und theologische Anthropologie, in: Gregorianum 54 (1973) 263–305.

[15] Das Zweite Vatikanische Konzil berücksichtigt in Gaudium et spes, Nr. 43, ausdrücklich die Möglichkeit, daß auch Christen – aus bewußter christlicher Schau – „legitim" und „bei gleicher Gewissenhaftigkeit" zu verschiedenartigen Problemlösungen finden können: sie sollen dann den „offenen Dialog" pflegen.

[16] Es sei erneut an Thomas v. A. erinnert: S. c. g. 3, 122 (vgl. Anm. 8).

[17] Man vgl. Vatikanum II, Gaudium et spes, Nr. 33: „Angesichts des unermeßlichen Unternehmens (nämlich des menschlichen Schaffens in der Welt) stellen sich dem Menschen viele Fragen: Was ist der Sinn und der Wert dieser angestrengten Tätigkeit? Wie sind alle diese Güter zu nutzen? Was ist das Ziel des individuellen und kollektiven Bemühens? Die Kirche hütet das bei ihr hinterlegte Wort Gottes, aus dem die Grundsätze der religiösen und sittlichen Ordnung gewonnen werden, wenn sie auch nicht immer zu allen einzelnen Fragen eine fertige Antwort bereit hat." Die Laien werden in Nr. 43 darauf aufmerksam gemacht, daß sie nicht erwarten können, „ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten".

[18] Vgl. Anm. 12. Vgl. auch U. Betti, La costituzione dommatica „Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I (Roma 1961) 639f. [19] Lumen gentium, Nr. 25.

[20] Z. B. Gaudium et spes, Nr. 89; Dignitatis Humanae, Nr. 14. [21] Lumen gentium, Nr. 25. [22] Ebd.

[23] Denzinger – Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum (^{33}1965) 3011, 3012, 3018, 3020. [24] Ebd. 3832.

[25] So die Erklärung des Relators Bischof Gasser im Namen der theologischen Kommission (Deputatio de fide): Mansi, Bd. 52, col. 1224 A. Vgl. W. Levada, a. a. O. 54; A. Riedl, a. a. O. 345. [26] AAS 55 (1973) 396–408.

[27] Vgl. dazu Th. Granderath, Geschichte des Vatikanischen Konzils, 3 Bde. (Freiburg 1903–1906), hier Bd. 3, 475.

[28] Vgl. B. Schüller, Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in: Theologie und Philosophie 42 (1967) 534–551.

[29] Modus 159: „Tres Patres invocant casum particularem, saltem theoretice possibilem, in quo eruditus quidam, coram doctrina non infallibiliter proposita, ob fundatas rationes interne assentire non potest." Antwort der Kommission: „De hoc casu consuli debent probatae expositiones theologicae" (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II, Vol. III, Pars VIII, p. 85).

Herbert Schade SJ

Kirche und autonome Kunst

Zur Neubestimmung der Beziehungen zwischen Kirche und Kunst

Es gibt wohl kaum einen Vorgang, der die Beziehungen zwischen Kirche und Kunst so grundlegend neu definiert und bestimmt hat wie die Rede, die von Papst Johannes Paul II. vor den Künstlern und Publizisten im Herkulessaal der Münchener Residenz am 19. November 1980 gehalten wurde[1]. So glanzvoll das Ereignis war und so allgemein die Anteilnahme, so wenig ist noch das Bewußtsein der geistigen Prozesse, die man mit dem Festakt verbinden muß, in das Blickfeld der Öffentlichkeit geraten. Es sind vor allem drei Problemkreise, die diese bedeutsame Rede zu bedenken auffordert: Der Begriff einer Autonomie der Kunst – der in diesem Beitrag behandelt werden soll –, das Plädoyer für die Darstellung des Bösen in der Kunst und die Zusammenschau von Kunst und Medien.

Schon die kurzen Hinweise auf einige Problemkreise der Rede machen deutlich, daß der Heilige Vater im Kontext der zeitgenössischen Diskussion steht und sich darum bemüht, aus den festgefahrenen Geleisen der traditionellen kirchlichen Fragestellungen heraus einen Weg ins Offene für Kirche und Kunst heute zu finden. Wir können es auch anders ausdrücken: Der Festakt im Herkulessaal in München bildete den Höhepunkt der Initiativen zu diesem Thema, die der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Hans Maier, seit der Tagung in Bad Godesberg unternommen hat, um diese ebenso schwierigen wie lebenswichtigen Prozesse in der Öffentlichkeit neu zu reflektieren[2]. Sicher war diese Initiative nicht der einzige Versuch in der Bundesrepublik, das ästhetische Problem ins Bewußtsein zu rücken. Sein Bemühen besaß aber gleichsam offiziellen kirchlichen Charakter, wenn es auch nicht von der Amtskirche ausging.

Begleitet war dieses Bemühen von der Kleinarbeit der Kunstzeitschriften, von denen hier besonders „Das Münster" und „Kunst und Kirche" genannt werden sollen. Hans H. Hofstätter, der Chefredakteur des „Münsters", ist zugleich Direktor des Augustinermuseums in Freiburg und hat den so früh verstorbenen und verdienstreichen Hugo Schnell in der Leitung dieser Zeitschrift abgelöst[3]. „Das Münster" verbindet Untersuchungen über die christliche Kunst der Vergangenheit mit Darstellungen über das gestalterische Geschehen im Raum der Kirche der Gegenwart in Spannungseinheit. Ausgleichend und im Streitfall eher vorsichtig vermittelt diese Zeitschrift einen umfassenden Einblick in das kunstgeschichtliche und künstlerische Schaffen heute unter Betonung der kirchlichen Kunst[4]. Günter

Rombold – eher von einem Einsatz für Modernes bewegt – hat mit dem evangelischen Theologen Rainer Volp in der Zeitschrift „Kunst und Kirche" eine beachtenswerte Gegenposition oder besser Ergänzung zum „Münster" aufgebaut[5]. Die Arbeiten beider Zeitschriften sind von hohem Wert und werden hier ausdrücklich empfohlen[6].

Von den Bemühungen der kirchlichen Künstler und vor allem der Kirchenbaumeister, die Auseinandersetzungen zwischen Tradition und Gegenwart zu intensivieren und damit den Boden für die Papstrede zu bereiten, kann hier nicht die Rede sein. Eines scheint jedoch sicher: Es gibt kaum eine kreative Bewegung, die nicht auch im Schaffen kirchlicher Künstler ein Echo fand. Wenn man an die Bemühungen der Zeitschrift „Hochland" seit Beginn des Jahrhunderts und die Arbeiten der französischen Dominikaner P. Régamey und P. Couturier denkt – um nur diese zu nennen –, dann beruht das seit Jahrzehnten sich wiederholende Reden von dem Desinteresse der Kirche an der modernen Kunst auch auf Unkenntnis.

Diesen von verschiedenartigen und oft widerstreitenden Kräften bestimmten geistigen Aufbruch in der Kunstszene der Kirche finden wir also auch in der wegweisenden Ansprache des Hl. Vaters wieder. Ein wesentlicher Begriff dieser Rede ist das Wort von der Autonomie der Kunst. Gestützt auf ähnliche Formulierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und durch den Hinweis auf die Bindungen an die Schöpfungswirklichkeit wird – das sei gleich anfangs gesagt – dieser Begriff einer autonomen Kunst nicht nur bestätigt, sondern zugleich erheblich eingeschränkt:

„Die Welt ist eine eigenständige Wirklichkeit, sie hat ihre Eigengesetzlichkeit. Davon ist auch die Autonomie der Kultur und mit ihr die der Kunst betroffen. Diese Autonomie ist, recht verstanden, kein Protest gegen Gott oder gegen die Aussagen des christlichen Glaubens; sie ist vielmehr der Ausdruck dessen, daß die Welt Gottes eigene, in die Freiheit entlassene Schöpfung ist, dem Menschen zur Kultur und Verantwortung übergeben und anvertraut."[7]

Ehe wir die Betrachtung des Textes der Rede fortsetzen, wollen wir uns die bisherigen Äußerungen der Kirche zur Kunst ins Gedächtnis zurückrufen und den Hintergrund der Diskussion vergegenwärtigen.

Zu einigen Anordnungen der Kirche über die Kunst

Die kirchlichen Verlautbarungen zu Fragen der Kunst haben bisher nie von einer Autonomie, von einer Selbstgesetzlichkeit der Kunst gesprochen. So verlangt das Kirchenrecht (Kanon 1279):

„Niemandem soll es gestattet sein, in den Kirchen, auch nicht in den exempten, oder an anderen heiligen Orten irgendein ungewohntes Bild aufzustellen oder aufstellen zu lassen, wenn es nicht vom Ortsordinarius (dem Bischof) genehmigt ist. Der Ordinarius soll keine heiligen Bilder für die öffentliche Verehrung durch die Gläubigen gutheißen, die mit dem bewährten Brauch der Kirche nicht übereinstimmen. Niemals darf der Ordinarius zulassen, daß in Kirchen oder an anderen heiligen Stätten Bilder aufgestellt werden, die falsche Lehren darstellen oder dem gebotenen Anstand und der gebotenen Ehrbarkeit widersprechen oder Ungebildeten Anlaß zu gefährlichem Irrtum bieten."

Noch deutlicher äußerte sich Papst Pius XI. bei der Eröffnung der Vatikanischen Bibliothek über die „neue Kunst": „Im übrigen haben wird es schon mehrfach gegenüber Männern der Kunst und kirchlichen Oberhirten ausgesprochen: Unsere Hoffnung, unser brennender Wunsch, unser Wille kann nur der sein, daß das kanonische Gesetz befolgt werde, wie es im Codex Juris Canonici klar formuliert und festgelegt ist, daß nämlich eine solche Kunst in unseren Kirchen nicht zugelassen, noch viel weniger aber aufgefordert werde, sie zu bauen, umzuformen und auszuschmücken."[8]

Zurückhaltender formulierte Pius XII., doch gebrauchte dieser Papst sogar den belasteten Begriff einer „entarteten Kunst": „Der Kunst unserer Zeit, die dem Gotteshaus und den heiligen Handlungen in gebührender Schuldigkeit und Ehrerbietung dient, muß unbedingt Freiheit gelassen werden. So kann sie ihre Stimme mit dem wunderbaren Lobgesang vereinen, den die größten Männer durch die Jahrhunderte bereits zum Ruhm des katholischen Glaubens haben ertönen lassen. Wir können jedoch nicht umhin, im Bewußtsein unserer Pflicht die jüngst da und dort geförderten Bilder und Darstellungen zu mißbilligen und abzulehnen, weil sie Entstellungen und Entartungen gesunder Kunst sind. Zuweilen stehen sie auch in offenem Widerspruch zur christlichen Würde, Zurückhaltung und Frömmigkeit und verletzen den wahrhaft religiösen Sinn tief. Derartiges ist von unseren Kirchen unbedingt fernzuhalten und aus ihnen zu verbannen (Kan. 1178)."[9]

Wir brauchen also gar nicht auf die Verordnung des Kardinals Fischer von Köln zurückzuverweisen, der vor dem Ersten Weltkrieg erklärte, daß in seiner Diözese nur der gotische Stil und der Übergangsstil (von Romanik zur Gotik) zugelassen werde, oder an die Attacken gegen die moderne Kunst des späteren Erzbischofs Celso Constantini in der Zeitschrift „Arte cristiana" zu erinnern, um die starke Zurückhaltung der Kirche gegen die moderne Kunst zu demonstrieren. Tatsächlich war der italienische Futurismus mit Marinettis Manifesten und seinen antihumanen Programmen und dem technologischen Formprinzip seines Menschenbilds alles andere als harmlos. Er erklärt mit die Abwehrhaltung eines Teils des italienischen Klerus. Nach 50 Jahren besuchte als erster Patriarch von Venedig Kardinal Roncalli (später Papst Johannes XXIII.) wieder die Biennale, und das auch nur, weil durch den Sieg der abstrakten Malerei die Invektiven gegen Glaube und Sitte, die man auch auf der Biennale sehen konnte, dem Patriarchen erspart blieben[10].

Vor diesem Hintergrund kirchlicher Kunstpolitik im 20. Jahrhundert erweist sich das Wort von der „Autonomie der Kunst", das Johannes Paul II. in den Vordergrund setzt, als kühne Neuerung und als eine progressive Öffnung der Kirche zur zeitgenössischen Kunst. Der Begriff der „Eigengesetzlichkeit der Kunst" ist jedoch in der deutschen Theologie schon vor der Papstrede gebraucht worden. Ein katholischer Theologe, Hans Küng, und ein evangelischer Theologe, Horst Schwebel, mögen dafür als Beispiele dienen.

Die Wirklichkeit des Nichtbeweisbaren und des Nichtwiderlegbaren

In seiner glänzenden Rede zur Eröffnung der 27. Jahrestagung des Deutschen Künstlerbundes am 29. September 1979 in Stuttgart hat *Hans Küng* zu den

umstrittenen Fragen der Kunst Stellung genommen. Wie alle Unternehmungen von Hans Küng war auch seine Auseinandersetzung um die moderne Kunst von dem Bemühen geprägt, die Gegensätze zu versöhnen. Wenn man von seinen Reserven gegen den Futurismus, „die große Leiche im Schrank der gesamten modernen Bewegung" (W. Benjamin), absieht, hat der Theologe zu Recht die verschiedenartigen Ansätze moderner Kunst positiv herausgestellt und gegeneinander abgegrenzt. Man wird also einem solchen großen Unternehmen seine Anerkennung nicht versagen können. Dabei fällt auf, daß Küng die Problematik der Kunst nahezu unter den gleichen Kategorien wie die Frage der Gotteserkenntnis behandelt[11].

Zwei Positionen hält der Theologe dabei fest. Zunächst verteidigt er die „Autonomie" des Menschen und der Kunst. Ebenso verteidigt er das Grundvertrauen zu einem Ur-Grund und Ur-Ziel.

„Die Autonomie des Menschen – für manche religiös bestimmte Kritiker moderner Kunst noch heute Wurzel allen Übels – wird in unseren Tagen, zumindest im Prinzip, auch von Kirchen und Theologen akzeptiert. Denn spätestens seit jener Zeit, da die Erde aufhörte, Mittelpunkt der Welt zu sein, und zugleich der Mensch lernte, sich selbst als Mittelpunkt der von ihm erbauten Humanwelt zu verstehen, erwies es sich als geschichtliche Notwendigkeit: Wie andere Bereiche – Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Recht, Staat – so mußten auch Kultur und Kunst in des Menschen direkte Verantwortung und Verfügung übernommen und dem direkten Einfluß der Kirchen, der Theologie, der Religion entzogen werden. Die Autonomie der Kunst, wie sie sich schon seit der Renaissance in Praxis und Theorie abzeichnete, erhielt durch Kants ‚Kritik der Urteilskraft' vor zweihundert Jahren (1790) ihre philosophisch-kritische Grundlegung. Auch die Kunst wird so seit der revolutionären Wende vom 18. und 19. Jahrhundert immer mehr aus sich selber heraus verstanden, aus eigener immanenter Gesetzlichkeit erklärt und gleichzeitig auch gestaltet – in der Geschichte jener modernen Kunst, die keinen Vergleich mit irgendeiner früheren Epoche der Kunstgeschichte zu scheuen braucht" (87).

Dieser Standpunkt, der dem Menschen und der Kunst eine uneingeschränkte Selbstgesetzlichkeit zubilligt, wird einem diametral entgegengesetzten „letzten Bezugspunkt für Menschen, für Künstler" gegenübergestellt, nämlich dem „Grundvertrauen". Der Künstler, eben noch autonom und dem direkten Einfluß der Religion Rechtens entzogen, soll nun wissen, „daß Welt und Mensch nicht aus dem Nichts kommen, das nichts erklärt, sondern aus jenem Grund der Gründe, der als Ur-Grund auch Ur-Ziel von Mensch und Welt ist" (92).

Zur Standortbestimmung dieser logisch schwer zu vollziehenden Position soll also Grundvertrauen helfen: „Ich meine vielmehr ein Grundvertrauen, das – ähnlich wie das Kunsturteil, das ja auch Entscheidungscharakter hat – gewiß nicht rationalistisch beweisbar ist, aber auch nicht irrationalistisch unüberprüfbar, jedoch wohl vernünftig verantwortbar. Ein Grundvertrauen zur Wirklichkeit, das wegen der abgrundtiefen Fraglichkeit dieser Wirklichkeit die Kritik ebenso fordert wie die Veränderung der ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse: eine Kunst, die gerade aus dem grundlegenden Ja heraus auch die schäbige, häßliche, verbrauchte, zerstörte Wirklichkeit eindringlich auf hohem künstlerischem Niveau – das selbstverständlich Bedingung ist – vorzustellen vermag" (91).

Diese Formel „nicht beweisbar, nicht unüberprüfbar, jedoch vernünftig verantwortbar" wird wiederholt. Hans Küng konstruiert also mit Berufung auf Kant für

die Kunst einen autonomen Bezirk. Dieser autonome Bereich, in dem nichts beweisbar und nichts widerlegbar ist, erscheint ebenso „folgenlos" wie die „Reservate des interesselosen Wohlgefallens", in die Immanuel Kant die Kunst hineinemanzipiert hat. So wird das Künstlerische ähnlich wie die Gotteserkenntnis von Küng einer ästhetischen Eigenwelt zugeordnet, die weithin das Kollektivbewußtsein der Gegenwart und besonders ihre Geistesgeschichte bestimmt[12].

Ehe wir die kunstgeschichtliche Situation dieser Problematik beachten, mag die Ansicht eines evangelischen Theologen hier skizziert werden, der lange vor Küng den Begriff einer autonomen Kunst auf seine Weise interpretiert hat.

Zur paradiesisch-eschatologischen Interpretation einer autonomen Kunst

Der evangelische Theologe *Horst Schwebel*, Direktor des Instituts für Kirchenbau in Marburg, hat schon im Jahr 1968 ein Buch „Autonome Kunst im Raum der Kirche" geschrieben[13]. Die systematischen Untersuchungen des Theologen bemühen sich nachzuweisen, daß die eigentlich autonome Kunst die abstrakte Malerei sei:

„Es geht dieser Kunst nicht um die Veranschaulichung irgendeines Inhalts. Sie überschreitet alles, was sich in Worten noch sagen läßt. Sprachlos weist sie ein in den ungegenständlichen Bildkosmos, möchte sich von allem Welthaften lösen und inmitten unseres Lebens ein ‚optisches Paradies' errichten" (10).

Schwebel geht von Kandinskys Erlebnis vor den Bildern der „Heuhaufen" Monets aus. Beim Anblick dieser vibrierenden Farbwelt des französischen Impressionisten erkannte der erste abstrakte Maler den Selbstwert von Farbe und Form. Kandinsky nannte diesen Vorgang in seinen theoretischen Schriften die „Klangerfahrung", das ist jenes Erlebnis, das innerseelische Vorgänge ohne Anleihen von gesehenen Gegenständen unmittelbar in Farbe und Form überträgt. Für seine grundlegende These vom paradiesischen Charakter der abstrakten Malerei zieht Schwebel Werke und Weisungen Franz Marcs, des Freundes von Wassily Kandinsky, mit heran. Obwohl Schwebel der Kunst, etwa bei Chagall, eine exegetische Aufgabe der Bibelinterpretation zuerkennt und damit der gegenständlichen Kunst einen legitimen Platz einräumt (81f.), kommt er zur Überzeugung:

„Abstrakte Malerei kann zu diesem Fragenkomplex nichts beitragen. In ihr wird bildende Kunst autonom, verzichtet auf alle Auslegungsversuche der biblischen Geschichte, ja sogar jeder Wirklichkeit. Entfernt allem Sagbaren, erschafft sie den autonomen bildnerischen Kosmos, der eschatologisch auslegbar ist" (82). „Man kann daher nicht von christlicher oder unchristlicher Malerei reden, geschweige denn von sakraler oder profaner... In der gegenstandsfreien Kunst ist die Zeit der Knechtschaft unter der Wirklichkeit endgültig vorbei" (84). „Das Neue Sein, diese fundamentale christliche Hoffnung, findet gerade dort ihren höchsten Ausdruck, wo alles Wirkliche verschwindet. Das Erleben vorweggenommener Eschatologie kommt in visueller Ekstasis zu seiner Klimax" (85). „Gegenstandsfreie Kunst läßt es sich nicht gefallen, als Mittel für irgendwelche Zwecke eingesetzt zu werden. Solche Kunst ist zweck-los, aber gerade in ihrer immanenten Zwecklosigkeit wird ihr

Hinweischarakter offenbar. Sie weist über die Wirklichkeit hinaus auf ein Jenseitiges, Noch-Ausstehendes hin. In visueller Ekstasis gewährt sie Erfüllungsmomente, die im Jetzt das Eschaton erahnen lassen. Sie birgt in sich Neues Sein als Vor-Gestalt, Vor-Schau, Vorwegnahme, Chiffre. – ‚Denn überraschend, wo wir es nicht erwarten, kann uns Gott begegnen' (Rudolf Bultmann)" (87).

Wir haben an anderer Stelle gezeigt, daß sich die brillante Idee der abstrakten Malerei als Inbegriff eines Paradiesischen oder Eschatologischen allein nicht aufrechterhalten läßt[14]. Der kunstgeschichtliche Denkmälerbestand zeigt, daß sich auch andere theologische Themen wie etwa Passion und Auferstehung (z. B. bei Manessier oder Bazeine) in der abstrakten Malerei nachweisen lassen. Kandinsky selbst beginnt mit der Abstraktion bei seinem „Allerheiligen-Bild" und sucht auch nicht die Emanzipierung von der Wirklichkeit, sondern, gestützt auf die Anthroposophie, die Rückbindung der Kunst an den Kosmos[15].

Bemerkenswert ist, daß die Theorien beider Theologen einen Zug auch der Theologie ins Irrationale, bei Schwebel sogar ins Anonyme, besitzen. Wir gehen kaum fehl, wenn wir als Ursprung dieser Tendenzen die moderne Kunst und Kunsttheorie vermuten.

Profile einer autonomen Kunst in der modernen Kunstgeschichte

Es ist ein Zeichen von intellektueller Redlichkeit, daß Hans Küng den preußischen Philosophen Immanuel Kant als Ahnherrn der Idee einer autonomen Kunst direkt beim Namen nennt. Weniger überzeugend ist, daß der Theologe die Position Kants hypostasiert und als unumstößliche Wahrheit nimmt. Erstaunlich ist die Verteidigung dieser kunsttheoretischen Position vor allem deshalb, weil die zeitgenössische Kunst seit mehr als einem halben Jahrhundert die „Reservate des interesselosen Wohlgefallens" durchbrochen hat und gegen ein kleinbürgerliches Denken, das den Künstler ins ästhetische Abseits der Museen verbannt, sehr bewußt zu Feld zieht. Heute vertritt allen voran Joseph Beuys den religiösen und gesellschaftsverändernden Charakter der „Kunst" oder besser der „Antikunst", d. h. einer nichtästhetischen Symbolik. Die Idee einer nicht mehr schönen Kunst wurde seit Jahrzehnten auch von Picasso verteidigt[16]. Diese nicht mehr schöne Kunst läßt sich mit dem Begriff Kants von einer „schönen Kunst" und der „Autonomie der Kunst" kaum noch vereinen, weil sie gerade das Eindringen von Wirklichkeitsbereichen jenseits der autonomen Künstlerpersönlichkeit dokumentiert. Doch zeigen wir zunächst auf, wie sehr die genannten Theologen mit einem Teil der modernen Kunsttheorie verbunden sind.

Wir können hier keine Geschichte der Kunsttheorie seit Kant entwerfen. Es soll nur festgestellt werden: Zu Beginn unseres Jahrhunderts traten in der offiziellen Kunstlehre, die den Klassizismus propagierte, Risse auf. In seiner berühmten Dissertation „Abstraktion und Einfühlung" von 1908 unterschied Wilhelm Wor-

ringer zwei anthropologische Grundhaltungen, denen er entsprechende Formentwürfe zuordnete:

„Die alte Kunst (die nach Worringer aus dem „Abstraktionsdrang" entstand) war ein freudloser Selbsterhaltungstrieb gewesen; nun, da ihr transzendentes Wollen vom wissenschaftlichen Erkenntnisstreben aufgefangen und beruhigt wurde, schied sich das Reich der Kunst vom Reich der Wissenschaft. Und die neue Kunst, die nun entsteht, ist die klassische Kunst. Ihre Färbung ist nicht mehr freudlos wie die alte. Denn sie ist zu einer Luxustätigkeit der Psyche geworden, zu einer von allem Zwang und Zweck befreiten, beglückenden Betätigung unserer bisher gehemmten Kräfte." „Kunst ist für uns nichts mehr und nichts weniger als objektivierter Selbstgenuß."[17]

Dieser Definition der Kunst als „Luxustätigkeit der Seele" und als „objektivierter Selbstgenuß" entsprach auch der Geniekult eines Lenbach und eines Stuck. In der „Bierfilzmythologie" eines Böcklin wurde sie zum Inbegriff der alten Burschenherrlichkeit. Inwieweit man heute, gestützt auf die Papstrede, die Ablehnung der überlieferten religiösen Kunst als „Abstraktionsdrang" und „freudlosen Selbsterhaltungstrieb" annehmen kann, sei dahingestellt. Der Pseudoklassizismus und seine Theorien stießen auf den Widerstand der Expressionisten und des Wassily Kandinsky. Kandinsky gab schon 1912 bei Piper seine Prolegomena der abstrakten Malerei „Über das Geistige in der Kunst" heraus, in denen gerade das „Abstrakte", also das „transzendentale Wollen", als wesentlich verteidigt wurde. Der Klassizismus blieb jedoch bis weit in die 20er Jahre gerade in München die offizielle Kunst und ging fast nahtlos in die NS-Kunst über.

Die Autonomie der Kunst und einen eigenen Individualismus profilierte noch Werner Haftmann, dem wir das Standardwerk der modernen Malerei nach dem Zweiten Weltkrieg verdanken. Der Kunsthistoriker schreibt:

„Und da taucht nun am Rande die Frage nach der sozialen Funktion der modernen Kunst auf. Nach dem Gesagten ist es überflüssig, Forderungen aus dem humanitären, sozialen oder religiösen Bereich an sie heranzutragen. Sie hat in einer Gesellschaft, die wesentlich und Rechtens auf Organisation und Steuerung der Massenimpulse und ihrer Befriedigung aus ist, die verschwiegenen Zonen des Menschen als einzelnen zu verwalten. Moderne Kunst ist wesentlich ‚l'art pour l'homme', Kunst für den einzelnen, und dient der Begegnung der einzelnen Menschen mit dem, was er selbst ist in seiner Gegenwart."[18]

Haftmann hatte zwar die These vom normativen Charakter des Klassisch-Klassizistischen aufgegeben. Dagegen hat der verdienstvolle Geschichtsschreiber der modernen Malerei den autonomen Charakter der modernen Kunst und deren Individualismus betont. Dabei muß man über jedes philosophische Bedenken kritisch anmerken, daß eine Reihe der großen Bewegungen der Moderne wie Futurismus, Blauer Reiter, Brücke und Bauhaus sich durchaus nicht nur individualistisch aufgefaßt hat. Der Kantsche Ansatz ist jedoch auch bei Haftmanns Kunsttheorie noch greifbar. Ob die Kirche mit der „Autonomie der Kunst" die These Haftmanns vom individualistischen Charakter der Kunst, den zweifellos eine Reihe von modernen Malern vertritt, als ihre eigene Ansicht vom Wesen der Kunst anerkennen will?

Eine weitere Übersteigerung der Autonomie der Kunst sei des Interesses halber ergänzt. Jan Leering, ein niederländischer Museumsdirektor, meinte: „Form, in der die Probleme gestellt und gelöst werden, bestimmt den Inhalt, ja ist der Inhalt des Kunstwerks. Damit erfährt das Bezugssystem des Kunstwerks eine tiefgehende Änderung: Es weist das Kunstwerk nicht mehr auf die Elemente jenseits seines Selbst hin, sondern die Kunst ist sich selbst in ihrer eigenen Problematik genug."[19]

Durch diese Theorien waren das Kunstwerk und auch der Künstler völlig in die ästhetischen Gehege eingeschlossen. Was der Künstler macht und wie er es macht, ist richtig, weil er es macht. Allerdings bleibt sein Werk politisch folgenlos. Diese Ideologie ließ sich nicht lange halten.

Der Ausbruch aus den „Reservaten des interesselosen Wohlgefallens"

Schon der Futurismus distanzierte sich von der „schönen Kunst", die Kant normativ zu machen suchte. Nach Marinettis Manifest wollten die Futuristen nicht einmal die Venus von Milo gelten lassen, sondern erhoben die „Schönheit der Geschwindigkeit" (von Auto und Lokomotive) zum Gesetz des Schaffens. Sie forderten „die Verachtung des Weibes" und den „Krieg als Hygiene". Erstaunlich ist, mit welcher Konsequenz und Verblendung gerade die letzte Forderung der Futuristen von den Regierungen und auch der christlichen Aristokratie Europas im Ersten Weltkrieg realisiert wurde.

Der Dadaismus mit Marcel Duchamp hat dann in diesem ungeheuerlichen Krieg die Konfektionsdinge (ready made) auszustellen versucht. Der Mitdadaist von Duchamp, Hans Richter, interpretiert diese „Dinge" wohl nicht ganz falsch, wenn er sagt: Diese Kohlenschaufel, Fahrräder und das Urinoir sind Abfuhrmittel gegen eine restlos verlogene Gegenwart[20].

Der Surrealismus mit André Breton als Literaten setzt diese antiästhetischen Tendenzen fort. Breton will eine „Kunst" unter Ausschaltung jeder ästhetischen und moralischen Kontrolle. Ein Spiel der Surrealisten, das man „cadavre exquis" nannte, bei dem jeder Teilnehmer auf die Seiten eines gefalteten Papiers dem anderen nicht bekannte Zeichen oder Worte setzte, erhebt den Zufall zum Formprinzip der Kunst. Das klassisch gewordene Beispiel dieses Spiels lautet: „Der wundervolle Leichnam wird den neuen Wein trinken." Das Eshafte im Freudschen Sinn oder der Trieb ist eine weitere Kraft „jenseits der Malerei" (Max Ernst), die der Surrealismus kultivierte.

Die zeitgenössischen Bewegungen, ob Pop-Art, Op-Art, Objekt-Art oder die sogenannte „Anti-Kunst", sind alle nicht mehr mit Kant und seiner Ästhetik zu fassen. Der Bereich der „individuellen Mythologie", der im Zusammenhang mit der „Befragung der Realität" auf der Documenta 1972 eine erschütternde Bilanz des Privaten und Pseudomythologischen bot, machte es möglich, daß die Documenta 1977 den alten Kunstwertbegriff praktisch eliminierte. „Kunst ist überflüssig" stand schon 1972 auf der Stirnseite des Fridericianums in Kassel.

Die Stelle der Kunst sollten die Medien einnehmen, denn die „Privatmythologien" offenbarten die babylonische Verwirrung des geistigen Bewußtseins der Gegenwart. Man vermochte kaum noch die gegensätzlichen Äußerungen der einzelnen zur Kenntnis zu nehmen. Gegen diesen Zerfall und gegen den pseudoreligiösen Kunstwerkbegriff äußerte sich durchaus verantwortlich Lothar Romain:

„Tatsächlich ist die Kunst insgesamt – und also auch die Malerei – durch eine Inflation von Trivialmythen erst jetzt aus den Tempeln herausgedrängt worden, die sie einmal besetzt hielt... (Dieser Abbau des pseudosakralen Anspruchs der modernen Kunst)... kann und soll zu einer unverstellten Kommunikation führen, weil die künstlerischen Arbeiten (als „Medien") nicht Totem ihrer Schöpfer sind, sondern Hinweise über sich selbst nur in sich selbst tragen."[21]

Das Kunstwerk wurde ähnlich den „Medien" (Rundfunk, Presse, Film, Fernsehen) als „Kommunikationsmodell" aufgefaßt und sollte als „Denkanstoß" zum gesellschaftsbildenden Faktor werden. Diese Umprägung der Kunst zum Medium macht auch verständlich, warum der Heilige Vater im Herkulessaal in München die Kunst nicht unter dem Vorzeichen der Liturgie bespricht wie das Zweite Vatikanische Konzil, sondern Künstler und Publizisten zugleich in dem „Zentrum der Massenmedien" (München) aufsucht[22].

Jahre vor den neuen Begriffsprägungen der „documenta 6" hat Werner Hofmann die Kunst als „Vereinbarungsbegriff" definiert und dabei auch die Fragwürdigkeit einer Autonomie der Kunst überzeugend aufgezeigt[23]: „Ich stelle die These auf, daß die politische Ausbeutung und weltanschauliche Entmündigung der Künste notwendig dort totalen Umfang annehmen muß, wo der Staat über keine maßstabsetzende Kunstlehre verfügt und folglich, stolz auf sein bequemes Gewährenlassen, schlechthin jedwede künstlerische Äußerung nicht nur gelten läßt, sondern als Legitimation seiner Duldsamkeit in das Schaufenster seiner Propaganda stellt."[24]

„Überall – im Westen wie im Osten – genießt die Kunst so lange Duldung und sogar öffentliche Exportförderung, als sie sich in den ästhetischen Reservaten des interesselosen Wohlgefallens, der kulinarischen Distraktion und der privaten Selbstbefriedigung aufhält... Der Idealist merkt nicht, daß gerade die seit Kant und Schiller immer wieder geforderte Anerkennung der Eigengesetzlichkeit des Kunstwerks zwar viele Mißverständnisse beseitigt, zugleich aber jenem eindimensionalen Denken die Bahn bereitet hat, welches das Kunstwerk in die ästhetische Quarantäne verbannen will. Setzt sich im Osten die Kunstpolitik des Gewährenlassens fort, dann wird sich die dem Dogma des sozialistischen Realismus entronnene Kunst früher oder später dort einkapseln, wo die Kunst der kapitalistischen Welt bereits ihren Platz gefunden hat: im Ausgedinge der Museen, Ausstellungen und Handelsmessen – also in eben jener weltanschaulichen Entmündigung und Folgenlosigkeit, die der Preis der totalen Zugelassenheit ist... Der Künstler darf die Welt beliebig interpretieren, aber nicht verändern. Die Anerkennung der Autonomie der künstlerischen Schöpfung hat also eine fatale prohibitive Kehrseite. Als Wirklichkeit sui generis bestimmt, die sich keiner anderen Sphäre ein- oder unterordnen läßt, wird das Kunstwerk zwangsläufig musealisiert und von der tatsächlichen Veränderung der Wirklichkeit ausgeschlossen."[25]

Hofmann wendet sich also gegen Äußerungen, die unsere Politiker – des Erfolgs sicher – gern machen, ohne sich der Konsequenzen des Gesagten ganz bewußt zu sein. So erklärte etwa der damalige Bundespräsident Walter Scheel bei der Eröffnung der 25. Ausstellung des Deutschen Künstlerbundes in der Paulskirche in Frankfurt: „Wir gehen davon aus, daß die Kunst ein Bereich ist, in den der Staat

nicht hineinzuregieren habe, weil die Freiheit des kreativen Schaffens Ausdruck dessen ist, was wir unter Freiheit überhaupt verstehen." Diese zunächst großartige Betonung der Freiheit des Kunstschaffens wirft, wie Hofmann zu Recht sieht, gesellschaftliche, aber auch psychologische Fragen auf.

Zur sozialen und politischen Problematik einer Autonomie der Kunst

Schon auf dem epochemachenden Kongreß „Tendenzwende" im Jahr 1974 warnte auch Hans Maier als Kultusminister vor der gesellschaftlichen und politischen Problematik einer „autonomen Kunst":

„Erst der liberale Staat gibt die Kunst frei, ohne ihr noch Aufgaben zu stellen; er trennt finanzielles Mäzenat und künstlerische Direktive. Das bedeutet Freisetzung der Kunst in noch höherem Sinn als an den Fürstenhöfen Europas vom fünfzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert; es bedeutet freilich auch, daß der Staat, über die Freigabe hinaus, ein Verhältnis zum Freigegebenen nicht mehr eingeht. Eröffnet sich dadurch eine unbeschränkte Autonomie der Kunst, so droht andererseits auch, wie bei allen liberalen Freiheiten, die Gefahr von Gruppenmacht und Fremdbestimmung."[26]

Tatsächlich brachte die „weltanschauliche Entmündigung und Folgenlosigkeit, die der Preis der totalen Zugelassenheit ist" (W. Hofmann), nicht nur positive und fortschrittliche Ergebnisse hervor. Vielmehr entstand eine Kunst der „Neuen Beliebigkeit", die ein führender Galerist anläßlich der 7. Documenta (1982) in Kassel ironisch apostrophierte[27]. Ein weiteres Problem bildete die Politisierung oder das Aufkommen der „Gruppenmacht" (H. Maier), die zu beobachten war. In zwei bedeutenden Werken der modernen Kunst wurde die „Gruppe" thematisch. Da ist zunächst die „Horde" (1927, Amsterdam, Stedelijk-Museum) von Max Ernst und dann das „Rudel" oder „Pack" (Carolin Tisdall, Joseph Beuys, Abb. 312, S. 193). Werner Haftmann gebraucht die Begriffe „Rudel und Rotte", um auf diese Gruppenbildung hinzuweisen[28]. Die Begriffsprägung Haftmanns mag hier zu einem Teil folgen, weil sie tatsächlich die gegenwärtige Kunstszene treffsicher zeichnet:

„...wenn ich jetzt die zeitgenössische Kunstumwelt und ihre Protagonisten betrachte – den Maolook und den Vollbart, das unbeschnittene Haupthaar und das schockfarbene Hemd (also die Anti-Uniform als Uniform), die Festformen und die Formen zwischenmenschlichen Verkehrs als Gruppe, die wechselnden Zusammenrottungen um diese oder jene humanitäre oder politische oder artistische oder formale Idee, die offenbar damit zusammenhängenden Marschbedürfnisse als Rotte –, so finde ich im Gegensatz zum Charakter des lone wolf den unverkennbaren Charakter des Rudels. Dieser Rudelcharakter zieht sich durch alle Ausstellungen in aller Welt und durch alle Kunstdiskussionen in aller Welt. Da gibt es Leitwölfe und Rudel: Rauschenberg oder Roy Lichtenstein und dann das Rudel der Pop-Artisten rund um den Erdball; Vasarely und dann das Rudel der Op-Artisten in aller Welt; Asger Jorn und dann das Cobra-Rudel, die Rudel der Strukturalisten und die der Minimal-Art, die Rudel des nouveau réalisme, von Neo-Dada usw. usw.... Manchmal stutzt ein Rudel – das der Tachisten z. B. – und stiebt nach allen Seiten auseinander. Es hatte sich geirrt. Es hatte einen lone wolf als Leitwolf mißverstanden. Dieser lone wolf hieß Wols."[29]

Dieser „Rudelbildung" – der Ausdruck „Rudel" (Tiergruppe) von Werner Haftmann ist eigentlich noch intensiver als der Ausdruck „Horde" (Kriegergruppe) – charakterisiert also die moderne Kunstszene. Es ist zugleich das Phänomen des Überhandnehmens politischer Kräfte, des Sichzusammenrottens in der Kunstszene, das hier angesprochen wurde, und die Gefährdung eines Bereichs, dessen Horizonte Hans Maier zu Recht von einem künstlerischen Dirigismus bedroht sah. Der Begriff der Autonomie scheint jedoch nicht nur den Kampf der Rudel und Rotten und den Dirigismus – also den Vorrang des Politischen – heraufzubeschwören. Er bringt auch psychologische Probleme mit sich.

Zur psychologischen Problematik einer autonomen Kunst

Die Forderung nach der Unabhängigkeit der Kunst von der Theologie und der Emanzipierungsvorgang des künstlerischen Schaffens von der Bevormundung durch Kirche und Religion erscheint zunächst als Befreiungsprozeß schlechthin. Doch bei einer näheren Untersuchung erweisen sich diese vielleicht in einer geschichtlichen Phase notwendigen Entwicklungen nicht als absolut richtig.

Eine Theologie, die das gestalthafte und damit künstlerische Denken und Formen als ihr nicht wesensmäßig ablehnt, wird im Rational-Rationalistischen untergehen und an einer seelischen Auszehrung sterben. Sie wird gerade ihr Eigenstes, das ist die Fleisch- und Menschwerdung, aufgeben. Eine Kunst, die sich einer Durchformung durch religiöse Einsichten verschließt, wird in Privatmythologien und Gedankenkitsch verenden. Es ist unfaßlich, was dem Betrachter einer modernen Ausstellung oft an theologischem und religiösem Gedankenkitsch zugemutet wird. Deshalb konnte Karl Rahner erklären: „Tatsächlich kann die ganze Theologie, ohne nicht auch wesentlich Symboltheologie zu sein, sich gar nicht begreifen."[30] Hans Urs von Balthasar merkte 1960 an, „welche Verarmung aus dem immer stärker werdenden Verzicht auf diesen Blickpunkt (des Künstlerischen) dem christlichen Denken erwachsen ist, der einst die Theologie so machtvoll durchgestaltet hat"[31].

Wie der Theologe ohne das Künstlerische und Sinnenhafte abstrakt und rationalistisch wird, so gerät der Künstler, der gesellschaftlich isoliert und sich selbst überlassen ist, in Gefahr, seine Autonomie und Kreativität durch Trieb und Rausch zu übersteigern. An einem Wasserspeier von Notre-Dame des Marais, Villefranche-en-Beaujolais (Rhône), wird ein Coitus zwischen Nonne und Bock als Inbegriff der Wollust dargestellt. Die kirchliche Kunst war also nicht prüde. Sie stellte das Erotische jedoch in seiner großen Schöpfungsordnung und im Zusammenhang von Welt und Gesellschaft dar. Als sich das sexuelle Thema im 19. Jahrhundert emanzipierte, hat man zweifellos überängstlich alle erotischen Motive aus der Kirchenkunst eliminiert. Dieser Vorgang ist zum Teil verständlich.

Die Unmenge sexueller Werke, die man seit Jahrzehnten in den Ausstellungen beobachten kann, ist durchaus nicht immer bedeutend. Serienweise gibt es da auch einen erotischen Krampf. Das Problem besteht nicht allein darin, daß diese Werke das Böse oder das Unmoralische kultivieren. Ein Teil der Darstellungen und Vorgänge versucht, das Geschmacklose zu nobilitieren.

Der Gebrauch von Rauschgiften, Meskalin, Kokain und Haschisch hat nicht nur die sogenannte psychedelische Kunst hervorgebracht, sondern viele Künstler korrumpiert und ruiniert. Man zählte bis 1800 ungefähr vier Künstlermorde. Seitdem wächst ihre Zahl. Wer wollte also übersehen, daß heute schizoide Prozesse, Spaltung und Desintegration, eine Trennung von Religion und Kunst unser geistiges Bewußtsein nahezu auflösen? Deshalb mag noch einmal auf die Bild- und Kunsttheorie der Vergangenheit hingewiesen werden.

Theoretische Überlegungen zur Autonomie der Kunst

„Das Bildwerk ist seinem Wesen nach nicht eigenwertig und autonom; erst durch die Verbindung mit der konkreten Realität eines Gegenstandes oder einer Handlung erhält es Sinn und Wirkungskraft."[32] Diese Wesensdefinition im Mittelalter geht auch aus dem Bildbegriff selbst hervor, dem nach alter Auffassung (Johannes Damaszenus) drei Elemente eigen sind: 1. Die Ursprungsbeziehung, 2. die Ähnlichkeit, 3. der zeigende oder offenbarende Charakter. Diese Wesenselemente des Bildes, die hier als Eigenheiten der alten Bildtheorie erwähnt werden, sind allgemeingültig; denn das Bild als solches weist auf eine andere Wirklichkeit, nämlich die abgebildete, hin. Das Kunstwerk wird also wesentlich von der Realsphäre des jeweils Abgebildeten mitbestimmt. Was aber der Künstler bildet, ist in der Moderne ihm überlassen. Von hierher hat man geschlossen: Kunst ist das, was der Künstler macht. Kunst wäre dann die Möglichkeit des Menschen zur Selbstdefinition. „Alles ist Kunst. Jeder Mensch ein Künstler" (J. Beuys).

Diese Auffassungen kämen der Formulierung von W. Hofmann von einer Kunst als „Vereinbarungsbegriff" nahe. Die Eigengesetzlichkeit des Bildwerks bestände dann gerade darin, daß es nicht autonom ist, sondern durch die jeweilige Realität wesentlich bestimmt wird. Nahezu alle Realitätssphären und Ideologien lassen sich in künstlerisch qualitätvoller Weise darstellen. Das wissen wir nicht nur aus der alten Kunstgeschichte, die großartige Werke von Göttern und problematische Dämonen überzeugend darstellte, sondern auch von modernen Arbeiten, in denen nationalistische und sozialistische Programme bis hin zur erkenntnistheoretischen Problematik der Documenta 6 und sehr viele fragwürdige Ideologien ins Bild gesetzt werden. Das Bild ist, wenn es keine Bindung an Schöpfung und Seelengrund kennt, verfügbar. So wurde in der Moderne auch die Kunst oder ein Stil zum Mittel. Jacques-Louis David, der Revolutionsmaler, hat nicht nur den „Schwur der

Horatier" (1784), sondern wenig später „Die Krönung Napoleons" gemalt. 1925 schrieb deshalb Lissitzkij aus Moskau: „Man versucht von oben eine revolutionäre Kunst zu schaffen. Der Staat hat immer einen David gehabt, der nach Bedarf heute den (Schwur der Horatier) und morgen die (Krönung Napoleons) malt. Nur: heute fehlt der David."[33]

Leider fehlt der David weder im Sozialismus noch in der Bundesrepublik und in der Kirche. Die moderne Gesellschaft treibt den Mißbrauch von Bild und Sprache sehr weit. Der „ästhetische Apparat" wird auswechselbar. Dabei ist es belanglos, ob sich die Theologen der Neuscholastik oder eines existentialistischen Jargons bedienen, ob die Kirchenkünstler neugotisch oder neukubistisch oder abstrakt malen. Die Bestimmung von Sprache und Bild erfolgt wesentlich durch die Sprache, das heißt die Realität des Gebildeten. Diese Realität aber ist in besonderer Weise die Welt oder Schöpfung. Die Welt als Bild fordert aber nicht nur zur Betrachtung und Unterscheidung, sondern auch zur Entscheidung auf.

„Gottes eigene, in die Freiheit entlassene Schöpfung" als Norm

Die Welt oder Wirklichkeit, verkürzt ausgedrückt die Sache, bildet tatsächlich für jeden Menschen, sei er nun gläubig oder ungläubig, Maß und Prüfstein der Aussagen und Handlungen. Von hierher schränkt auch der Hl. Vater seinen Begriff von der Eigengesetzlichkeit der Kunst erheblich ein, wenn er sagt: Die Autonomie der Kunst „ist vielmehr der Ausdruck dessen, daß die Welt Gottes eigene, in die Freiheit entlassene Schöpfung ist". Mit anderen Worten: Der autonome Künstler trifft auf die Welt Gottes, die mit der in die Freiheit entlassenen Schöpfung identisch ist.

Dieser Satz von der Schöpfung als Raum der freien Entscheidung des Menschen gehört zu den fundamentalen Einsichten der biblischen und damit auch der christlichen Theologie. Schöpfung ist sinngerecht zugleich als Ort der Verantwortung der Person, das heißt als Mitteilung des Gesetzes und des Bundes oder der Bindung zu verstehen. Schon bei Philo von Alexandrien (1. Jh. n. Chr.) wird von der „Verfassung des Weltalls" und der Schöpfung als Ursprung der Thora gesprochen.

Vielleicht kann man sagen: Die schicksalhafte Tragödie der modernen Kunstgeschichte besteht darin, daß sich das Kunstwerk aus seiner alten Bindung an den Kosmos oder die Schöpfung herausgelöst hat. Es hat damit seine allgemeingültige Verbindlichkeit verloren. Als „Formenapparat" wurde das Bildwerk verfügbar. Die Kunst, einst wesentlich religiös, wurde – wie Walter Benjamin sagte – zum Ausstellungsgegenstand und schließlich zur Ware. Während die antike Kunst Ausdruck des Kosmos war und die Gotik ihre Kathedralen als Himmlisches Jerusalem, als Inbegriff der Welt verstand, berufen sich Klassizismus und Neugo-

tik nur mehr auf die ästhetischen Artefakte von dieser Welt und verknüpfen sie mit persönlichen oder gesellschaftlichen Realitäten sekundärer Art. Der Naturalismus und Realismus des beginnenden 19. Jahrhunderts dokumentieren, daß der Künstler deshalb das Sichtbare oder das Wesen der Außenwelt zu definieren sucht. Die Romantik, der Expressionismus und der Surrealismus zeigen, daß der Maler seine eigene Innenwelt neu bestimmen will. Die Documenta 5 machte die „Befragung der Realität" zum Thema der Ausstellung.

Der Vergleich der Rede des Heiligen Vaters und ihres zentralen Begriffs von der Autonomie der Kunst mit dem Gebrauch dieses Begriffs in der neueren Kunstgeschichte belegt, daß der Papst im Gegensatz dazu den Künstler nicht ins Beliebige entlassen, sondern ihn und uns alle auf unsere Verantwortung und eine besondere Aufgabe verwiesen hat: Theologie und Kunst sind beide auf ihre Weise in einer großen Aporie, einem Mangel. Das heißt, sie wissen bei allen Leistungen ihrer Vertreter kaum noch das Wesen der Welt zu begreifen. In der Gotteswissenschaft und Kunst drängt sich in vergleichbarer Weise das erkenntnistheoretische Problem auf: Die Welt, das Symbol, in dem die Menschen allein kommunizieren können, ist fragwürdig geworden. Wissenschaft und Kunst sind deshalb mehr denn je aufeinander angewiesen, dieses fundamentale „Kommunikationsmodell", nämlich die Welt als Mitteilung und „Mediengrammatik" zu definieren.

Der Künstler als „Träger der Welt"

Im Jahr 1936 malte Max Beckmann sein „Selbstbildnis mit Glaskugel". Von diesem Selbstporträt schreibt Günter Busch: „Er hat eine Glaskugel zur Hand genommen und hält sie bedeutsam und feierlich vor der Brust wie die Heiligen von einst ihre Attribute des Leidens und der Erkenntnis. Ein Magier und ein Bajazzo ist er, der aus der Glaskugel die Zukunft liest, der aus unheimlich umschatteten Augen sich auch dem Furchtbaren gegenüber sieht."[34] Mehr noch scheint Beckmanns Bild die Situation des modernen Menschen zu charakterisieren, von der der Philosoph Arthur Schopenhauer, der dem Maler so nahestand, erklärte: „Dasjenige, was Alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt."[35] Das „Selbstbildnis mit der Glaskugel" repräsentiert also den autonomen Künstler, der die eigengesetzliche Welt deutet. Es erinnert aber auch an zwei geheimnisvolle Gestalten der Überlieferung, an den „Apollo Kosmokrator" und an „Christus Pantokrator", die beide die Weltkugel tragen.

Max Beckmann, Maler und Metaphysiker zugleich, war noch in der Lage, diese gewaltigen Vorstellungen von Tradition und Gegenwart in einem Bildwerk von Rang zusammenzuschauen. Vielen der zeitgenössischen Künstler scheint jedoch die große Architektur der Welt längst unter den Händen zerbrochen zu sein. Fetzen und Filze, Abfälle und Konfektionsdinge, die Flecken der Tachisten und

Action-Painting und die fahrlässige Fahrigkeit der „neuen Wilden" haben die Weltvorstellung weithin aufgelöst. Aus dem Autonomen wurde zu einem Teil das Beliebige und aus dem Beliebigen das Belanglose. Bei aller Anerkennung der Bemühungen zeitgenössischer Künstler ist es wenig wahrscheinlich, daß in den Bildwerken der Documenta 7 eine Vision der Welt als Schöpfung erscheinen wird oder daß diese Bilder sogar diaphan werden auf den Herrn der Schöpfung selbst. Dazu ist der Künstler zu sehr von der Gesellschaft, von Staat und Kirche alleingelassen und auf die „Reservate des interesselosen Wohlgefallens" eingeschränkt. Politisch und „weltanschaulich entmündigt" (W. Hofmann) mag er sich auf der Karlsaue und im Fridericianum von Kassel ungestört tummeln, verbindlich werden die Zeichen, die er setzt, nicht mehr sein. Auch diejenigen, die für des Künstlers Freiheit plädieren, denken gar nicht daran, sich seine Motive und Axiome zu eigen zu machen.

Vielleicht wird sich der Künstler in dieser Isolation wieder nach jenem Dialog zwischen Kirche und Kunst, Theologie und gestalterischem Schaffen sehnen, von dem der Papst spricht. Wenn der moderne Mensch, sei er Theologe oder Künstler, die Bürde noch stärker lasten fühlt, die mit seiner Würde als autonomer Weltträger verbunden ist, könnte es zu einem ähnlichen Dialog zwischen beiden kommen wie in den Nibelungen von Friedrich Hebel. In der brennenden Halle des Schlußbilds der Dichtung sagt dort der Hunnenkönig zu Dietrich von Bern: „Etzel: Herr Dietrich, nehmt mir meine Kronen ab./Und schleppt die Welt auf Eurem Rücken weiter./Dietrich: Im Namen dessen, der am Kreuz erblich!"

ANMERKUNGEN

[1] In: Verlautb. des Ap. Stuhls 25 A (Bonn 1980). Zur Papstrede: K. Korn: Braucht Kunst Religion?, in: FAZ, 21. 11. 1980; Podiumsdiskussion in: Hefte der Dt. Ges. f. christl. Kunst, Nr. 2, 2–8.

[2] Kirche, Wirklichkeit und Kunst, hrsg. v. H. Maier (Mainz 1980). Vgl. dazu H. Schade in dieser Zschr. 197 (1979) 419–423.

[3] H. Schnell, Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland (München 1973); Die Wies-Wallfahrtskirche zum gegeißelten Heiland. Ihr Baumeister Dominikus Zimmermann, Leben und Werk (München 1979). Diese Bücher zeigen nicht nur die Arbeitsgebiete von H. Schnell, Barock und moderne christliche Kunst, sondern dokumentieren auch die Entwicklung des Kirchenbaus vom Himmlischen Jerusalem zum Gesellschaftsbau.

[4] H. H. Hofstätter ist u. a. durch seine Arbeiten über den Jugendstil bekanntgeworden: Geschichte der europäischen Jugenstilmalerei (Köln 1963).

[5] G. Rombold ist Hrsg. des Werks: Kirchen für die Zukunft bauen (Wien 1969) und u. a. Verf. von: Kunst – Protest und Verheißung. Eine Anthropologie der Kunst (Linz 1976). Dort auch ein Kapitel „Das Ringen der Kunst um Autonomie" (70f.), das die Befreiung der Künste aus der „Vormundschaft der Religion" schildert: „Sie (die Kunst) ist autonom, verschreibt sich niemand anderem, auch nicht der Religion... ‚Kirchliche' Kunst wird mehr und mehr ein Sonderbereich für zweitrangige Begabungen." R. Volp hat bes. über Bild- und Symboltheorie gearbeitet: Das Kunstwerk als Symbol (Gütersloh 1966); Die Schrift der öffentlichen Bilder (Frankfurt 1978); Das Bild als Grundkategorie der Theologie, TRE, Bd. 6 (Berlin 1980) 557–568.

[6] In dieser Zschr. wurden seit 1950 ca. 100 Beiträge über Fragen der Kunst vom kirchlichen Standpunkt aus veröffentlicht.

[7] Die Eigengesetzlichkeit der Kultur wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil wohl deshalb betont, um die Übergriffe eines konfessionellen Integralismus abzuwehren. Dagegen heißt „autonome Kunst" nach allgemeinem Sprachgebrauch: Kunst auch unabhängig von Religion. Dies zur Rechtfertigung dieses Kommentars.

[8] Die Zitate bei A. Henze, Das christliche Thema in der modernen Malerei (Heidelberg 1965) 292f. Ähnlich P. Régamey, Kirche und Kunst im 20. Jahrhundert (Graz 1954) 409f.; dort auch zahlreiche Äußerungen gegen die moderne Kunst von Männern der Kirche. Kardinal Constantini: „Mit vollem Verständnis haben wir die allgemeinen Proteste gegen eine Art sakraler Kunst, die als eine ausgesprochene, mit großen finanziellen und propagandistischen Mitteln vortrefflich organisierte Offensive gegen die katholische Kirche bezeichnet werden kann, entgegengenommen. Die ikonographische Dokumentation ist schon sehr reich an solchen Produkten, die schlagende Beweise sind für die blasphemischen Absichten ihrer Autoren" (zit. in: H. Schade, Gestaltloses Christentum. Perspektiven zum Thema Kirche und Kunst, Aschaffenburg 1971, 136).

[9] Instructio de arte sacra, in: Herder-Korrespondenz 1951/52, 580–582; Kommentar: ebd. 1954/55, 124–126; W. Warnach, Rom und die moderne Kunst. Das Echo der Instruktion des Heiligen Offiziums, in: Wort und Wahrheit 7 (1952) 927–932.

[10] A. Lazzarini, Johannes XXIII. Das Leben des neuen Papstes (Freiburg 1958) 116.

[11] H. Küng, Kunst und Sinnfrage (Köln 1980).

[12] Ders., Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit (München 1978).

[13] H. Schwebel, Autonome Kunst im Raume der Kirche (Hamburg 1968); Das Christusbild in der bildenden Kunst der Gegenwart (Gießen 1980).

[14] Vgl. dazu H. Schade, Gestaltloses Christentum, a. a. O. 118–120, Anm. 8.

[15] S. Ringbom, The Sounding Cosmos. A study in the spiritualism of Kandinsky and the genesis of abstract painting (Abo 1970); dazu H. Schade, Wassily Kandinsky. Der „Universale Karfreitag" und das „Zeitalter des heiligen Geistes", in dieser Zschr. 195 (1977) 311–325, bes. 318, 323.

[16] Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene der Ästhetischen, hrsg. v. H. R. Jauß (München 1968). Pablo Picasso: „Akademischer Unterricht in ‚Schönheit' ist Schwindel. Wir sind beschwindelt worden, und zwar so gut beschwindelt worden, daß wir kaum noch einen Hauch der Wahrheit wiederfinden können" (zit. in: H. Schade, Von Pablo Picasso zu Joseph Beuys, in dieser Zschr. 198, 1980, 797).

[17] W. Worringer, Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie (München 1959) 182, 179.

[18] W. Haftmann, Malerei im 20. Jahrhundert (München 1955) 31.

[19] Katalog „documenta 6", Bd. 1 (Kassel 1977) 25.

[20] H. Richter, Dada-Kunst und Antikunst. Der Beitrag zur Kunst des 20. Jh. (Köln 1964) 94.

[21] Katalog „documenta 6", a. a. O. 31.

[22] Die Rede scheint also eher die soziale bzw. pastorale Funktion der Kunst als ihre liturgische oder kultische Bedeutung anzusprechen.

[23] W. Hofmann, Grundlagen der modernen Kunst. Eine Einführung in ihre symbolischen Formen (Stuttgart 1966) 27; ders., Kunst – was ist das? (Köln 1977).

[24] Ders., Für eine Kunst mit politischer Konsequenz, in: Merkur, April 1968, 296.

[25] Ders., Kunst und Politik. Über die gesellschaftliche Konsequenz des schöpferischen Handelns (Köln 1969) 26.

[26] H. Maier, Kunst und Zeit, in: Tendenzwende? hrsg. v. C. Graf Podewils (Stuttgart 1975) 59–74, bes. 73.

[27] Eo Plunien, Des Kaisers neue Avantgarde, in: Die Welt, 19. 6. 1982.

[28] Vgl. H. Schade, Kunst: Kultbild oder Denkanstoß?, in: Internat. kath. Zschr. 11 (1982) 293–300, bes. 295. Der Verf. hat dort Haftmann fälschlich den Ausdruck „Horde" unterstellt statt „Rudel". Er bittet, das zu entschuldigen.

[29] W. Haftmann, Der Mensch und seine Bilder (Köln 1980) 337.

[30] K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: Schr. z. Theol., Bd. 4 (Köln 1964) 275–311, bes. 291.

[31] H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik (Einsiedeln 1960).

[32] D. Frey, Kunstwissenschaftliche Grundfragen. Prolegomena zu einer Kunstphilosophie (Wien 1946) 117; dazu W. Hofmann, Grundlagen der modernen Kunst, a. a. O. 94, Anm. 23.

[33] W. Hofmann, Kunst und Politik, a. a. O. 19, Anm. 25.

[34] G. Busch, Max Beckmann (München 1960) 31; H. Schade, Max Beckmann: „Gestaltung ist Erlösung", in dieser Zschr. 183 (1969) 231–242; W. Fischer, Max Beckmann. Symbol und Weltbild (München 1972) 119 mit Abb. 18.

[35] A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Buch 1, § 2. Dazu H. Schade, Max Beckmann, a. a. O.

F. G. Friedmann

Hat Europa eine Zukunft?

Wenn wir heute von europäischer Integration sprechen, meinen wir die Frage, ob Europa über die rein wirtschaftlichen und verteidigungstechnischen Vereinbarungen hinaus fähig ist, mit Hilfe geistiger und kultureller Kräfte sich politisch zu integrieren und damit einen eigenen Beitrag zur Lösung wesentlicher Probleme unserer Zeit zu leisten.

Es gehört zu den Besonderheiten der europäischen Geschichte, daß sich Integrationsprozesse – Prozesse, die sich in der einen oder anderen Form in allen Kulturen wiederfinden – vor allem auf zwei eng miteinander verbundene Bereiche konzentrieren: den der Person und den des Politischen. Beide Phänomene haben ihren Ursprung in der griechischen Polis, deren eigene Entstehung mit dem Übergang von der Vorherrschaft des Mythos zu der des Logos zusammenhängt. Unter Mythos verstehen wir eine unreflektierte innerweltliche symbolhafte Darstellung des Sinns des Daseins. In frühhistorischen oder vorpolitischen Gemeinschaften wird dieser Sinn einerseits in den alltäglichen Verrichtungen – dem Säen und Ernten, der Bereitung und der Konsumierung von Speisen – „gelebt", andererseits in festlichen Riten zelebriert.

Vom Mythos zum Logos

Logos dagegen setzt einen bestimmten Bewußtseinsgrad und eine bestimmte Bewußtseinsqualität voraus. Die ursprüngliche, dem mythischen Denken entsprechende Geborgenheit des Menschen im kosmischen Bereich löst sich auf in einer Trennung von Subjekt und Objekt. Die Person ist nunmehr das mit dem Logos ausgerüstete Subjekt, das einerseits sich mit dem Verständnis eines transzendenten Objekts, des Kosmos der vorsokratischen Denker oder der Ideen Platos beschäftigt, andererseits mit den ethisch-politischen Grundlagen des Gemeinwesens, an dessen Entscheidung die Person als Bürger teilnimmt. Daß der Logos den Mythos nicht vollständig verdrängen kann, geht unter anderem daraus hervor, daß ein Philosoph wie Plato den Mythos immer dann zu Hilfe ruft, wenn ihn die Kraft des Logos verläßt, aber auch daraus, daß im Zentrum des Lebens der Polis die Aufführung von Tragödien steht, die den Inhalt von Mythen in einer dem Zeitalter des Logos entsprechenden Form präsentieren.

In der jüdisch-christlichen Tradition wird der Bezug des Menschen zu einem

transzendenten Objekt ergänzt durch den Glauben an ein transzendentes Subjekt. Hier handelt es sich um einen den Menschen herausfordernden oder sich ihm offenbarenden Gott, dem es in einer die menschliche Existenz von Grund auf verwandelnden Weise zu antworten gilt. Im jüdischen Verständnis ist es der im Ebenbild Gottes geschaffene, durch den Ungehorsam Adams aus dem Paradies vertriebene Mensch, der mit dem Engel Gottes um dessen Segen ringt und mit Gott um dessen Gerechtigkeit hadert. Nach christlichem Glauben ist es Gott selbst, der als Mensch den Tod wählt, um dadurch die durch die Sünde verursachte Trennung des Menschen von Gott zu überwinden.

Erst mit der Entstehung der Bewußtseinsform des Logos – und mit der Person als dessen Träger – wird es möglich, anstelle eines durch Mythen bestimmten Vollzugs gewohnheitsmäßiger, sich rhythmisch wiederholender Handlungen intentional Veränderungen und Erneuerungen vorzunehmen, wie etwa den Gründungsakt der Polis, die Stiftung der Möglichkeit politischer Betätigung. Hier begegnen wir einer Regelung der Beziehungen zwischen zwei Aufgabenbereichen menschlicher Existenz: der Aufgabe, gleichsam „vertikal" zwischen der der natürlichen oder geschaffenen Welt eigenen Vielfalt der Dinge und der diese transzendierenden Einheit zu vermitteln, und zwar mit Hilfe symbolischer Gebilde, in denen sich der Sinn menschlichen Daseins in religiöser, künstlerischer oder philosophischer Weise offenbart, und der Aufgabe „horizontaler" Vermittlung durch Arbeitsteilung zur zweckmäßigen Lösung alltäglicher Probleme.

Wir können diese Aussage dadurch ergänzen, daß wir die Suche nach Sinn mit dem Logos oder der interpretierenden Vernunft verbinden und das zweckmäßige Denken und Tun dem Verstand oder Intellekt zusprechen. Das Objekt der interpretierenden Vernunft wäre dann, jedenfalls in der klassischen Antike, ein Eines und Ganzes und als solches als absolut gegebene Grenze zu verstehen; gleichzeitig wäre der Eros die der Vernunft innewohnende Vektorkraft, die das interpretierende Denken notwendigerweise auf das der Vernunft angemessene transzendente Ziel lenkt. Der Verstand dagegen hätte eine Vielfalt von Objekten, mit denen er sich, meist fremdbestimmt, nämlich den jeweiligen herrschenden Interessen gehorchend, beschäftigen würde, wobei jedes der Objekte, Probleme oder Aufgaben nur eine provisorische Grenze, also ein früher oder später überwindbares Hindernis darstellte. Natürlich könnte man einen weiteren Schritt wagen und die interpretierende Vernunft mit der Person im engeren Sinn des Wortes und den Verstand mit dem Individuum, mit jenem Aspekt des Menschen verbinden, der in seiner Vereinzelung weder der eigenen Integration noch der integrativen Kommunikation mit anderen fähig ist.

Wenden wir uns den sozialen Auswirkungen einer solchen Trennung von Person und Individuum zu, so gibt es in den vorpolitischen, von Mythen regierten Gemeinschaften noch kaum eine Trennung von Sinn und Zweck, denn alles Zweckmäßige ist unmittelbar von Mythisch-Sinnvollem bestimmt. Auch die

Person ist lediglich als Prototyp im Stammeshaupt oder Schamanen vorhanden, der die symbolische Substanz der Gemeinschaft repräsentiert, die jedoch gleichzeitig den Alltag ihrer Mitglieder durchdringt. Erst in der Polis findet eine gewisse Trennung zwischen freien Bürgern und jenen anderen Einwohnern statt, deren zweckmäßige Erledigung alltäglicher Aufgaben erst die freie, vernunftgerechte Betätigung der Bürger erlaubt. Nun gehört es zum Wesen der Vernunft, daß sie nicht nur interpretierend, also im engeren Sinn des Wortes kulturell, sondern auch integrierend, also politisch, wirkt. Das unterscheidet sie vom Verstand, der Zusammenhänge erkennen, aber nicht verstehen kann; der ferner fähig ist, erkannte Zusammenhänge praktisch zu nutzen, aber eben nicht sinnvoll integrierend zu wirken vermag. Deshalb können Kulturen nur in Zeiten des Primats der Vernunft, der Vorherrschaft jener „vertikalen" Vermittlung, florieren.

Stufen und Krisen der Entwicklung Europas

Politisch betrachtet war es erst das antike Rom, durch das Europa seine erste Verwirklichung fand. Als Stadt war Rom eine Gründung ähnlich der griechischen Polis; aber im Gegensatz zur Polis, die nur eine Gemeinschaft der innerhalb ihrer Mauern lebenden Bürger darstellte, entwickelte sich Rom zu einem die damalige Welt umspannenden Reich. Das römische Recht war demnach nicht nur Ausdruck der Integration von Personen in ein Gemeinwesen, sondern auch der Integration einer Vielfalt unterworfener Stämme und Völker durch eine siegreiche Metropole, wobei die positive Komponente des Rechts in naturrechtlichen Vorstellungen ihre Ergänzung fand. Neben die persönliche sowie kleinräumige Integration war die großräumige Integration getreten, eine Tatsache, die die europäische Geschichte bis zum heutigen Tag beschäftigen sollte.

Nach dem Untergang Roms dauerte es einige Jahrhunderte, bis neue Formen kleinräumiger Integration sich mit neuen Formen großräumiger Integration verbanden. In der Zwischenzeit übernahmen Ordensklöster einen Teil der Funktionen, die im griechischen Altertum die Stadtstaaten versehen hatten. Gleichzeitig versuchte die Kirche, die integrierende Funktion des römischen Reichs zu übernehmen. Mit Beginn des neunten Jahrhunderts trat dann ein wiederentstandenes Kaisertum als weltliches Integrationsprinzip konkurrierend an die Seite des kirchlichen, während mit der Entwicklung des Feudalsystems eine umfassende Kette von Bindungen entstand, die gleichzeitig vertraglichen und hierarchischen Charakter hatte. Außerhalb dieses Systems entwickelten sich bald wieder Städte, die Schiffe und Ausrüstungen für die Kreuzfahrer lieferten, im Münsterbau wetteiferten und durch Handwerk sowie weltweiten Handel die Macht eines Bürgertums begründeten, das in der Renaissance und der Reformation den ersten Höhepunkt seiner Entwicklung erreichte.

In der Renaissance war es der Genius der künstlerischen Persönlichkeit, die Integrationskraft des einzelnen, der in Bild oder Plastik, Palästen oder Verteidigungswerken seinen Ausdruck fand, in der Reformation das persönliche Gewissen, das der Entscheidung des einzelnen seinen einzigartigen Charakter gab. Während das religiöse Gewissen sich in wachsendem Maß über die Tradition hinwegsetzte und so der Verwandlung der Person zum Individuum Vorschub leistete, mangelte es in den Künsten nicht an Elementen vergangener Epochen, die weiterbestanden oder in neuer Frische wieder zur Geltung kamen.

Kritisch war die Situation im Bereich der Naturwissenschaften, in dem ein Galileo Galilei durch die Erfindung und Nutzung des Teleskops, also durch den im wörtlichsten Sinn instrumentellen Verstand, zur Kenntnis natürlicher Zusammenhänge gelangte, die dem bis zu diesem Zeitpunkt akzeptierten, dogmatisch abgesicherten Weltbild widersprachen, das seinerseits eine Antwort auf die Frage des Menschen nach dem Sinn seines Daseins darstellte. Aber auch die philosophische Vernunft, die, sieht man etwa vom Nominalismus ab, ihr Objekt als gegeben und transzendent angesehen hatte, wandelte sich im Verlauf der Aufklärung in die „kritische" Vernunft eines Kant, der das Gegebene, das Apriori, in das Subjekt verlegte und zur transzendentalen Vorbedingung menschlicher Erfahrung machte oder es lediglich als Postulate der praktischen Vernunft weiterbestehen ließ.

Der Entwicklung des Primats des Verstands in den Naturwissenschaften und der kritischen Vernunft in der Philosophie entspricht der Niedergang der großräumig integrierenden Kräfte von Kirche und Reich, die die Kultur des Mittelalters bestimmt hatten. Nun überwiegen kleinräumige sowie großräumige Versuche absolutistischer Fürsten, wobei weder der Anspruch des Gottesgnadentums noch der des aufklärerischen Geistes die eigentliche Machtausübung voll legitimieren kann. Auch der aufklärerische Anspruch der von der großen Mehrheit der Bürger getragenen Französischen Revolution endet in der willkürlichen Ausübung von Macht bzw. Gewalt, im Terror. Was bleibt, sind die im 19. Jahrhundert vorherrschenden Versuche, in Nationalstaaten eine zwischen kleinräumiger und großräumiger Integration liegende Einheit zu finden, wobei Nation der Vorstellung einer homogenen, durch Sprache und Geschichte geeinten Gemeinschaft auf eigenem Territorium entsprechen soll.

Aber auch die Krise des Nationalstaats ließ nicht lange auf sich warten. Das rapide wirtschaftliche Wachstum der Industrienationen führte zu vielfältiger kolonialer Expansion, in deren Verlauf Europäer Menschen dunkler Hautfarbe begegneten, deren Kulturen sie nicht verstanden und deshalb für minderwertig hielten. Gleichzeitig entwickelte sich in den Nationalstaaten, die ethnisch und kulturell nicht homogen waren, eine Machtstruktur, wonach eine Nationalitätengruppe herrschte, während andere Nationalitätengruppen diskriminiert wurden. In Ermangelung eines integrierenden Prinzips wurde der Konflikt propagiert, der durch Marxismus und Darwinismus „wissenschaftlich" begründet war.

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs brachte dann eine Begeisterung mit sich, die selbst für eine Anzahl „geistiger" Persönlichkeiten das Erlebnis der Feuertaufe zum Element umfassender Integration erhob. Derselbe Krieg signalisierte das Ende des Nationalstaats und die zunehmende Herrschaft der auf „Rasse" oder „Klasse" aufgebauten Ideologien. Hier handelte es sich nicht um Formen integrierender Vermittlung zwischen einer Vielfalt von Teilen und einem transzendenten Ganzen, sondern um die illegitime, allein durch Machtinteressen diktierte Erhebung des eigenen partikulären Interesses zum allumfassenden Ganzen, was notwendigerweise die Unterdrückung bzw. Ausrottung der anderen im Gemeinwesen vorhandenen Elemente und Interessen zur Folge hatte. Der Primat des Verstands, der nicht nur die Gesetze der Evolution, sondern auch die der Geschichte als notwendig erkannt hatte, war im Augenblick des Triumphs dialektisch in sein Gegenteil, nämlich in den absoluten Sieg der Irrationalität verwandelt und durch traditionell antiaufklärerische Strömungen verstärkt worden. Die „Gleichschaltung" aller Menschen und Institutionen im Namen des „völkischen" oder Rassenprinzips bedeutete nicht Integration, sondern Desintegration: die Isoliertheit des einzelnen in der homogenisierten Masse.

Es ist eine wichtige Tatsache, daß Nazideutschland und die von ihm unterjochten europäischen Völker nicht aus eigenen Kräften fähig waren, sich von der Tyrannei zu befreien, sondern daß die Befreiung durch außereuropäische Großmächte geschah, was damals zur Teilung Deutschlands führte und noch heute die Gefahr in sich birgt, daß diese Mächte ihre ideologischen und sonstigen Konflikte nicht nur in der sogenannten Dritten Welt, sondern auch im europäischen Raum auszutragen versuchen.

Verlust der integrierenden Kräfte

Die Dritte Welt besteht großenteils aus Ländern, die sich von der Kolonialherrschaft der Europäer befreien konnten. Gleichzeitig steht fest, daß die Vereinigten Staaten von Amerika, die Sowjetunion und die Länder der Dritten Welt wesentliche Aspekte Europas übernommen haben. Im Fall der Sowjetunion und der Dritten Welt geschah dies zu einer Zeit, da der Primat des auf Zweckrationalität fixierten Verstands schon klar etabliert war.

Die *amerikanische Revolution*, ähnlich wie die sowjetische, greift zwar auf das Gedankengut eines John Locke zurück, ist jedoch wesentlich bestimmt durch vormoderne europäische Elemente, wie die spätmittelalterliche reformatorische Bewegung eines John Wyclif oder die von Thomas Jefferson gepriesenen republikanischen Tugenden der antiken Römer. Dazu kommt, daß in Amerika wenigstens im 17. und 18. Jahrhundert Fortschritt weniger eine Denkart oder gar eine Ideologie bedeutete als eine Praxis, die in der Bewährung des einzelnen an der

„frontier", also an der zurückzudrängenden Grenze zwischen kultiviertem und noch unbesiedeltem Land, eine integrierende Wirkung für die einzelne Person wie für die Gemeinschaft als Ganzes bedeutet. Wie viele von diesen früheren Elementen nach der vollzogenen Eroberung des Kontinents, der Masseneinwanderung aus Ost- und Südeuropa, der Industrialisierung des Landes übriggeblieben sind, ist eine andere Frage. Auch hier ist das unternehmungsfreudige Individuum oder die individuelle „corporation" an die Stelle der Person getreten, hat die Idee des „manifest destiny" der ursprünglichen puritanischen Idee der Verpflichtung aus Erwähltheit eine zeitgemäße, wirtschaftspolitische Note gegeben.

In der *Sowjetunion* ist es die Gesellschaftsordnung bzw. die sie im Namen des Proletariats lenkende Partei selbst, die in weltweiter Expansion ihre Erfüllung sucht. Dabei hatten beide Revolutionen, die amerikanische wie die sowjetische, wenigstens was das eigene Land betraf, die Neutralisierung bzw. die Reduzierung der staatlichen Macht auf ihre Fahnen geschrieben. In Amerika ist diese Idee der Gewaltenteilung und der Maßnahme der „checks and balances" festgeschrieben, in der Sowjetunion ist die ursprünglich als vorübergehendes Phänomen vorgesehene Diktatur des Proletariats zur Dauerinstitution der Diktatur der Parteibürokratie geworden. In der Außenpolitik verfügen heute beide Großmächte über ein militärisches Machtpotential, das jedes Lebewesen auf unserer Erde zerstören kann. Dabei bedienen sich beide Mächte der einem tiefen Bewußtsein von Unsicherheit entspringenden Ideologie „nationaler Sicherheit" sowie eines stereotypen Feindbilds, das wohl von den Schwierigkeiten in der Beschäftigung mit den eigenen Problemen, einschließlich der Fortentwicklung der eigenen Identität, also des eigenen humanistischen Integrationsmodells, ablenken soll.

Was die Länder der *Dritten Welt* betrifft, so besitzen viele von ihnen Staatsgrenzen, die von den ehemaligen Kolonialherren ohne Rücksicht auf bestehende Stammeskulturen gezogen worden waren, sowie ein Staatsverständnis, das in mancher Hinsicht dem der europäischen Staaten im späten 19. Jahrhundert entspricht. Dazu kommt, daß eine Anzahl ihrer führenden Köpfe und Staatsmänner an europäischen oder amerikansichen Universitäten studiert und den Primat des Verstands sowie die Fortschrittsideologie von dort übernommen haben. Dies bedeutet unter anderem, daß sie bewußt oder unbewußt dazu beitragen, das Integrationsprinzip der angestammten Kulturen zu untergraben. Als Ersatz gibt es lediglich Militärdiktaturen und Einparteienregime auf der Basis eines Nationalismus, der weniger mit nationaler Kultur als mit der Verteidigung bestehender Machtverhältnisse und des eigenen Territoriums zu tun hat. Wo sich neue Integrations- und Ausdrucksformen entwickeln, handelt es sich meist um „folkcultures", deren latente Kräfte mythischer oder religiöser Natur durch soziale Lehren etwa der katholischen Kirche, aber auch durch Bewegungen wie die „Wiedergeburt des Islams" zu sozialem oder politischem Engagement gegen die Willkür weltlicher Mächte aktiviert werden. Zentralamerika oder der Iran bieten

sich hier als Beispiele an, die allerdings in anderer Hinsicht schwer vergleichbar sind.

Europa selbst sah sich am Ende des Zweiten Weltkriegs der Notwendigkeit gegenüber, die Zerstörungen des Kriegs zu beseitigen und seine Wirtschaft wiederaufzubauen. In der Bundesrepublik wurde diese Aufgabe ergänzt durch das Bestreben, nach den Untaten des Dritten Reichs eine parlamentarische Demokratie aufzubauen, die sich sowohl an den negativen Erfahrungen der Weimarer Republik als auch an den positiven Erfahrungen der amerikanischen Demokratie orientieren sollte. Die wirtschaftlichen Erfolge führten bald dazu, den besonderen Anlaß der ungeheueren Anstrengungen zu vergessen, um sich ganz in der Tradition eines grenzenlosen Fortschritts- und Wachstumsglaubens wiederzufinden. Dabei sprach man angesichts des Erfolgs in der Überwindung theoretischer wie praktischer Grenzen oder Probleme von einer Eigendynamik, wobei nicht mehr ein gegebenes Ziel oder Objekt, sondern die Bewegung selbst als Absolutum angesehen wurde. Gleichzeitig scheint man zu vergessen, daß es kein Zufall war, daß die sogenannten Sachzwänge, also die Eigengesetzlichkeit oder „objektive" Notwendigkeit der Vorgänge, „subjektiv" nicht nur in den vergangenen „abnormalen" Zeiten mit Willkür und Unmenschlichkeit verbunden waren, sondern daß auch in den nunmehr normalen Zeiten Gewalttätigkeiten und vor allem Terror, sei es von oben oder von unten, von links oder rechts, das „normale" Pendant des Primats der Zweckrationalität waren, da diese keine sinngebend integrierende Tätigkeit erlaubte. Mit dem Verlust seiner integrierenden Kräfte hatte Europa trotz seiner Eroberung der Welt durch seine im Primat des Verstands begründeten Errungenschaften seine Eigenschaft als geistiges Zentrum der Welt verloren und war Teil einer mehr oder minder homogenen Industriewelt geworden.

Folgen des Primats der reinen Zweckmäßigkeit

Unsere ursprüngliche Frage nach den Möglichkeiten einer geistigen und kulturellen Integration Europas als Vorbedingung eines eigenen europäischen Beitrags zur Lösung weltweiter Probleme läßt sich nun dahin präzisieren, ob und wie es möglich ist, den absoluten Primat der Zweckmäßigkeit, der heute vor allem in Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Technologie zum Ausdruck kommt, zu brechen und eine zeitgemäße Symbiose von Vernunft und Verstand, von Verstehen und Erkennen von Sinnvollem und Zweckmäßigem zu finden. In anderen Worten: Welche Möglichkeiten bestehen, die als notwendiger Einbahnprozeß erscheinende Verwandlung von interpretierender Vernunft in erkennenden und manipulierenden Verstand aufzuhalten und der interpretierenden Vernunft zu der ihr zustehenden Autonomie zu verhelfen? Wir glaubten feststellen zu können, daß die interpretierende Vernunft sich auf ein transzendentes Objekt bezieht, auf ein

absolut Gegebenes, das sie selbst nicht schaffen kann. Im klassischen Griechenland war dies Gegebene die kosmische Ordnung oder, später, die platonischen Ideen.

Heute scheinen wir eine neue Form von Gegebenheit zu erleben, nämlich als Folge einer Hybris, die weniger einer Verletzung der von den Göttern sanktionierten kosmischen Ordnung entspricht als Ausdruck eines Fortschrittsglaubens ist, der natürliche Grenzen nur als provisorisch, d. h. als überwindbar ansieht. Die Errungenschaften der Naturwissenschaften haben nicht nur in Teilbereichen zu einer Verhärtung natürlicher Grenzen geführt – etwa zu Rohstoffmangel angesichts einer durch größere Hygiene verursachten Bevölkerungsexplosion –, sondern zu einer dialektischen, also grundlegenden Umkehr jener linearen, fortschrittlichen Entwicklung durch die Erschließung der nuklearen Energie, die uns nunmehr in ihrer ganzen Ambivalenz als eine neue Gegebenheit bedroht. Hier handelt es sich nicht um eine primäre Transzendenz wie im Fall der vom menschlichen Denken und Schaffen unabhängigen kosmischen Ordnung, sondern um eine sekundäre: ein Produkt menschlichen Schaffens hat sich nicht nur verselbständigt, sondern ist in seiner Verselbständigung zu einer das menschliche Fortbestehen bedrohenden Gegebenheit geworden.

Ein weiterer Unterschied zwischen der in der griechischen Tragödie dargestellten und der unserer Zeit eigenen Hybris ist die Tatsache, daß es in der Tragödie einen aus der Menge herausragenden, im Sinn mythischer Repräsentanz einzigartigen Helden gibt, dessen Verstoß gegen die absolute Gegebenheit der Gesetze zu einem Schicksal führt, das die gebrochene Ordnung wiederherstellt. Den Bürgern der Polis war als Zuschauern gerade jenes Maß an Abstand und Teilnahme gegeben, das ihnen erlaubte, geistig und emotional den Ablauf der Tragödie und die mit ihr verbundene Moral mitzuerleben und so im eigenen Wesen eine Katharsis, eine Läuterung zu vollziehen. In unserer Zeit gibt es keinen Helden, da es keine mythische Repräsentanz gibt, und keine Zuschauer, da wir alle, in mehr oder minder anonymer Weise, Mittäter an der Erfüllung jenes „Fortschritts" sind, der zu den Gegebenheiten des Totalitarismus und der atomaren Bedrohung führte. Dazu kommt, daß die Gesetze der Natur, die wir entdeckten und befolgen, nicht eine Ordnung darstellen, die der kosmischen entspricht, die in Mythos oder Logos ihren Sinn offenbart, den wir, nachdem wir uns gegen ihn vergangen haben, durch die Annahme unseres Schicksal wiederherstellen können.

Versuche, sich mit diesen Problemen auseinanderzusetzen, scheinen auf dem Gebiet der „Bewältigung der Vergangenheit" schon klarere Formen angenommen zu haben als auf dem der vom Primat des Verstands bestimmten Fortschrittsideologie. Freilich geht es hier nicht um die Wiederherstellung einer kosmischen Ordnung im klassischen Sinn, sondern um die von Gott gestiftete Beziehung von Gott und Mensch und Mensch zu Mensch, genauer, um Sühne, die einerseits in der Zuwendung des Menschen zu Gott in Gebet und Buße zum Ausdruck kommt, andererseits in der Zuwendung zum Menschen im doppelten Sinn des Wortes

Verantwortung: als Verantwortung für geschehenes Unrecht und als Solidarität mit denjenigen, die heute in Elend leben oder unter verschiedenen Formen von Unterdrückung leiden.

Umkehr zum Primat der interpretierenden Vernunft

Die von uns geforderte Metanoia, die Umkehr vom Primat des Verstands zu dem der interpretierenden Vernunft, vom Glauben an die provisorische Natur aller Grenzen und Hindernisse zur Anerkennung absoluter Gegebenheiten, ist heute nur in ersten Ansätzen erkennbar. So werden auf dem Gebiet der Entwicklungspolitik in wachsendem Maß Zweifel deutlich, ob es verantwortlich ist, weiterhin eurozentrisch zu denken und Modelle, die auf dem Primat des Verstands und der reinen Zweckmäßigkeit aufgebaut sind, ohne wesentliche Modifikationen in Länder traditioneller kultureller Prägung einzuführen. Daraus ergeben sich Versuche, den Armen der Dritten Welt in einer Weise beizustehen, die die Art und Weise respektiert, wie diese im Rahmen ihrer eigenen Kultur die Gegebenheiten ihres Lebens sinnvoll interpretieren.

Was die Möglichkeiten der Person in unserem eigenen politischen Umkreis betrifft, so zeigt gerade ein Vergleich mit der griechischen Polis oder der römischen Urbs die Schwierigkeiten unserer Situation. Polis oder Urbs war ein Ort, der nicht nur physisch umgrenzt, sondern auch politisch und geistig in einer die Willkür des Augenblicks transzendierenden Gesetzlichkeit verankert war. Dies bildete die Grundlage und den Ausgangspunkt für die Entwicklung der Person des Bürgers. Heute ist die Person nur selten Ausdruck einer „geschlossenen", in ihrer geistigen Struktur eindeutigen Kultur. Wir sind Glieder „offener", sich rasch entwickelnder Gesellschaften, die ihre Kräfte eher dem technischen Fortschritt als der Beschäftigung mit den Grenzen und dem Sinn menschlichen Daseins widmen. Dazu kommt, daß der einzelne, aus Schicksal oder eigener Entscheidung, sich nicht selten in mehreren Kulturen bewegt und so in seiner eigenen Person dazu beiträgt, diese miteinander zu verbinden. Ähnliches geschieht in anderen Personen, so daß ein Netz von Affinitäten entsteht, eine weltweite Polis, der jedoch die örtliche Gebundenheit und dadurch das Gesetz des politischen Handelns fehlt.

Was das Problem der kleinräumigen Integration betrifft – im Gegensatz zur großräumigen, die heute entweder aus rein zweckorientierten, bürokratischen Institutionen oder eben jenem Netz persönlicher Affinitäten besteht –, so gibt es in Europa eine Vielfalt regionaler Versuche, deren Betätigungsfeld im allgemeinen kleiner ist als ein Nationalstaat, jedoch gelegentlich Teile verschiedener Nationalstaaten einbezieht. Im Gegensatz zu nationalistischen Autonomiebewegungen, etwa der Basken in Spanien und Frankreich oder der Katholiken in Nordirland, Bestrebungen, die sich aus den ungelösten Problemen des traditionellen National-

staats ergeben, gibt es regionalistische Versuche, den Staat bestimmter Aufgaben zu entbinden und diese auf der Grundlage lokaler Gemeinsamkeiten wie Landschaft, Geschichte, Mundart zu übernehmen. Ob diese Bestrebungen einmal die Grundlage einer europäischen Integration werden können, ist heute noch nicht abzusehen.

Was auffällt, sind die Gärungsprozesse, die sowohl im östlichen als auch im westlichen Europa stattfinden und eine deutliche Unzufriedenheit mit bestehenden Institutionen zeigen, die, jede in ihrer Weise, Ausdruck des Primats der reinen Zweckmäßigkeit sind. Im östlichen Europa – in Ostberlin und Ungarn, in Prag und Polen – haben sich in den letzten dreißig Jahren aus einer Mischung von Versorgungsschwierigkeiten und einem tiefen Sinn für die Würde der Person Rebellionen gegen die Tyrannei ideologisch und bürokratisch begründeter Regime ereignet, denen kritische Dichter und Wissenschaftler eine besondere Note verliehen. Im westlichen Europa haben vor allem junge Menschen gegen die Begleiterscheinungen einer wachsenden Wirtschaftskrise demonstriert sowie auf die Gefahren aufmerksam gemacht, die durch die Entwicklung der Atomenergie, die Belastung oder Zerstörung der Umwelt, die wachsenden Rüstungsausgaben entstehen. Im Osten wurden die Proteste mit der vollen Gewalt der betroffenen Regime niedergeschlagen, im Westen wurden sie von den etablierten Parteien lediglich wahltaktisch zur Kenntnis genommen. Die Substanz der Probleme, die in den Protesten zum Ausdruck kamen, ist bisher – mit wenigen Ausnahmen – nicht behandelt worden.

Man mag sich fragen, ob Politiker die Zeit und die Fähigkeit haben, sich mit den hier aufgezeigten Problemen zu beschäftigen; ob es nicht in erster Linie die Kirchen und Universitäten sind, die sich auf diese Fragen konzentrieren müssen. Dabei wäre es eine Voraussetzung, daß Politiker sich wenigstens der Probleme bewußt werden und sich bereit erklären, Hilfe aus den im weitesten Sinn des Wortes kulturellen Bereichen anzunehmen. Eine solche Bereitschaft wäre ein erster Schritt auf dem Weg des Abbaus des absoluten Primats des rein zweckorientierten Verstandes. Allerdings wäre es ebenso nötig, daß Universitäten und Forschungsinstitute ihrerseits jenen Primat abbauten, der Ursache ihrer heutigen Spezialisierung und Bürokratisierung ist, um sich der interpretierenden und integrierenden Vernunft hinzugeben, die von jeher die Grundlage des europäischen Humanismus war. Dazu kommt, daß Europa von seiner Geschichte her eine besondere Sensibilität gegenüber der Bedrohung des Menschlichen entwickelt hat, die einerseits Grundlage aller schöpferischen Interpretationen ist, andererseits uns eine besondere Verpflichtung auferlegt, zwischen den Mächtigen der Welt zu vermitteln.

Ralph P. Crimmann

Ist die Rede von der „christlichen Literatur" zulässig?

Eine Interpretation von Christa Wolfs „Der geteilte Himmel"

Wie *Gisbert Kranz* in seinem Beitrag „Christliche Literatur als Provokation" vermeinte aufzeigen zu können, sei die Rede von der „christlichen Literatur" heute nicht mehr „gewagt"[1]. Als Hintergrund dieser Feststellung dürfen Kranz' eigene Literaturinterpretationen gelten, mittels deren er seit Jahren Literatur als „christliche" zu qualifizieren sucht[2] und gleichsam alles Literarische, was in die Quere kommt, einebnet[3]. Indes bleibt das Problem, ob Literatur bzw. Dichtung als christlich qualifiziert werden kann, nach wie vor bestehen. Man braucht ja nur die Dichter selbst zu befragen, um hier eher ablehnende Urteile zu bekommen. So haben *Heinrich Böll* und *Kurt Marti* immer wieder vor der inquisitorischen Suche nach der Christlichkeit der Autoren oder dem christlichen Charakter ihrer Werke gewarnt. Böll schreibt schon 1959: „Die Instanz, die berufen wäre, einem Künstler seine Christlichkeit als solche zu bescheinigen, ist nicht einmal denkbar."[4]

Nun hat sich Böll immer stärker von seiner Kirche distanziert, und man könnte ihm – meines Erachtens zu Unrecht – einen Hang zum Atheismus attestieren. Anders verhält es sich mit Kurt Marti. Er ist zugleich reformierter Pfarrer und bekannter Literat. Doch auch dieser wehrt sich dagegen, wenn man ihn als „christlichen Dichter" reklamieren will: „Will sich die Kirche mein ‚christliches' Dichtertum an den Hut stecken? Aber zeit meines Lebens hat mich die Institution Kirche nie zum Schreiben ermutigt." Der „christliche" Charakter der Literatur steckt für Marti nicht in den religiösen Inhalten des Werks oder in der glaubensmäßigen Schreibmotivation beim Dichter. (Diese obsoleten Gesichtspunkte macht Kranz geltend.) Das christliche Moment ist vielmehr in der Tatsache zu sehen, daß im literarischen Prozeß sprachlich Welt konstitutiert wird. Entscheidend bleibt hier die Verantwortung im sprachlichen Bereich. Diese verbindet gerade „säkulare" und „christliche" Autoren: „Ich fühle mich unter ‚säkularen' Autoren sehr wohl, sie nehmen mich, wie ich bin (und obgleich ich Pfarrer bin), sie sind zuweilen für das Evangelium (Jesu Christi, nicht der Institution Kirche) auf unkonventionelle Weise aufgeschlossener als manche Repräsentanten der Kirche."[5]

Mit dieser Hinwendung zu säkularen Autoren und mit der damit verbundenen Bereitschaft, das eigene Werk allein an künstlerischen Maßstäben messen zu lassen, macht er es uns unmöglich, ihn vor einen Kirchenkarren spannen zu können. Als Christ in der Kunst, nicht: als Christ in der christlichen Kunst! Wer aber nun

tatsächlich als Christ schreibt, dies zu beurteilen bleibt uns – wie Böll aufzeigt – verwehrt. Kranz' neues Werk „Lexikon der christlichen Weltliteratur" muß daher schon vom Ansatz her als verfehlt betrachtet werden. Die Unklarheit, was nun als „christlich" zu fassen ist, durchzieht oszillierend das Lexikon[6]. In dieser Unklarheit liegt jedoch die Unmöglichkeit des Kranzschen Auswahlprinzips eingeschlossen. „Christlich" ist Literatur nicht dann, wenn in ihr religiöse Inhalte thematisiert werden oder sich der Dichter zum christlichen Glauben bekennt. Wenn man überhaupt von „christlicher Literatur" sprechen muß, dann sollte man die Werke einschließen, die in Verantwortung für unsere Welt und Wirklichkeit geschrieben sind und behutsam mit der Sprache umgehen. In diesem Sinn handelt es sich sogar bei dem Roman „Der geteilte Himmel" von Christa Wolf um „christliche Literatur"[7].

Die Frage nach Lebenssinn in Christa Wolfs Roman „Der ungeteilte Himmel"

Als die Autorin diesen Roman 1963 publizierte, zählte sie zu den führenden Kommunisten der DDR. Christliche Motive beim Schreiben lagen ihr fern. Gleichwohl ist die Sinnfrage in ihrem Werk eindringlich gestellt. Verschiedene Antworten darauf werden gegeben. Wir gehen deshalb bei der Interpretation so vor, daß wir zunächst das Fragen nach Lebenssinn im Roman aufzeigen und anschließend auf drei Ebenen die Antworten zusammenfassen, welche der Roman auf jenes Fragen gibt.

Schon der Prolog des Romans schlägt das Thema „Suche nach Lebenssinn" an. Vermittelt über den Naturtopos wird die Problematik des Alltäglichen, des Regelmäßigen und Gewohnten angedeutet. Wir lesen S. 7, daß die Menschen den verschleierten Himmel plötzlich „schwer zu ertragen" fanden, daß eine eigenartige Unrast sie ergriff, daß sie ihre Arbeit „unterbrochen" hatten und „unhörbare Stimmen" wahrnahmen, die sehr nahe, tödliche Gefahren ankündigten. Hier wird eine apokalyptische Atmosphäre gezeichnet, die ja das Ende der Routine bedeutet und unweigerlich die Sinnfrage provoziert. Nur vorläufig kann das unruhige Fragen nach dem Sinn des Tuns und Lebens befriedigt werden, indem nämlich darauf verwiesen wird, daß uns die Erde noch trägt, daß wir „aus dem vollen" leben dürfen, als gäbe es übergenug von diesem „seltsamen Stoff Leben". Wichtig erscheint hier der Irrealis „gäbe", welcher die vordergründige Beruhigung wieder relativiert.

Die Grundbefindlichkeit der Unruhe wird in Ritas Leben und im Fortgang der Handlung immer wieder thematisiert, so auf S. 14f., wo Rita als 17jährige im Versicherungsbüro sitzt und Listen schreibt. Auch die Freundschaft Ritas mit Marion dient literarisch dazu, die suchende Rita gegen die selbstsichere Marion abzuheben. Während Marion als die Heitere, Unkomplizierte und etwas Unbe-

darfte gezeichnet wird, bleibt Rita die Hilfsbedürftige, die ihr Leben beständig in Frage stellt (vgl. 91). Die Sinnfrage wird jedoch auch im Zusammenhang mit ihrem Freund Manfred aufgeworfen, z. B. als sich die Gesellschaft der Chemiker bei seinem Professor trifft. Zu fortgerückter Stunde überlegen sich die Teilnehmer der Abendgesellschaft, wie sie den herumgereichten Cocktail benennen könnten; da schlägt ein Gast hustend vor: „Verbrannte Erde". Die Reaktion darauf: Plötzliche Stille, Schweigen. Der Kommentar der Erzählerin: „Die Wunde liegt offen. Kein schöner Anblick" (115). Eine ungezwungene, fröhliche Unterhaltung ist nach dieser Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg nicht mehr möglich. Die Grundbefindlichkeit der Unruhe, des radikalen Zweifels an Sinn setzt sich durch.

Die Sinnfrage wird schließlich durch den Charakter Manfreds selbst beständig wachgehalten. Manfred läßt sich zwar zu der Testfahrt mit dem neuen Waggon einladen, er kann sich jedoch für diese technische Neuentwicklung nicht – wie Rita – begeistern. Auch das Glück, welches Rita beim Raumflug Gagarins empfindet, bleibt Manfred fremd: „Manfred sah Rita lachen und wußte, daß sie jetzt ein Glück empfand, von dem er ausgeschlossen war. Sie sah, daß er das Gesicht verzog, und fragte sich erschrocken: Womit habe ich ihn verletzt?" (145) Manfred steht der – wie er es ausdrückt – „Propagandaschlacht" um den erfolgreichen Raumflug abweisend gegenüber. Er festigt in sich den Gedanken: „Der Bodensatz der Geschichte ist das Unglück des einzelnen" (146). Indem nicht der Fortschritt oder kollektives Gelingen, sondern das individuelle Unglück namhaft gemacht wird, bleibt die Frage nach dem Sinn gesellschaftlichen Lebens lebendig. Die Autorin nimmt hier voraus, was erst seit den 70er Jahren unter dem Gesichtspunkt der „Lebensqualität" und Sinnerfahrung diskutiert wird[8].

Antworten auf die Sinnfrage

Nun zum zweiten Teil der Interpretation. Welche Antworten gibt der Roman auf die Sinnfrage? Mir scheint eine Antwort auf drei Ebenen vorzuliegen. Sinn wird erfahren als 1. entdeckendes Lernen und fruchtbares Denken, welches neue Gewißheiten schafft; 2. Erfahrung von Glück in der personalen Ich-Du-Beziehung und 3. überindividueller Konsens über Werte und Ziele[9].

Zunächst zur ersten Sinnebene. Rita trifft Manfred, und dabei verwandelt sie sich. Sie tritt vor den Spiegel (13), entdeckt sich neu. Sie sieht sich mit Manfreds Anschauungen konfrontiert und bestimmt ihre Position, die durch ein gewisses Engagement für die sozialistische Gesellschaft, eine Vorliebe für die Heimat (vermittelt über die Dorfidylle) und einen anfänglichen Fortschrittsglauben gekennzeichnet ist. Rita macht schließlich einen Entwicklungsprozeß durch, indem sie im Waggonwerk arbeitet und die Welt der Werktätigen kennenlernt. Ihr Lehrerstudium wird dadurch bereichert. Die Anwerbung Schwarzenbachs hat

diesen Zusammenhang von Arbeitswelt und Lehrerstudium ebenfalls akzentuiert: „... ein Lehrer muß heutzutage einen Großbetrieb kennen" (30). Aufgrund ihres Einblicks in die sozialistische Arbeitswelt gelingt es ihr dann auch, die Empörung Mangolds zu durchschauen, der sich über die versäumten Unterrichtstage von Sigrid aufregt. Über Mangolds Rede und die Reaktion Ritas lesen wir: „Er kam ihr wie entzaubert vor. Merkte denn niemand sonst, wie hohl jedes Wort aus seinem Mund klang? Wie lächerlich sein Pathos war? Ihr war, als könnte sie den Mechanismus sehen, der diesen Menschen bewegte" (129).

Nun zur zweiten Sinnebene: *Erfahrung von Glück in der personalen Ich-Du-Beziehung*. Hier finden wir die zentrale Problematik des Romans: Wie kann Leben gelingen, glücken? Schon der Titel „Der geteilte Himmel" läßt die Assoziation aufkommen: das geteilte Glück (Himmel als „heaven", nicht als „sky"). In der Mehrdeutigkeit von „Himmel" liegt der Schlüssel des Romans. Immer wieder taucht der Himmel als Naturtopos auf, der die seelische Verfassung der Liebenden spiegelt. Manfred und Rita betrachten den „kühlen, blauen Himmel"; dies wird so kommentiert: „Das Unvergängliche in ihrer Liebe trat immer schärfer hervor" (64). Wenige Stunden später halten beide Einzug in einer kleinen Stadt am Nordhang des Harzes, wobei „die Himmelskuppe" der Erde „leicht wurde".

Dieser Tag ergreift auch Manfred. Weil das Glück greifbar erscheint, schlägt er vor: „Hier laßt uns Hütten bauen" (64). Das Bibelzitat (Mt 17, 33 bzw. Lk 9, 33) ist nicht zufällig eingesetzt. So wie Petrus im Evangelium das Glück dingfest machen will (es handelt sich um den Bericht von der Verklärung Jesu auf einem Berg am See Genezareth), so will Manfred des Glücks sicher bleiben. Freilich kann er ebensowenig wie Petrus das Glück festhalten. Die Krise stellt sich wenig später ein. Der Himmel zerreißt und bleibt – im Roman – geteilt. Immerhin gab es den Aufschein von Glück: das Vertrauen in den Partner und die gelungene Ich-Du-Beziehung. So sagt Manfred: „Sie schafft es, sie macht mich im Leben fest" (64).

Intensiver noch als bei Manfred treffen wir bei Rita auf die Erfahrung von Glück. Als ihre Mutter sie fragt: „Bist du glücklich, Kind?", antwortet die Erzählerin darauf in erlebter Rede: „Glücklich? Sie fühlte, daß sie lebte wie nie vorher" (18). Sie entdeckt, wie die körperliche Nähe eines Partners beglücken kann: „Nachts waren sie allein. Rita erfuhr, wie dieser spöttische kalte Mensch sich danach sehnte, unspöttisch und warm zu sein. Es überraschte sie nicht, und doch weinte sie etwas vor Erleichterung. Er wischte ihr brummelnd mit den Fingern die Augen trocken, sie trommelte mit den Fäusten auf seine Brust, erst sacht, dann wütend. ‚Na', sagte er leise, ‚was trommelt man?' Da weinte sie stärker. Auch sie war allein gewesen" (17).

Diese personale Begegnung (aus der Sicht Ritas) findet dann wieder ihre Entsprechung in den verschiedenen Naturtopoi. Rita fährt durch die Landschaft, sieht die Dörfer, das Gartenzaun-Grün, die Dächer, das Dunkelgrau der Felder, die Vögel im Pastell des Landes; darüber der Himmel: einmal blaßgrau, das andere

Mal zart verschleiert. Glocken läuten, und die Erinnerung an Kindertage wird wach (126). Je weiter der Roman voranschreitet, desto stärker spiegelt der Himmel auch das Ende der Liebe, des Vertrauens und des Glücks. Gegen Ende heißt es: „Eine dünne graue Haut, zum Zerreißen über eine unendliche Menge von durchsichtigem Blau gespannt, das hier und da, an Bruchstellen, schon hervorkam" (140). Entsprechend dazu klingen die Worte Manfreds wenige Seiten später: „Abschminken! Die großen Gefühle, die tönenden Phrasen... Endlich abschminken! Das ist das einzige, was uns bleibt" (148).

Erst ganz am Ende des Romans, im Epilog, wird die Sinnerfahrung in der personalen Begegnung wieder thematisiert, nun jedoch in einer von Manfred und Rita abstrahierenden Form: „Manchmal streicht eine Frau einem Mann über die Schulter. Das hat sie lange nicht getan, aber im rechten Moment fühlt sie: Er braucht es" (199). Der Sinn des Tröstens, der Freundlichkeit und der Geduld wird in jenem Gestus symbolisiert. Die drei Werte stellen symbolische Kategorien der Sinnvermittlung dar, welche gegen den „Unsinn" des Lebens gesetzt werden. Glück ist nicht mehr nur gebunden an die erotisch-personale Beziehung von Manfred und Rita, sondern hängt nun allgemein ab von den kleinen Zeichen der Liebe. Sie vermögen den Kreislauf der Gewöhnung und vordergründigen Beruhigung zu durchbrechen: „Das wiegt alles auf: Daß wir uns gewöhnen, ruhig zu schlafen. Daß wir aus dem vollen leben, als gäbe es übergenug von diesem seltsamen Stoff Leben" (199).

Die dritte Sinnebene: *Überindividueller Konsens über Werte und Ziele.* Die Suche nach Lebenssinn findet für Rita und Manfred eine gewisse Antwort, wo sich beide in ihrer Arbeit verwirklichen. Hier, in ihrem Werk, differenzieren sich freilich die beiden Personen. Nicht mehr die personale Begegnung vermag zu dominieren, vielmehr reißt die je eigene Selbstverwirklichung das Gemeinsame auseinander. Für Rita erfüllt sich Lebenssinn darin, daß sie im Waggonwerk arbeitet; für Manfred bedeutet die Flucht nach Westberlin, daß er als Chemiker frei forschen kann. In beiden Fällen ist das Werk des Menschen eingebunden in ein gemeinsames Ethos des Schaffens.

Bei Rita erscheint dieses Ethos jedoch grundverschieden von dem Manfreds. Der überindividuelle Konsens über Werte und Ziele wird in dem je eigenen Kreis Ritas bzw. Manfreds hergestellt. Was Rita mit den Meternagels, Wendlands und Schwarzenbachs vereint, ist der Gedanke, am Aufbau der sozialistischen Gesellschaft mitwirken zu können. Was sie von den Herrfurths und Mangolds hingegen trennt, ist die bürgerliche bzw. parteidoktrinäre Einstellung dieser Menschen (123). Rita ist fasziniert vom Arbeitsethos im Waggonwerk; der gemeinsame ethische Konsens (jenseits von Parteiinteressen), daß der neue Waggon gebaut werden muß und damit Fortschritt erzielt wird, dies verbindet sie mit den Männern im Werk. Manfred hingegen sieht jenes Arbeitsethos eingebunden in die sozialistische Ideologie. Er entwickelt zusammen mit seinem Mitarbeiter Martin Jung ein

eigenes Ethos, das durch den Skeptizismus gegenüber der sozialistischen Chemie gekennzeichnet ist.

Die Tragik des Romans liegt darin, daß für Rita und Manfred ein Konsens über Werte und Ziele innerhalb ihrer Gesellschaft nicht herstellbar erscheint. Am Werk zerbricht die Person – eine eminent theologische Frage! Zwar sind Manfred und Rita gemeinsam bereit zu lernen (Sinnebene I), sie sind auch beide in der Lage, die Erfahrung von Glück zu machen und sich mitzuteilen (Sinnebene II), sie können aber die Einheit ihrer personalen Beziehung nicht sichern, da ihre Wert- und Zielvorstellungen immer mehr divergieren (Sinnebene III).

Christliche Literatur?

Insgesamt gesehen wird man nun den Roman „Der geteilte Himmel" nicht der traditionellen Kategorie „christliche Literatur" zurechnen können. Weder werden biblische Stoffe verdichtet (wie bei Thomas Mann: Joseph und seine Brüder), noch läßt sich die Autorin auf christliche Schreibanlässe festlegen. Dennoch gehört der Roman, wenn man so will, auch zur „christlichen Literatur". Wie aufgezeigt, wird die Sinnfrage in ihm sehr einfühlsam thematisiert und sprachlich verantwortungsvoll gestaltet. Unchristlich wäre der Roman erst dann, wenn er Sinn-, Wert- und Grenzfragen des Lebens überhaupt ausklammern würde, wenn er die bohrende Frage nach dem Gelingen unseres Lebens entweder ignorieren oder durch eine Blut-und-Boden-Ideologie übertönen würde. Entgegen dem äußeren Anschein wird im Roman sogar Urgestein des Evangeliums sichtbar, auch wenn die Autorin überzeugte Kommunistin war: „Weihnachten in dem verschneiten Dörfchen – denn zu Heiligabend war Schnee gefallen, wie es sein muß – und sie gingen ganz still, Arm in Arm, die einsame Dorfstraße hinunter, dann fragt sie sich: Wann war es noch mal so? Wann kann es noch mal so sein? Die beiden Hälften der Erde paßten ganz genau ineinander, und auf der Nahtstelle spazierten sie, als wäre es nichts" (16).

In Kranz' Lexikon der christlichen Weltliteratur findet sich freilich Christa Wolf nicht. In seinem Schema haben derartige Autoren und ihre Romane keinen Platz. Es wäre jedoch zu überlegen, ob man statt dem Kranzschen Schema die Kategorien von Kurt Marti bevorzugt. Nach diesem bleiben Literatur und Theologie getrennte Bereiche. Beide Bereiche stehen in einer Spannung zueinander, ja sie konvergieren sogar dort, wo „diese autonomen Bereiche doch wieder auf das Leben und Sterben von Menschen bezogen" sind[10]. Von „christlicher Literatur" zu sprechen, bleibt jedoch problematisch, da die Polarität von Theologie und Literatur allzu schnell durch einen Kurzschluß überbrückt wird. Auf die Frage, ob die Rede von der „christlichen Literatur" zulässig ist, wird man also antworten müssen: Im Sinn von Kranz ist diese Rede ein literaturwissenschaftlicher und theologischer Irrtum. Im

Sinn Martis könnte man zwar von „christlicher Literatur" sprechen, doch bleibt diese Rede stets gewagt und gefährlich.

ANMERKUNGEN

[1] G. Kranz, Christliche Literatur als Provokation. Zu neueren Arbeiten der Literaturtheologie, in dieser Zschr. 200 (1982) 278 (insges. 274–284).

[2] Vgl. G. Kranz, Europas Christliche Literatur, 2 Bde. (Paderborn 1968); Christliche Dichtung heute (Paderborn 1975); Lexikon der christlichen Weltliteratur (Freiburg 1978).

[3] Vgl. auch Kranz' Kritik meines Buchs „Literaturtheologie" (Frankfurt 1978; Europ. Hochschulschr. I, 240) in: Christliche Literatur als Provokation, 276f.; im Gegensatz zu Kranz wird etwa H. Schröer meiner Arbeit eher gerecht, in: Der evang. Erzieher 32 (1980) 420f.

[4] H. Böll, Hierzulande. Aufsätze zur Zeit (München 1963) 47 (aus: Kunst und Religion, von 1959).

[5] K. Marti, Christlicher Dichter in säkularer Welt?, in: Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern 35 (1980) 28.

[6] Vgl. dazu auch die Rezension des Lexikons durch E. J. Krzywon, Christliche Literatur als Weltliteratur, in dieser Zschr. 196 (1978) 642–644.

[7] München ^{12}1980 (1. Aufl. Halle, Saale 1963).

[8] J. Nosbüsch, Vom Sinn des Lebens, in dieser Zschr. 196 (1978) 191–204.

[9] Vgl. dazu K. E. Nipkow, Die Kirche vor der Sinnfrage in Gesellschaft und Erziehung in: Leben und Erziehen durch Glauben, hrsg. v. H. Kratzert (Gütersloh 1978) 38–54, bes. 43ff.; J. Nosbüsch, a. a. O. 201ff.

[10] K. Marti, a. a. O. 29.

UMSCHAU

Die christlichen Gewerkschaften 1894–1933

Die Einheitsgewerkschaft, so bezeugt der Deutsche Gewerkschaftsbund in seinem Grundsatzprogramm 1981, habe „die historischen Traditionen, politischen Richtungen und geistigen Strömungen der Arbeiterbewegung, vor allem der freiheitlich-sozialistischen und der christlich-sozialen Richtungen, in einer gemeinsamen Organisation zusammengeführt". Sehr viel weniger erforscht und bekannt als die Geschichte der freiheitlich-sozialistischen Bewegung und ihrer Gewerkschaften, die sich meist als „freie" Gewerkschaften zu bezeichnen pflegten, ist die Geschichte der Gewerkschaften christlich-sozialer Richtung. Aber nicht das allein; dieser letzteren Gewerkschaftsrichtung wurde schlechthin die Daseinsberechtigung neben den „freien" (sozialistischen) Gewerkschaften bestritten, und selbst heute noch wird ihr gelegentlich der echte gewerkschaftliche Charakter abgesprochen.

Darum unternimmt *Michael Schneider* in dem hier zu würdigenden Werk[1] die wirklich lohnende Aufgabe, nicht nur den äußeren Ablauf ihrer Geschichte zu beschreiben, sondern vor allem ihr Selbstverständnis zu klären und in das Verständnis ihres nur daraus zu verstehenden Verhaltens einzuführen. Auf diese Weise ermöglicht er dem Leser, sich ein begründetes Urteil zu bilden, ob oder inwieweit sie echte Gewerkschaften sein wollten und tatsächlich waren, und zugleich ob ihre Richtung sich von derjenigen der „freien" Gewerkschaften hinreichend unterschied, um neben diesen und im Gegensatz zu ihnen als eigene „Richtungsgewerkschaften" zu bestehen. Zeitlich begrenzt der Verfasser seine Arbeit auf die Jahre 1894 (Gründung der ersten „Christlichen Gewerkschaft") bis 1933 (Machtergreifung des Nationalsozialismus, der das ganze Gewerkschaftswesen in seinem Machtbereich auslöschte), räumlich auf das Gebiet des (damaligen) Deutschen Reichs; die christlichen Gewerkschaften anderer Länder werden nur in den Berichten über mit ihnen gemeinsam veranstaltete Tagungen erwähnt.

Der Verfasser ist Historiker und sein Werk ist ein Geschichtswerk; nichtsdestoweniger liegt ihm eine Begrifflichkeit zugrunde, ohne die seine Fragestellung des Sinnes entbehren würde und sich eben darum auch nicht beantworten ließe. Grundlegend für alle Einzelfragen, die er zu klären unternimmt, ist die Vorfrage, was denn eine Gewerkschaft ihrem Begriff oder Wesen nach überhaupt ist, mit anderen Worten, welche Merkmale ein soziales Gebilde aufweisen muß, um eine echte Gewerkschaft zu sein. Um darüber keine Unklarheit aufkommen zu lassen, stellt er gleich zu Beginn deutlich heraus, was er unter einer Gewerkschaft versteht, nämlich die „von Unternehmerschaft, Staat, Parteien und Kirche unabhängige, sich selbst bestimmende organisierte Interessenvertretung der Arbeit(nehm)erschaft, die ... gegen ihre ökonomische, soziale und politische Unterprivilegierung kämpft" (2). Damit ist der Maßstab aufgestellt, an dem die christlichen Gewerkschaften sich messen lassen und sich als daseinsberechtigt erweisen müssen.

Als Hintergrund des Fragestands muß man sich gegenwärtig halten, daß die „freien" Gewerkschaften die älteren und bis 1894 so gut wie die einzigen Gewerkschaften waren und auch in der Folgezeit immer die weitaus stärkste gewerkschaftliche Richtung geblieben sind; infolgedessen verstand bzw. versteht die Frage des Nebeneinander sich stillschweigend als die Frage, wieso „neben" der älteren und weitaus stärkeren, obendrein sich schlechthin als „die" Arbeiterbewegung verstehenden Gewerkschaft die jüngere und auf die Dauer immer sehr viel kleiner gebliebene Gewerkschaftsrichtung überhaupt *daseinsberechtigt* sein könne.

Nach der Daseinsberechtigung der „freien" Gewerkschaften zu fragen, kommt niemand in den Sinn; daß sie echte Gewerkschaften und als solche daseinsberechtigt sind, versteht sich auch für den Verfasser schlechthin von selbst; daß man danach fragen könnte, dieser Gedanke kommt ihm vermutlich erstmals, wenn er diese meine

Zeilen liest. Insofern ist auch er unverkennbar „voreingenommen". Ohne Wertungen läßt sich nun aber ein Thema, wie er es sich gestellt hat, überhaupt nicht behandeln; in vielen Einzelheiten lassen sich sogar ausgesprochen subjektive Wertungen nicht vermeiden; insoweit sind daher der Objektivität und dem Streben nach ihr unübersteigliche Grenzen gesetzt. Um so höher ist das Streben des Verfassers nach Objektivität anzuerkennen; er hat sich darum nicht nur ehrlich bemüht, sondern hat, soweit ich es nachzuprüfen und zu beurteilen vermag, die Grenze des Möglichen erreicht.

Streng systematisch müßte der Verfasser, um die christlichen Gewerkschaften an dem von ihm gesetzten Maßstab zu messen, zunächst auf deren Selbstverständnis eingehen und prüfen, ob das von ihm für eine echte Gewerkschaft als wesentlich bezeichnete Ziel auch das ihre ist, und weiterhin, ob oder inwieweit sie und die „freien" Gewerkschaften dieses Ziel gleichsinnig oder unterschiedlich verstehen. Daran anschließend wäre auf die Frage einzugehen, ob sie auch den in der Begriffsbestimmung aufgezählten Voraussetzungen genügen, d. i. *unabhängig* sind von Unternehmerschaft, Staat, politischen Parteien und *Kirche*. Da er jedoch keine Gewerkschaftstheorie, sondern eine Gewerkschaftsgeschichte zu schreiben unternommen hat, muß er sich an die zeitliche Reihenfolge halten, in der die Fragen aufgetreten sind und im Brennpunkt der Diskussion standen.

Ganz vornean stand da die Frage nach der Unabhängigkeit der Christlichen Gewerkschaften; ermangelten sie nicht von ihrer Entstehung her der Unabhängigkeit? War nicht etwa nur ihr Verhalten, sondern schlechterdings ihre *Existenz* davon abhängig, ob die (katholische) Kirche sie duldete oder nicht? Man braucht nur an die (von Schneider nicht angeführte) Äußerung des Breslauer Kardinals Kopp zu denken: „Ein Wort von mir in Rom genügt, um euch auszulöschen." Das Ringen um Duldung oder Verurteilung der Christlichen Gewerkschaften durch den deutschen Episkopat oder den römischen Stuhl durchzieht den ganzen Teil B des Buchs (51–362).

Für den kirchlich engagierten oder kirchengeschichtlich interessierten Leser sind Schneiders Ausführungen zu diesem Gegenstand deswegen besonders lehrreich, weil sie ihm die Außensicht dessen zeigen, was ihm von der Innensicht her schmerzlich bekannt ist. Unsereiner kennt den mit leidenschaftlicher Bitterkeit ausgefochtenen innerkirchlichen Streit und den seelsorglichen Schaden, den er angerichtet hat, und weiß auch, wie er im Lauf der Zeit ausgeräumt worden ist, weiß aber wenig und macht sich auch wenig Gedanken darüber, was dieser Streit für die Christlichen Gewerkschaften bedeutet hat, wie sehr sie durch diese innerkirchlichen Auseinandersetzungen in ihrem Aufbau und in ihrer Wirksamkeit gehemmt waren, insbesondere wie viel von dem, was zu tun sie sich zur Aufgabe gestellt hatten, sie unterlassen oder zum mindesten zurückstellen mußten, weil zu besorgen stand, unter den damaligen Umständen würde es ihren Gegnern den Vorwand liefern oder die Gelegenheit bieten, zum vernichtenden Schlag gegen sie auszuholen und ihre endgültige kirchliche Verurteilung herbeizuführen.

Den von meiner Jugend her so wohlbekannten „Gewerkschaftsstreit" von *dieser* Seite her zu sehen habe auch ich erst von Schneider gelernt; insoweit war auch für mich vieles neu. In dem, was mir aus eigenem Wissen bzw. Miterleben bekannt ist, stimmt seine Darstellung mit meiner Erinnerung völlig überein; auch seine Charakterisierung der mir bekannten Persönlichkeiten[2] und seine Deutung ihrer Beweggründe und Absichten, worüber wir niemals Gewißheit erlangen, erscheint mir durchaus glaubwürdig und überzeugend.

Kurz und gut, die Christlichen Gewerkschaften haben sich als allseits, auch von katholisch-kirchlicher Bevormundung *unabhängig* erwiesen; zu guter Letzt – leider viel zu spät (erst 1931) – hat auch die Kirche diese ihre Unabhängigkeit anerkannt oder – vielleicht zutreffender ausgedrückt – ihnen diese Unabhängigkeit in aller Form zuerkannt.

Wie aber steht es um das Ziel, das die Christlichen Gewerkschaften sich gesetzt haben? War es wirklich das für eine echte Gewerkschaft wesentliche Ziel? Insbesondere, bestand insoweit Übereinstimmung mit den „freien" Gewerkschaften, neben die sie traten, und unterschied ihr Verständnis dieses Zieles sich zugleich hinreichend von deren Verständnis, um das Nebeneinander-

bestehen ihrer beider als „Richtungsgewerkschaften" zu rechtfertigen? Das ist gewiß nicht die einzige Frage, aber doch im Grund genommen die *Kern*frage, um die alles weitere (Teil C bis zum Ersten Weltkrieg, 363–441, und Teil D Weimarer Republik bis 1930, 442–687) sich gruppiert.

Wie beurteilten die „freien" Gewerkschaften und wie beurteilten die Christlichen Gewerkschaften die „Unterprivilegierung" der Arbeit(nehm)erschaft und was erforderlich sei, um sie zu beheben? Über die Tatsache der Unterprivilegierung und daß sie überwunden werden solle, darüber bestand volle Einmütigkeit. Auch darüber, daß Vernunftgründe allein nicht ausreichten, um das durchzusetzen, daß es dazu vielmehr des kämpferischen Machteinsatzes bedürfe, bestand Übereinstimmung. Dann aber gehen die Wege mehr oder weniger auseinander. Die „freien" Gewerkschaften binden sich an die Marxsche Vorstellung oder – vielleicht richtiger gesagt – vermögen sich nicht zu lösen von der Marxschen Vorstellung, der Interessengegensatz zwischen Kapital und Arbeit sei absolut und unüberbrückbar; anders die Christlichen Gewerkschaften, die den Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit zwar auch als äußerst schwerwiegend ansehen, jedoch auf der Grundlage einer unauflösbaren Interessengemeinschaft oder mindestens Interessenverbundenheit.

Demzufolge zielte der gewerkschaftliche Machtkampf im Verständnis der „freien" Gewerkschaften letzten Endes auf völlige Beseitigung der Klassensituation durch Vernichtung der gegnerischen Klasse. Dagegen lassen sich nach dem Verständnis der Christlichen Gewerkschaften vernünftige und gerechte Lösungen im Weg der Verständigung finden, und bedarf es des kämpferischen Machteinsatzes nur als „ultima ratio" zur Nachhilfe, wenn die Gegenseite sich weigert, auf Vernunftgründe zu hören und einsichtig zu handeln.

Trifft die Marxsche Vorstellung zu, dann sind die auf Einsicht und Gerechtigkeitssinn der Gegenseite vertrauenden Christlichen Gewerkschaften in einer Illusion befangen, ergehen sich in Gefühlsduselei und können als Gewerkschaften nicht ernst genommen werden. Das ist die Frage, auf die Schneider immer wieder zurückkommt, weil er sich mit ihr auseinandersetzen muß. Die „freien" Gewerkschaften aber, so sieht er sich genötigt festzustellen, halten offenbar trotz ihrer engen Verbundenheit mit einem zu Marx sich bekennenden Sozialismus auch nicht an der Marxschen Vorstellung fest, befinden sich vielmehr schlechthin im Widerspruch zu ihr, die doch strenggenommen die ganze gewerkschaftliche Arbeit, ausgenommen den bis aufs Äußerste gehenden Machtkampf, von vornherein zur Erfolglosigkeit verurteilt, alle Teilerfolge ausschließt und als Ziel nur den totalen Umsturz gelten läßt. Wenn die „freien" Gewerkschaften im Widerspruch dazu sich auf *Pragmatik* verlegen, dann besteht zwischen ihnen und den Christlichen Gewerkschaften im Grund genommen kein wesentlicher, sondern nur ein *gradueller* Unterschied, ein Mehr oder Weniger an Pragmatik. Das Modell, an dem die Christlichen Gewerkschaften sich Maß nehmen lassen sollten, verliert seine Schärfe und damit seine Tauglichkeit als Maßstab.

Die ganzen Jahrzehnte des Kaiserreichs und der Weimarer Republik hindurch zieht sich der Vergleich und das Abwägen dieser beiden Haltungen. Traten die Christlichen Gewerkschaften mit Forderungen, Anträgen, Vorschlägen oder Wünschen an die Regierung oder an die Arbeitgeberseite heran, dann wendet Schneider regelmäßig ein, eine solche vertrauensselige Verfahrensweise sei kein Ersatz für handfesten, zum Ziel führenden Machteinsatz, sieht sich dann aber immer wieder veranlaßt und ist ehrlich genug hinzuzufügen, daß die „freien" Gewerkschaften trotz ihrer härteren Sprache und der von ihnen häufiger angewandten „Drohgebärde" tatsächlich weitgehend in der gleichen Weise verfahren und sich nicht selten auch in der gleichen Verlegenheit befinden, nicht dartun zu können, wie das, was sie begehrten, sich möglich machen lasse.

Von besonderem Interesse ist begreiflicherweise Teil E „Krise und Ende der Christlichen Gewerkschaften 1930 bis 1933" (688–766). In diese Zeit fallen die beiden Jahre der Kanzlerschaft *Heinrich Brünings* mit *Adam Stegerwald* als Reichsarbeitsminister. Das hatte zur Folge, daß die Christlichen Gewerkschaften kurz vor ihrem Untergang sich in einer ganz eigenartigen, der gewohnten geradezu entgegengesetzten Lage befanden. Die Frage nach ihrer Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von der Kirche hatte sich erle-

digt; an deren Stelle war die Frage nach ihrem Verhältnis zum Staat getreten, aber im genau umgekehrten Sinn, nicht unter der Rücksicht ihrer (Un-)Abhängigkeit von der Regierung oder regierenden Parteien, sondern damit, daß ihre führenden Männer die Regierung bildeten, waren sie selbst unausweichlich an der Regierungsverantwortung beteiligt. Damit war zugleich das gewohnte Verhältnis von „freien" und Christlichen Gewerkschaften nahezu ins Gegenteil verkehrt. In dem Maß, wie dann absehbar wurde, daß die Machtergreifung des Nationalsozialismus sich nicht mehr werde abwenden lassen, bahnten sich die Entwicklungen an, die nach dem Zweiten Weltkrieg zur Einheitsgewerkschaft geführt haben.

In diese Zeit fällt auch das Erscheinen der Enzyklika „Quadragesimo anno" mit ihrem Vorschlag einer sogenannten „Berufsständischen Ordnung". Die Christlichen Gewerkschaften brachten ihm eine gewisse Aufgeschlossenheit entgegen, bewahrten im ganzen aber mehr Zurückhaltung. Auch in diese Problematik hat Schneider sich verhältnismäßig verständnisvoll eingearbeitet; die üblichen groben Mißverständnisse hat er glücklich vermieden. Verkannt hat er jedoch den *Spann*schen Universalismus und dessen völlige Unvereinbarkeit mit der Soziallehre der Kirche und Othmar Spanns mit glühender Leidenschaft dagegen geführten Kampf. Und *Benito Mussolini* hat das päpstliche Urteil über den Faschismus bei weitem nicht so mild gedeutet wie Schneider, vielmehr mit Vernichtung der katholischen Jugendverbände reagiert und Rache dafür genommen.

Das Gesamturteil über die Christlichen Gewerkschaften, zu dem Schneider abschließend sich durchringt (765f.), ist äußerst vorsichtig. *Beide* Gewerkschaftsrichtungen, „freie" und Christliche (die Hirsch-Dunckerschen Gewerkschaften spielen im ganzen Werk keine nennenswerte Rolle), entsprechen nicht vollständig dem zu Beginn aufgestellten Modell. Ob ein partnerschaftlicher oder „kooperativer" Gewerkschaftstyp unseren heutigen Verhältnissen und Bedürfnissen entsprechen würde, läßt er offen; für die damalige Zeit glaubt er es verneinen zu sollen, doch haben die Christlichen Gewerkschaften – so glaube ich ihn recht zu verstehen – trotz dieser ihrer Haltung dank der ihnen zustatten gekommenen „Drohgebärde" der „freien" Gewerkschaften wohl keinen Schaden angerichtet.

Im Schlußabsatz (766) rafft Schneider dann alles, was man den Christlichen Gewerkschaften an Mängeln und Fehlern anlasten kann, zusammen. Sie lassen sich wohl nicht leugnen und sollen auch nicht beschönigt werden. Ein Leser, der nur diesen Absatz liest, gewinnt jedoch unvermeidlich den Eindruck voreingenommener Einseitigkeit. Nachdem Schneider nie bestritten hat, daß in den „freien" Gewerkschaften der 1890er Jahre für christlich gläubige Menschen *kein* Platz, ihr Auszug aus diesen Gewerkschaften also unvermeidlich war, sollte er es den Christlichen Gewerkschaften als Verdienst anrechnen, daß sie es waren, die zu der Zeit, als diejenige gewerkschaftliche Bewegung, die den Anspruch erhob, „die" Arbeiterbewegung zu sein, sich zur marxistisch-atheistischen Richtungsgewerkschaft verengte und damit gläubigen Arbeitern das Heimatrecht in ihr versagte, das Beisammensein in *einer* Gewerkschaft unerträglich und die vorbehaltlose Mitarbeit in ihr sogar unmöglich machte, *diesem Teil der Arbeiterschaft* die Gelegenheit geboten hat, sich gewerkschaftlich zu organisieren und gewerkschaftliche Wirksamkeit zu entfalten. Nach dem bewunderungswürdigen Maß von Objektivität, dessen Schneider sich in seinem ganzen Werk beflissen hat, bereitet dieser unausgewogene Abschluß eine unerwartete schmerzliche Enttäuschung. Das Werk im ganzen ist eine imposante Leistung. *Oswald von Nell-Breuning SJ*

[1] Michael Schneider, Die Christlichen Gewerkschaften. Bonn-Bad Godesberg: Verlag Neue Gesellschaft 1982. 815 S. (Politik- und Gesellschaftsgeschichte. 10.) Kart. 128,–.

[2] Von „Carbonarius" (Pseudonym für Jakob Treitz) erhielt ich 1897 meinen ersten Katechismusunterricht. Auch Bischof M. F. Korum kannte ich von frühester Kindheit an. Die Mehrzahl der beteiligten Persönlichkeiten lernte ich erst in der Weimarer Zeit, insbesondere ab 1928, kennen.

Ein Pionier der Sozialpolitik: Franz Joseph Ritter von Buß

Vor 145 Jahren, am 25. April 1837, legte der Abgeordnete Franz Joseph Ritter von Buß (1803–1878) dem Badischen Landtag den Entwurf einer Fabrikpolizeiordnung vor, „durch welche den mit der fabrikmäßigen Industrie verbundenen Nachteilen für die Fabrikarbeiter, für die Fabrikherren und für den Staat möglich vorgebeugt wird". Buß stellte sich damit der sozialen Frage bereits elf Jahre, bevor Karl Marx und Friedrich Engels das „Kommunistische Manifest" verfaßten. Er forderte vor der Zweiten Kammer des Landtags Parlament und Regierung auf, gesetzliche Maßnahmen für eine menschenwürdige Ordnung der Fabrikarbeit zu treffen.

Buß hob jedoch auch positive Merkmale der „fabrikmäßigen Industrie" hervor: „1. Sie erzeugt eine Menge von Werten und hebt dadurch den Wohlstand der Nation. 2. Sie bewirkt durch Einsparung von Zeit, Kraft und Stoff, zumal auch durch die Benützung scheinbar wertloser Stoffe, die Wohlfeilheit der Waren, und erhöht durch den größeren Absatz die Behaglichkeit des Volkes bis in die niederen Stände herab. 3. Sie verleiht durch wissenschaftlichen Betrieb, durch Anwendung der Maschinen, durch die die Geschicklichkeit hebende Teilung der Arbeit ihren Erzeugnissen teilweise eine größere Vollkommenheit. 4. Sie zieht gebildete und reiche Personen in den Stand der Gewerbetreibenden, und gibt dadurch dem ganzen gewerblichen Berufe eine höhere Richtung. 5. Sie lockt Betrieb und Erwerb in öde unfruchtbare Gegenden. 6. Sie beschäftigt bei dem großen Bevölkerungsstande der meisten Staaten eine Menge von Menschen sowohl durch die Gewerbe selbst, als durch günstige Rückwirkung auf die Stoffgewinnung und den Handel."

Dann ging Buß dazu über, die Nachteile der Industrialisierung zu nennen und eingehend zu erläutern. Für den Arbeiter forderte er eine bessere Berufsausbildung. Neben einem Verbot der Früh- und Nachtarbeit der Kinder verlangte er, daß Erwachsene nicht mehr als 14 Stunden am Tag zur Arbeit verpflichtet werden dürften. Fabrikanlagen seien nach hygienischen Gesichtspunkten zu gestalten, gesundheitswidrige Verwendungen der Arbeiter seien zu verbieten. Es müsse für Unfallschutz gesorgt werden.

Buß erkannte klar, daß die Not der Industriearbeiterschaft vor allem darin bestand, daß sie aus dem gesellschaftlichen Leben ausgegliedert war. Er übersah auch nicht die Probleme, die sich aus einem „naturwidrig gesteigerten Fabrikwesen" für die Fabrikherren ergaben. Die Verwahrlosung der Fabrikbevölkerung gebe den Arbeitgebern keine Garantie für Geschicklichkeit, Fleiß und Redlichkeit der Arbeiter; bei Gewerbestockungen oder bei der Einführung neuer Maschinen steige nachweislich die Kriminalität, die unter anderem dazu führe, die erreichbare Habe des Fabrikbesitzers zu zerstören. Er sprach alle Bereiche der Sozialpolitik an und machte konkrete Vorschläge für die Einrichtung von Unterstützungskassen für das Risiko der Krankheit und des Unfalls (heute Krankenkassen und Berufsgenossenschaften), die Einschränkung der Arbeitszeit, die Garantie der Sonntagsruhe, die Verwirklichung einer soliden Elementarbildung der Arbeiterkinder und den Schutz der sittlichen und religiösen Werte. Vor allem ging es Buß darum, den Staat zu verpflichten, sich der Probleme der Industriearbeiter anzunehmen und seinen Beitrag zur Behebung der sozialen Nöte zu leisten.

Diese Rede mit ihren für die damalige Zeit modern anmutenden Forderungen fand im Landtag eine gewisse Beachtung, blieb jedoch ohne praktische Auswirkungen. Überdies ließ die Kommission, an die man den Antrag auf Erlaß einer Fabrikpolizeiordnung verwiesen hatte, durch ihren Berichterstatter erklären: „Ihre Kommission erkennt das Verdienst des Herrn Proponenten in seiner Sorge für das wirkliche Wohl unserer Mitbürger an, sie anerkennt seine humane Gesinnung und seine dankenswerte Absicht, die öffentlichen Behörden schon jetzt auf Mißverhältnisse aufmerksam zu machen, welche aus einer gesteigerten Fabrikindustrie entstehen können... Ihre Kommission glaubt aber, daß die Vorlage der verschiedenen Gesetze, welche verlangt werden, aus den vorgetragenen Gründen keinesfalls schon jetzt beantragt werden können, doch wünscht sie, daß der Inhalt dieser Motion von der Hohen Regierung einer Prüfung möge unterworfen werden, und schlägt Ihnen daher vor, dieselbe samt diesem Bericht dem Großher-

zoglichen Staatsministerium zur Kenntnisnahme zu übergeben." Die Mehrzahl der Abgeordneten begriff die Wichtigkeit der hier angeschnittenen sozialen Problematik und der damit verbundenen gesellschaftspolitischen Konsequenzen jedoch noch nicht, so daß die Kammer mit 30 gegen 20 Stimmen über den Antrag zur Tagesordnung überging.

Es ist sicher nicht übertrieben festzustellen, daß in dieser Rede bereits wesentliche Elemente der Sozial- und Gesellschaftspolitik enthalten sind. Otto B. Roegele rühmt in einem Vorwort zum Neudruck der „Fabrikrede" den empfänglichen Geist des Abgeordneten und die Witterung für heraufziehende Gefahren. Packend und treffsicher habe Buß einen enormen Problembereich erfaßt, der uns seither immer mehr beschäftigt und herausgefordert hat.

Der preußische Generalleutnant von Horn berichtete an die preußische Regierung, daß man bei der Musterung von Rekruten in Fabrikbezirken infolge der verbreiteten Nachtarbeit der Kinder eine hohe Zahl Untauglicher angetroffen habe. Dies gab den Anstoß zu einer staatlichen Sozialpolitik.

Der erste Schritt zu einem öffentlich-rechtlichen Arbeitsschutz ist das preußische „Regulativ über die Beschäftigung jugendlicher Arbeiter in Bergwerken und Fabriken" von 1839, das die Beschäftigung von Kindern unter neun Jahren und der Jugendlichen bis 16 Jahren über zehn Stunden täglich verbot. Später wurde das Schutzalter auf zwölf Jahre heraufgesetzt. Es folgt im Jahre 1878 die staatliche Fabrikinspektion durch besondere Aufsichtsbeamte, eine Einrichtung, aus der sich die heutige Gewerbeaufsicht entwikkelt hat. Die wirklich fortschrittliche, eigenständige Leistung der deutschen Gesetzgebung des 19. Jahrhunderts ist die Errichtung der Sozialversicherung durch die Kaiserliche Botschaft vom 17. November 1881.

Zu erkennen ist, daß sich immer wieder Schwerpunkte gebildet haben: 1837 Plädoyer für eine staatlich gelenkte Sozialgesetzgebung durch Franz Joseph Ritter von Buß, 1839 Beginn einer Arbeiterschutzgesetzgebung, 1881 drei Zweige der Sozialversicherung: Kranken-, Unfall- und Rentenversicherung.

Die sozialpolitischen Ideen und Forderungen von Buß bewiesen damit erst in der nächsten und übernächsten Generation ihre Aktualität. Vor allem Arbeiterschaft und Kirche haben ihm viel zu verdanken. Er gehört in eine Reihe mit Wilhelm Emanuel von Ketteler und Adolf Kolping.

Manfred Glombik

Ein Spalt in die Zukunft

In der gewitterverhangenen Landschaft der Verlage kündigt Herder „die nächste 50er Reihe" der vor acht Jahren gestarteten „Herderbücherei-Initiative" an. Nimmt man noch hinzu, daß in diesem Verlag eine ganze Zahl von bedeutenden Zeitschriften erscheint – die „Herder Korrespondenz", das Wochenblatt „Christ in der Gegenwart", im gerade 200. Band die „Stimmen der Zeit", um nur diese zu nennen –, dann ist dies als ein Zeichen erstaunlicher Vitalität gerade in einem literarischen Bereich zu bewerten, der in seiner ganzen Geschichte vom Auf und Ab der Gründungen und der Einstellungen beherrscht ist.

Erstaunlich ist auch nicht nur die geistige Spannweite, die von diesen Zeitschriften abgedeckt wird, sondern die ihnen jeweils eigene Beweglichkeit, die nicht das Resultat abonnentensichernder Anpassung ist, sondern Ausdruck des entdeckerischen publizistischen Gespürs dafür, was „an der Zeit" ist, auch in die Zeit hinein zu sagen – in diese Richtung oder in jene. Je nach ihren Grundkonzeptionen stellen sich die zeitempfindsamen Verschiebungen der Akzente unterschiedlich dar.

Der Start der „Initiative" (vgl. die Notiz in dieser Zschr. 193, 1975, 424) stand im Zeichen einer „Herausforderung der Konservativen". Darin wird sich, wie man der Verlagsankündigung „Herderbücherei-Initiative auf halbem Weg zu Band 100" entnehmen kann, nichts ändern – nur, daß diese Herausforderung noch mehr an die „Konservativen" selbst als an die „anderen" gerichtet ist. Im gleichen Maß wie in den vergangenen acht Jahren das Orientierungsbedürfnis ge-

wachsen ist, sei auch „das Mißtrauen gegen alle ‚Orientierer', Sinn-Spender und Polit-Propheten, wohin auch immer sie mit warnendem und forderndem Finger deuten", angewachsen, heißt es da. Statt sturer Rechthaberei aber folgt die Überlegung: „In einer solchen Lage kommen immer mehr Menschen, insbesondere Jugendliche, auf die Vermutung, das ganze Vokabular könne nicht mehr stimmen; denn es spiegele nur Positionen von vorgestern, die der sich zusammenballenden Wirklichkeit nicht mehr entsprechen."

Dies erinnert an Wolfgang Seibels Rat vom Ende des Jahres 1979, wie auf den Begriff „progressiv" so auch auf den Begriff „konservativ" zu verzichten. Solches empfiehlt sich schon deshalb, weil es nicht möglich ist, nach diesen Begriffen die verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Gruppierungen zu sortieren. Die Verlagsankündigung der nächsten 50er Reihe „Initiative" illustriert dies an einem Beispiel: Heute kämpfen Leute, die das Etikett „konservativ" weit von sich weisen, dafür, daß die Schule wieder ins Dorf zurückkehrt – vor Jahren wurde den Kritikern einer allzu rigorosen Konzentration von Schulen vorgeworfen, sie verfolgten nur ihr „konservatives" Interesse an der Erhaltung bildungsfeindlicher „Zwergschulen".

Was sich freilich Gerd Klaus Kaltenbrunner, der Herausgeber der „Initiative", und der Verlag vorgenommen haben, ist höchst anspruchsvoll: „Vielmehr brauchen wir einen Aufbruch jener, die sich weigern, zum soundsovielten Mal nachzusprechen, was auf überholten Positionen, rechts oder links, gesagt worden ist." Sollte dieses Versprechen auch nur zu einem Teil eingelöst werden, es wäre ein Spalt in die Zukunft eröffnet.

Oskar Köhler

BESPRECHUNGEN

Kirche

JOHANNES PAUL II.: *Wort und Weisung im Jahr 1979; Wort und Weisung im Jahr 1980.* Città del Vaticano, Kevelaer: Lib. Ed. Vaticana, Butzon & Bercker 1981. 300, 305 S. Kart. je 25,–.

Der Herausgeber dieser im Jahr 1974 begonnenen Veröffentlichungsreihe der päpstlichen Lehräußerungen stand mit dem Beginn des Pontifikats Johannes Pauls II. vor einem schwierigen Problem: Die Zahl der Reden, Predigten und sonstigen Stellungnahmen des neuen Papstes wuchs in einem solchen Ausmaß, daß pro Jahr mindestens drei voluminöse Bände nötig gewesen wären. Er verzichtete daher zunächst auf alle Äußerungen des Papstes, die anderweitig greifbar sind, so die Ansprachen der Auslandsreisen (mit Ausnahme der Reise nach Frankreich 1980) und die Enzykliken. Die ausgewählten Texte aus den Jahren 1979 und 1980, die in die beiden gleichzeitig erschienenen Bände jetzt aufgenommen wurden, sind folgendermaßen gegliedert: „Der Papst als Hirte und Katechet zu den Festen und Zeiten des Kirchenjahres" (hauptsächlich Predigten bei Gottesdiensten und Ansprachen bei Generalaudienzen), die „vorbereitenden Gedanken" zur Bischofssynode des Jahres 1980 über das Thema Ehe und Familie (beginnend mit der Generalaudienz vom 5. September 1979), „Predigten und Botschaften zu besonderen Anlässen" (nur im Band des Jahres 1980) und „Der Papst in seiner Sorge um die Menschen und die Welt". Mit Ausnahme der thematisch geschlossenen Reihe der Ansprachen zur Vorbereitung der Bischofssynode wirkt dieses Einteilungsprinzip etwas willkürlich: Die meisten Texte könnten unter jedem dieser Titel Platz finden. Eine chronologische Ordnung wäre wohl sinnvoller, zumal ein gutes Sachregister den Inhalt aufschlüsselt. Desungeachtet geben die beiden handlichen Bände jedem Interessierten die Möglichkeit, das Denken des Papstes, seine Pastoral und seine Katechese kennenzulernen und sich damit auseinanderzusetzen. Zu loben ist, wie schon bei den früheren Bänden, die Qualität der Übersetzung, die erstmals in der deutschsprachigen Wochenausgabe der Vatikanzeitung „Osservatore Romano" erschienen ist und die deren Chefredakteur Elmar Bordfeld verantwortet.

W. Seibel SJ

BARTHEL Manfred: *Die Jesuiten.* Legende und Wahrheit der Gesellschaft Jesu. Gestern, heute, morgen. Düsseldorf: Econ 1982. 416 S. Lw. 38,–.

Es läßt sich nicht leugnen: Diese Darstellung, von dem Autor des Drehbuches zum Film „Und die Bibel hat doch recht" verfaßt, ist nicht nur spannend und flott geschrieben, sondern auch mit einem erheblichen Schuß von persönlicher Sympathie. Der Verfasser, selber Protestant, bemüht sich redlich, seinem Gegenstand gerecht zu werden; und hin und wieder gelingt es ihm auch. Manche treffende Bemerkung findet sich in dem Buch; manche Legende, deren Wahrheitsgehalt nur in ihrer ständigen Wiederholung bestand, wird gebührend ins Reich der Fabel verwiesen.

Dennoch muß der Versuch als mißglückt bezeichnet werden. Der Grund ist wohl darin zu sehen, daß der Verfasser sich dermaßen an Interessenlage und Aufnahmefähigkeit seiner Durchschnittsleserschaft anpaßt, daß er seinem Gegenstand nicht mehr gerecht werden kann. Denn das Buch ist in „Spiegel"-Manier geschrieben. Wo es um geschichtliche oder aktuelle Probleme geht, sind sie fast immer vergröbert oder verfälscht, auf jeden Fall durch schiefe oder irreführende Ausdrücke in ihrer genauen Fragestellung verschoben. Eine Fülle von Schiefheiten, Ungereimtheiten und historischen Falschheiten zieht sich durch das Buch; mehr als einmal auch gibt der Autor seinem Drang nach, irgendwelche Gerüchte oder Hintertreppengeschichten für bare Münze oder doch ernsthafte Hypothese zu nehmen. Nur einige Beispiele: Die „Cautio criminalis" von Friedrich von Spee war keineswegs die „erste" Anklage gegen die Hexenprozesse, wie der Autor (149) schreibt. Auf S. 260 wiederholt er den landläufi-

gen Irrtum von den „Briefen an einen Jesuitenprovinzial", die Pascal geschrieben habe; in Wirklichkeit waren es Briefe an einen Bewohner der Provinz („à un provincial de ses amis"). Maria Theresia hat den Orden auch nicht, wie der Autor (273) schreibt, in Österreich verboten, bevor er vom Papst aufgehoben wurde, sondern nur ihren Widerstand gegen den Druck der Bourbonenmächte auf gänzliche Aufhebung aufgegeben. Daß die Jesuiten den Buschkrieg der Guaranis, die 1750 durch den Grenzvertrag zwischen Portugal und Spanien zum Verlassen ihrer Länder gezwungen wurden, selbst provoziert hätten (244f.), ist schlichtweg falsch. Auf S. 312 wird behauptet, Pater d'Herbigny sei Rektor des Russicums gewesen, obwohl zwei Seiten später die Angaben des Archivars der Oberdeutschen Provinz stehen, die dies genau widerlegen. Auf S. 315 findet sich die haarsträubende Behauptung, vor der Enzyklika „Quadragesimo anno" vom Jahr 1931 habe die katholische Kirche nichts zu der Auseinandersetzung von Kapitalismus und Sozialismus gesagt! Neu ist auch das „jesuitische" Prinzip „Ora in laborae" (325, 344), bei dem der Rezensent allerdings fragen muß, welche Sprache dies ist. Was soll man sich schließlich darunter vorstellen, daß nach der 31. Generalkongreation in einzelnen Fächern „die Vorlesungen durch Unterricht ersetzt" werden (332)? Auch wäre interessant zu erfahren, wann in eben dieser Generalkongregation die Abstimmung über die Beibehaltung der „Gehorsamspflicht" stattfand (333)! Dies ist doch genauso absurd, wie wenn das Zweite Vaticanum darüber abgestimmt hätte, ob man den überlieferten Glauben beibehalten will oder nicht! Ganz konfus ist, was auf S. 363 über die Vorschläge auf der 32. Generalkongregation berichtet wird; was es mit den „Diensträngen", deren Abschaffung gefordert wird, auf sich hat, erfährt man nicht.

Wo es sich einfach um historische Grenzen einer Epoche handelt, die keineswegs ein Spezifikum der Jesuiten darstellten, spricht der Verfasser von „Scheuklappen" (162) und bedient sich allgemein einer Sprache und Darstellungsweise, die unfähig ist, historischer Wirklichkeit gerecht zu werden. Als Kostprobe sei folgender Satz zitiert: „Die Jesuitenkollegien, die in ihren Anfängen Scheuklappen-Pädagogik betrieben hatten, die dann in ihrer besten Zeit Fechtböden des Geistes gewesen waren, verödeten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu Nürnberger Trichtern mit klerikalem Sieb, zu Wissens-Abfüllanstalten eines genau begrenzten Lehrstoffs" (296).

Am gravierendsten ist jedoch, daß faktisch nirgendwo deutlich wird, aus welcher geistlichen Mitte eigentlich der Jesuitenorden lebt oder leben sollte. Nur von weltkundiger Diplomatie, von törichter oder auch geschickter und weitblickender Taktik und Anpassung ist die Rede, allenfalls noch von dem paulinischen Prinzip, „allen alles zu werden" (1 Kor 9, 22), nicht aber mehr von dem letzten geistlichen Grund, aus dem dieses Prinzip entspringt. Alles bleibt auf der vordergründigen Ebene der „Welteroberung". Von der Nachfolge des armen und gekreuzigten Christus ist natürlich keine Rede; und man hat den Eindruck, daß sie für das Publikum, an das sich der Autor wendet, auch absolut uninteressant und irrelevant wäre. Was über die Exerzitien geschrieben wird, ist von erschütternder Oberflächlichketi; mehr als eine Willensschule und Ausdruck menschlicher Lebensklugheit scheint der Verfasser in ihnen nicht zu sehen. Als Beispiel für die Unfähigkeit, geistliche Sachverhalte auch nur halbwegs zutreffend wiederzugeben, seien die Sätze über die Erwägung von den drei Menschenklassen im Exerzitienbuch (86) zitiert: „Drei Menschen besitzen gleich viel Geld. Für jeden der drei stellt sich die Frage: wie lege ich mein Geld am krisenfestesten und inflationssichersten an? – Der erste legt das Geld in den Sparstrumpf. Der zweite verpraßt es. Der dritte macht die Verwendung des Geldes davon abhängig, ob es Gott mehr nutzt (sic!), wenn er es behält oder wenn er es ausgibt." Hier ist wohl jeder weitere Kommentar überflüssig. Der Leser mag den Text im Exerzitienbuch (Nr. 149–57) selber nachschauen!

Man könnte diese Reihe noch seitenweise fortsetzen. Wesentlicher scheint mir ein anderes Problem. Der Autor selbst weiß offensichtlich, wie er bei dem Leser „ankommt". Der Durchschnittsleser solcher Bücher scheint aber heute gar nicht mehr fähig zu sein, von den Jesuiten und von jeder Institution mit ideellem Anspruch mehr aufzunehmen, als ihm hier vermittelt wird. Es ist wichtig, daß sich der Orden und nicht zuletzt die in ihm für die Leitung Verantwortlichen diesem

Problem stellen. Will man der Versuchung nachgeben, um jeden Preis „interessant" zu bleiben, ganz gleich, ob irgend etwas von dem, was die geistliche Mitte der Gesellschaft Jesu ausmacht, dabei ins Spiel kommt oder nicht, dann soll man sich meinetwegen über solche Bücher freuen. Nur dürfte dies wohl mit dem Drang, „eher um Christi willen für nichtig und töricht, denn als weise und klug in dieser Welt angesehen zu werden" (Exerzitienbuch, Nr. 167), herzlich wenig zu tun haben. *K. Schatz SJ*

Moser, Georg: *Auf dem Weg zu mir selbst.* Freiburg: Herder 1982. 63 S. Kart. 5,80.

Der für das Selbstverständnis eines modernen Menschen zentrale Begriff der „Selbstverwirklichung" ist innerkirchlich in Mißkredit geraten. Dies um so mehr, da sich diese Ablehnung auf einen nicht unbedeutenden Theologen berufen kann, der gesagt haben soll, die Selbstverwirklichung sei die Krankheit der deutschen Seele. Alle diese Mißverständnisse können Georg Moser, Bischof von Rottenburg-Stuttgart, nicht davon abhalten, sich diesem Thema in zwölf prägnanten Kapiteln zuzuwenden. Er greift den inzwischen volkstümlichen Begriff auf, begrenzt ihn, hebt seine Herkunft und Bedingungen heraus und erfüllt ihn Schritt um Schritt mit christlichen Inhalten, immer wieder in Berufung auf das Wort der Heiligen Schrift. Die einzelnen Kapitel, die sich sehr gut für besinnliche Meditationen eignen, setzen an menschlichen Erfahrungen an, bringen Reflexionen über menschliche Sehnsüchte und Ängste und führen den Leser, zwar sachte, aber entschieden, immer wieder in jene Welt des Glaubens zurück, die für Georg Moser lebendige Wirklichkeit ist und die allein im letzten dem Menschen die Selbstannahme ermöglicht. Eine nüchterne Sprache, ein großes Verständnis für moderne Werthaltungen, eine glaubwürdige Bezeugung des Wortes Gottes, die spirituelle Dichte machen die einzelnen Kapitel zu Kostbarkeiten und lassen einmal mehr verstehen, warum die bisherigen Bücher des Rottenburger Bischofs in vielen Auflagen eine so große Leserschaft fanden. Auch diesem Bändchen kann man nur wünschen, daß es den Weg zu vielen finde, die – in Freude und Not, in Schuld und Gnade – auf dem Weg zu sich selbst sind. *R. Bleistein SJ*

Philosophie

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 5: L-Mn. Stuttgart: Schwabe & Co. 1980. 1448 Sp., Lw. 184,–.

Die thematische Spannweite des Bandes zeigt sich daran, daß er vom „Lächerlichen" bis zu „Mnemotechnik" reicht (wobei bei letzterer, zwischen Kant und Behaviorismus, Nietzsche fehlt) und sich über fast 28 Spalten zu „Landschaft" äußert. Umfangreiche Artikel behandeln so Wichtiges wie „Leben" (52–103, plus 50 Sp. Derivate wie „Lebensart"), „Liebe" (290–328), „Logik" aller Art (353–482!), „Macht" (585–631), „Marxismus" (758–790), „Mensch" und Derivate (1059–1137), „Metaphysik" einschließlich Metaphysikkritik und dergleichen (1186–1295), „Methode" (1304–1386). Aber nur O. Marquard kann so knapp und so frisch über „Leerformeln" (159f.) informieren: „L. wurde zum Erfolgsbegriff durch E. Topitsch", zu Anfang; „der Begriff ‚L.' wird selber zur L.", zum Schluß. Für den großen Kant allerdings bietet er statt eines Benennungs- ein Sachbeispiel: „Gedanken ohne Inhalt sind leer." Am Schluß des Bandes sollte unter „Zur formalen Gestaltung" das Erscheinungsjahr der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" richtig angegeben sein: 1787. Das für Interessierte im weiten Wortsinn nahezu unentbehrliche Werk bedarf keiner Empfehlung, nur des Wunsches für gedeihlichen Fortschritt... *W. Kern SJ*

ZU DIESEM HEFT

Am 18. März 1938 beschlossen die österreichischen Bischöfe eine „Feierliche Erklärung", in der sie nicht nur die Angliederung Österreichs an das Deutsche Reich begrüßten, sondern auch der nationalsozialistischen Bewegung hohes Lob spendeten. Auf Grund der in den letzten Jahren erschlossenen Quellen untersucht Ludwig Volk die Hintergründe, die Motive und die Entstehungsgeschichte dieses Textes.

In der Diskussion um das rechte Handeln des Christen wird häufig die Meinung vertreten, alle sittlichen Normen hätten den Rang von Heilswahrheiten und fielen deswegen in die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, macht auf eine wichtige Unterscheidung aufmerksam: Sittlichkeit und daher Heilsbedeutung im strengen Sinn bezieht sich auf die Einstellung der Person, nicht auf die Richtigkeit des Handelns. Daher ist auch das kirchliche Lehramt z. B. in Fragen der gesellschaftlichen Ordnung, der Wissenschaft, der Beziehungen in Ehe und Familie oder der Sexualität nicht in derselben Weise zuständig wie in Glaubensfragen.

In seiner Münchner Rede an Künstler und Journalisten am 19. November 1980 sprach Papst Johannes Paul II. in Anlehnung an Formulierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Autonomie der Kunst. Auf dem Hintergrund der theologischen und kunstgeschichtlichen Diskussion überlegt Herbert Schade, was die Aussagen des Papstes für die Beziehungen zwischen Kirche und Kunst bedeuten.

Im Blick auf die Geschichte und die derzeitige Situation Europas fragt F. G. Friedmann, ob Europa noch die Fähigkeit besitzt, sich politisch zu integrieren und damit einen eigenständigen Beitrag zur Lösung der Probleme unserer Zeit zu leisten. Er sieht eine Chance, wenn sich Europa auf seine geistigen und kulturellen Kräfte besinnt und sich nicht ausschließlich vom Primat des bloß zweckorientierten Verstands leiten läßt.

Die Auseinandersetzung um den Begriff „christliche Literatur" ist in den letzten Jahren wieder lebhafter geworden: Kann man von christlicher Literatur sprechen, und wenn ja, in welchem Sinn? Ralph P. Crimmann, Akademischer Rat am Lehrstuhl für Didaktik der deutschen Sprache und Literatur an der Universität Augsburg, formuliert am Beispiel des Romans „Der geteilte Himmel" von Christa Wolf eine Antwort.

Aufbruch des Religiösen?

Wenig beflügelt menschliche Anstrengungen mehr, als wenn deren Erfolg greifbar vor Augen steht; kaum etwas lähmt sie aber auch mehr, als wenn voraussehbar alles Mühen vergeblich bleibt, aller Einsatz nur immer schlechtere Ergebnisse zeitigt. Ein düsteres Zukunftsbild kann somit dazu beitragen, daß die Zukunft in der Tat düsterer wird, als sie es ohne dieses Bild geworden wäre, da es den Schwung lähmt, sie besser zu gestalten.

Das gilt nicht nur für Wirtschaft und Politik, es scheint auch für die Arbeit der Kirche zuzutreffen. Gerade wer besorgt meint, daß der Elan zu wünschen übrig lasse, mit dem man sich dieser Arbeit widmet, wird verständlicherweise geneigt sein, alles beiseite zu schieben oder zu verdrängen, was diesen Eifer noch weiter zu dämpfen droht. Er wird daher wenig bereit sein, die Anzeichen und Meldungen zur Kenntnis zu nehmen, die kirchlichem Bemühen geringen Erfolg verheißen, während er – gemäß dem Spruch: Was man wünscht, das glaubt man gern – begierig alles sammelt und ohne viele kritische Bedenken annimmt, was ihm günstigere Chancen verheißt. Wie jene, die Kirche und Christentum oder Religion allgemein zum Teufel wünschten, wenn sie an ihn glaubten, genüßlich alle Fakten ausbreiten, die eine „Zukunft des Unglaubens", ein baldiges Verkümmern zumindest der Kirche andeuten, so richtet sich die ganze Aufmerksamkeit mancher Christen, besonders wenn sie „von Amts wegen" an der Weitergabe des christlichen Glaubens interessiert sind, auf jeden Hinweis, der ein wachsendes Verlangen nach Sinn, eine Wende zu christlichen Werten, eine Aufgeschlossenheit für eine „neue Innerlichkeit", kurz einen „Aufbruch des Religiösen" verspricht.

Da stützt man sich etwa auf die Vielzahl vor allem jugendlicher Teilnehmer, die Kirchen- und Katholikentage beleben oder zu vielen Tausenden nach Taizé pilgern. Selbst die Anziehung fragwürdiger Jugendreligionen dient als Beleg dafür, daß religiöse Bedürfnisse weiterhin und vielleicht zunehmend vorhanden sind. Daß sorgfältige repräsentative Umfragen eher das Gegenteil beweisen, wird dann ebenso ignoriert, wie man kirchliche Statistiken herunterspielt, nach denen ein fortschreitender Exodus aus der Kirche unverkennbar scheint. Bestenfalls tröstet man sich mit dem Schlagwort „Gott ja – Kirche nein!", demzufolge Religiosität auch bei schwindender Kirchlichkeit fortbestehen oder sogar wachsen könnte; diesem Trost wird jedoch dadurch der Boden entzogen, daß die gleichen Umfragen dartun, wie mit der Abwendung von der Kirche nur ausdrücklich gezeigt wird, daß man sich von der christlichen Religion insgesamt gelöst hat. So zählten Ende 1979 nur 26 Prozent der Eltern mit Kindern unter 16 Jahren den religiösen Glauben zu den wichtigsten Dingen, die man Kindern auf ihren Lebensweg mitgeben sollte,

und nichts deutet darauf hin, daß sich in den letzten drei Jahren in dieser Meinung ein beachtenswerter Umschwung vollzogen hätte. Willkommene Einzelerscheinungen, wie etwa das Thema „Religion" als Leitgedanke der diesjährigen Buchmesse, ändern diesen Gesamteindruck kaum.

Man begegnet dieser heraufkommenden Situation, so unerfreulich sie sich christlicher Sicht darstellt, gewiß nicht angemessen mit dem legendären Vogel-Strauß-Verhalten, indem man also vor der Gefahr den Kopf in den Sand steckt oder zumindest den Blick den seltenen angenehmeren Aussichten zuwendet, selbst wenn uns diese nicht von einem trügerischen, weil ungedeckten Optimismus bloß vorgespielt werden, sondern tatsächlich als Anhaltspunkte für unsere Hoffnung auf bessere Zeiten ausgemacht werden könnten. Es ist nämlich keineswegs besonders fromm, sondern ein Mißbrauch christlicher Hoffnung, wenn wir diese darauf ausrichten wollten, daß sich – vielleicht noch dank eines göttlichen Eingreifens – der Trend weg von religiöser Bindung in absehbarer Zeit doch noch umkehren werde. Wenn die Eltern zunehmend einer religiösen Erziehung ihrer Kinder keine Bedeutung mehr beimessen, wie sie es selbst sagen, wenn sich zudem bald auch der Naivste den bereits jetzt fühlbaren Priestermangel nicht mehr wird verheimlichen können, dann ist es nicht fromm, sondern unverantwortlich, etwa auf den Heiligen Geist als Lückenbüßer zu warten, der diese Entwicklung wende, jedenfalls solange nicht alles Menschenmögliche dagegen unternommen wird.

Es ist daher ehrlicher und vernünftiger und darum wohl auch christlicher, nicht mit dieser Umkehr zu rechnen; vielmehr sollte man sich ernstlich und sehenden Auges darauf vorbereiten, das Christentum in einer Umgebung zu verwirklichen, wo es nicht mehr auf eine verbreitete und fast automatisch erfolgende Weitergabe religiöser Überzeugung bauen kann, sondern durch zunehmend mühsame, weil gegen den allgemeinen Strom zu treffende eigene Entscheidung übernommen werden muß.

Obwohl nun diese Situation keineswegs als begrüßenswert geschildert werden dürfte – sie zeigt sich vielleicht bald nicht nur christlichen Augen als Verarmung und Erschwernis des orientierungslos gewordenen Lebens –, so enthält sie doch auch ihre eigenen Chancen. Zwei Züge des Christentums jedenfalls dürften in ihr leichter und deutlicher zutage treten als in der bisher gewohnten Lage: Christentum ist in erster Linie nicht geistliche Selbstversorgung, sondern missionarische Aufgabe. Und der christliche Glaube läßt sich entschieden nie als Anpassung an bestehende Verhältnisse und herrschende Trends leben, sondern bedeutet stets auch Widerstand gegen das Gängige. Wenn diese Chancen genutzt werden, dann können wir in dieser Zukunft heraufführen helfen, was wir in der Gegenwart nicht vorschnell herbeireden können: den Aufbruch des Religiösen.

Albert Keller SJ

Heinrich Fries

Das Petrusamt im anglikanisch-katholischen Dialog*

Der anglikanisch-katholische Dialog begann im Jahr 1970 auf Initiative von Papst Paul VI. und dem anglikanischen Erzbischof Ramsey. Die für diese Aufgabe bestimmte Kommission (genannt ARCIC = Anglican Roman Catholic International Commission) bestand aus neun Mitgliedern von jeder Kirche, darunter Bischöfen und Professoren. Die Kommission hatte deshalb einen größeren offiziellen Status, als man es von anderen ökumenischen Kommissionen sagen kann. Das gab ihr von Anfang an ein besonderes Gewicht, auch wenn dieses gesamtkirchlich nicht immer wahrgenommen wurde. Die Kommission wandte sich in einer kontinuierlichen Arbeit den Themen zu, die zwischen den beiden Kirchen kontrovers sind. Als solche erwiesen sich zunächst die Fragen der Sakramente, besonders des Abendmahls, und im Zusammenhang damit die Frage des Amtes und der Ordination, schließlich der Autorität in der Kirche. Dies führte notwendig zur Frage des Papsttums, seiner Jurisdiktion und der Unfehlbarkeit seines außerordentlichen Lehramts.

Die seit 1971 abgehaltenen Konferenzen in Windsor, Salisbury, Canterbury und Venedig haben die Ergebnisse ihrer Arbeit jeweils in Reports und Statements niedergelegt und der kirchlichen Öffentlichkeit unterbreitet. In diesem Jahr erschien der „Final Report"[1], der die Ergebnisse der bisherigen Konferenzen erneut vorstellt und, wo es notwendig schien, erläutert; als neuer Text wurde der Schlußbericht der Beratungen über die Autorität in der Kirche beigefügt (Authority in the Church II, Windsor 1981).

Der Final Report, mit dem ARCIC das Ziel ihrer Arbeit erreicht sieht, ist vor allem dadurch weiteren Kreisen bekannt geworden, daß die Glaubenskongregation in Rom sich dazu geäußert hat[2], zum Teil anerkennend und wohlwollend, zum Teil kritisch, vor allem gegenüber der These, in den besprochenen Themen sei eine substantielle Übereinstimmung („substantial agreement") möglich.

Um ihr Ziel zu erreichen, hat die Kommission versucht, die anstehenden Probleme nicht im Stil der früheren Kontroverstheologie zu behandeln, sondern – ohne die Unterschiede von vornherein zu nivellieren – nach einer Lösung zu suchen in der erneuten Zuwendung zum gemeinsamen Erbe und zur Hl. Schrift, die in besonderer Weise zum gemeinsamen Erbe gehört.

Als grundlegende Bestimmung für die Kirche wird der Begriff *„Koinonia"* gewählt, der in sehr geeigneter Weise das Geheimnis beschreibt, das den verschiedenen biblischen Bildern von Kirchen zugrunde liegt. Dieser Begriff hat im

Zweiten Vatikanischen Konzil und in der gegenwärtigen Theologie, besonders auch bei Joseph Ratzinger[3], eine große Bedeutung erlangt. „Einheit mit Gott in Christus durch den Geist ist das Herz der christlichen Koinonia... Koinonia miteinander folgt aus unserer Koinonia mit Gott in Christus. Dies ist das Geheimnis der Kirche" (Introduction 5).

Im Zusammenhang mit dem Begriff Koinonia werden die Themen gesehen, die Inhalt des Gesprächs waren: Eucharistie, Amt und Ordination, auch das Thema der *Autorität in der Kirche:*

„Alle Diener des Evangeliums müssen in Gemeinschaft miteinander stehen, denn die eine Kirche ist eine Gemeinschaft von Ortskirchen. Sie müssen ebenso im apostolischen Glauben geeint sein. Ein Primat als ein Brennpunkt innerhalb der Koinonia ist eine Garantie dafür, daß das, was sie lehren und tun, mit dem Glauben der Apostel im Einklang steht" (ebd. 6). „Einheit ist das Wesen der Kirche und da die Kirche sichtbar ist, muß die Einheit sichtbar sein. Volle sichtbare Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen kann nicht erreicht werden ohne gegenseitige Anerkennung der Sakramente und des Amtes, zusammen mit der *gemeinsamen Annahme eines universalen Primats,* der verbunden mit dem Kollegium der Bischöfe im Dienst der Einheit steht" (ebd. 9).

Man muß sich einmal klarmachen, was diese Aussagen bedeuten: In einem Land, das in der Frage des päpstlichen Primats und seiner Konsequenzen den Grund der Trennung von der römischen Kirche erblickte, das jahrhundertelang von dem Ruf „No Popery" erfüllt war und darin eine, wenn auch negativ bestimmte Einheit der anglikanischen Kirche sah – ein Ruf, der heute in England noch nicht gänzlich verstummt ist –, wird von einer Kommission der anglikanischen und katholischen Kirche ein universaler Primat anerkannt: im Dienst der Koinonia und der Einheit für die sichtbare Kirche. Das ist ein gewaltiger ökumenischer Fortschritt, über den man nur beglückt und dankbar sein kann. Er korrespondiert mit ähnlichen Überlegungen und Ergebnissen, wie sie in den letzten Jahren über das Petrusamt in den Vereinigten Staaten veröffentlicht wurden.

Dies soll auch Thema der folgenden Überlegungen sein; die im Final Report ebenfalls bedachten Themen Amt und Ordination sowie Eucharistie werden dabei ausgeklammert. Da es dem Final Report nicht nur um eine grundsätzliche Erklärung ging, sondern um eine eingehende Analyse und Begründung, hat er sich dieser wichtigen Aufgabe einer Begründung seiner Erklärung unterzogen. Sie ist im folgenden darzustellen und zu würdigen.

Es ist zunächst bemerkenswert, daß bereits die *Erklärung von Venedig* (1976) das Thema des päpstlichen Primats sowohl der Kirche als Koinonia wie der Frage der Autorität in der Kirche zugeordnet hat. Autorität in der Kirche bedeutet die glaubwürdige Darstellung des autoritativen Wortes von Christus. Der Primat bedeutet demnach, recht verstanden, daß der Bischof von Rom seine Aufsicht über die Kirche ausübt, um den vollen Glauben aller Kirchen und untereinander zu bewahren und zu fördern. Die Gemeinschaft mit ihm soll die Gewähr für die Katholizität einer jeden Ortskirche und ein Zeichen der Kommunion aller Kirchen sein (12).

Dann wird daran erinnert, daß schon in der alten Kirche die Ortskirchen die Hilfe und die Bestätigung von Rom suchten, daß im Lauf der Zeit die Übereinstimmung mit dem Bischof von Rom für die allgemeine Annahme synodaler Beschlüsse als notwendig erachtet wurde. Dadurch „nahm die Kirche von Rom und ihr Bischof ihre Verantwortung für die anderen Kirchen und deren Bischöfe wahr, um so die ganze Kirche in der Wahrheit zu halten" (17). Der Primas sollte sein Amt jedoch nicht isoliert, sondern in kollegialer Verbundenheit mit den Bischöfen als seinen Brüdern wahrnehmen, seine Intervention in Angelegenheiten einer lokalen Kirche sollte nicht auf eine Weise erfolgen, daß dadurch die Verantwortung des betreffenden Bischofs unterdrückt wird (21). Primat und Konziliarität sind einander ergänzende Elemente der Episkope der Kirche. Der einzige Bischofssitz, der einen Anspruch auf einen universalen Primat erhebt, der ihn ausübte und ausübt, ist der Bischofssitz von Rom, „der Stadt, wo Petrus und Paulus gestorben sind. Es scheint angemessen, daß in einer künftigen Vereinigung ein so beschriebener Primat von diesem Bischofssitz wahrgenommen wird" (23).

Der päpstliche Primat im Final Report

Die *Erklärung von Windsor 1981*, der eigentlich neue Text der ARCIC, greift die in Venedig angesprochenen und zum Teil nur kurz beschriebenen bzw. angedeuteten Themen wieder auf – dabei geht es um die Begründung und um die Implikationen des päpstlichen Primats – und sucht zu einer abschließenden Erklärung zu gelangen.

Zunächst werden die *petrinischen Texte* des Neuen Testaments bedacht: Mt 16, 16; Mk 8, 29; Lk 9, 20; Joh 6, 69. Sie bezeugen nach diesen Dokumenten die besondere, hervorgehobene Stellung des Petrus bereits zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu und in der frühesten Tradition der Kirche, die auch von Paulus anerkannt wurde und beim „Konzil" in Jerusalem (Apg 15) in Erscheinung trat. Diese Bedeutung des Petrus beruht nicht in seiner Begabung oder seinem Charakter, sondern, wie es die Namensänderung von Simon zu Kephas zeigt, in der besonderen Berufung durch Jesus, Fundament der Kirche zu sein, die Brüder im Glauben zu stärken, die Herde Jesu zu weiden. Dem entspricht es, daß Petrus als Sprecher der Zwölf das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus ablegte (Mt 16, 16) und daß der Auferstandene zuerst dem Petrus erschien (1 Kor 15, 5).

Zwar wird im Neuen Testament kein ausdrücklicher Bericht über die Weitergabe der Führungsrolle des Petrus gegeben; aber dies trifft auch für die Weitergabe apostolischer Autorität im allgemeinen zu. Dennoch wird diese Autorität von allen Kirchen anerkannt; sie liegt in der Wirkungsgeschichte des Auftrags Jesu und der Sendung des Auferstandenen. Doch wurde die Kirche von Rom „allmählich als Inhaberin einer besonderen Verantwortung unter den Kirchen anerkannt. In ihrem

Bischof sah man den Träger eines besonderen Dienstes an der Einheit der Kirchen und an der Treue zum apostolischen Erbe; die Funktionen, die er damit unter seinen Mitbischöfen ausübte, sah man in Analogie zu den dem Petrus zugeschriebenen, dessen Nachfolger der Bischof von Rom zu sein beanspruchte" (6). Deshalb ist es nach dem Final Report denkbar, daß ein Primat des Bischofs von Rom dem Neuen Testament nicht widerspricht – auch wenn man zugesteht, daß „die neutestamentlichen Texte keine hinreichende Grundlage dafür geben" (7): „Wir kommen darin überein, daß ein universaler Primat in einer wiedervereinigten Kirche erforderlich sein wird und angemessenerweise der Primat des Bischofs von Rom sein sollte. In einer wiedervereinigten Kirche wird ein nach der Rolle des Petrus gestaltetes Amt Zeichen und Garant einer solchen Einheit sein" (9).

Man muß sich, um diese Aussagen gebührend zu würdigen, vergegenwärtigen, daß es Aussagen eines anglikanisch-katholischen Dialogs sind. Man muß sich den langen und schweren Weg vorstellen, bis Vertreter der anglikanischen Kirche erklären können: Der Primat des Bischofs von Rom ist – um der Einheit der Kirche willen – als Garant der Katholizität und der Treue zum apostolischen Glauben *erforderlich*. Dies bedeutet eine Totalrevision der anglikanischen Tradition, für die es nach dem Zeugnis von John Henry Newman selbstverständlich war, daß der Papst der Antichrist sei. Man kann verstehen, daß der anglokatholische Flügel der Kirche von England meinte, dieser Bericht stelle den bedeutsamsten Durchbruch in den ökumenischen Beziehungen seit 400 Jahren dar[4].

Der Final Report möchte zunächst klären, was der Begriff „*Göttliches Recht*" im Rahmen der Primatsaussage des Ersten Vatikanums bedeutet. Göttliches Recht besagt Einsetzung des Primats durch Jesus Christus selbst. Wenn es auch keine allgemein angenommene Deutung dieser Aussage gibt, so bedeutet sie „für alle zumindest, daß dieser Primat Gottes Absicht für seine Kirche zum Ausdruck bringt".

„Er ist das Zeichen der sichtbaren Koinonia, das Gott für seine Kirche will, durch das Einheit in Vielfalt verwirklicht wird. Auf einen in dieser Weise aufgefaßten universalen Primat innerhalb der Kollegialität der Bischöfe und der Koinonia der ganzen Kirche kann die Qualifikation ‚iure divino' angewandt werden" (11). „In der Vergangenheit haben Anglikaner die römisch-katholische Lehre, daß der Bischof von Rom aufgrund göttlichen Rechts der universale Primas ist, als unannehmbar betrachtet. Doch glauben wir, daß der Primat des Bischofs von Rom verstanden werden kann als Teil des Planes Gottes für die universale Koinonia – auf eine mit unseren beiderseitigen Traditionen vereinbare Weise. Angesichts dieses Konsenses muß die Redeweise vom göttlichen Recht, die das Erste Vatikanische Konzil verwendet, nicht mehr als ein Grund zur Meinungsverschiedenheit zwischen uns betrachtet werden" (15).

Mit Recht sagt der Text, daß die Nichtanerkennung eines universalen Primats des Papstes auch in der Vergangenheit nicht bedeutete, daß dadurch das Kirchesein einer nicht-römisch-katholischen Kirche aufgehoben sei. Zum Beleg dafür wird auf die orthodoxen Kirchen verwiesen – eine Position, die der anglikanischen Kirche ähnlich ist; außerdem hat das Zweite Vatikanum das Recht eröffnet, in dieser Weise zu sprechen.

Die *Jurisdiktion* in der Kirche wird umschrieben als die Autorität oder die Vollmacht, die zur Ausübung eines Amts erforderlich ist. „In unseren beiden Gemeinschaften wird sie zur wirksamen Wahrnehmung eines Amts verliehen, und diese Tatsache bestimmt ihre Ausübung und deren Grenzen" (16). Im Blick auf die dem Papst zugeschriebene „universale, ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion" wird von *Befürchtungen* gesprochen, die die Anglikaner haben. Sie befürchten zum Beispiel, „daß er die Rechte eines Metropoliten in dessen Provinz oder die eines Bischofs in dessen Diözese für sich beanspruchen könnte; daß eine zentralisierte Autorität den örtlichen Bedingungen nicht immer mit Verständnis oder den legitimen kulturellen Verschiedenheiten nicht immer mit Achtung begegnen könnte; daß berechtigte Freiheit des Gewissens, des Denkens und Handelns gefährdet werden könnte" (18). Der Final Report erhebt deshalb mit Recht die Forderung:

„Der universale Primas sollte sein Amt – und zwar für alle erkennbar – nicht in Isolierung, sondern in kollegialer Verbundenheit mit den Bischöfen ausüben. Dies vermindert in keiner Weise seine eigene Verantwortlichkeit, bei Gelegenheit für die ganze Kirche zu sprechen und zu handeln. Mit jedem bischöflichen Amt ist die Sorge für die universale Jurisdiktion des universalen Primas gestützt. Doch der universale Primas ist nicht die Quelle, von der die Diözesanbischöfe ihre Autorität ableiten, noch untergräbt seine Autorität die des Metropoliten oder Diözesanbischofs. Der Primat ist nicht eine autokratische Gewalt über die Kirche, sondern ein Dienst innerhalb der Kirche und an der Kirche, die sich als eine Gemeinschaft von Ortskirchen im Glauben und in der Liebe versteht" (19)[5].

Daraus ergeben sich auch die *moralischen Grenzen* in der Ausübung des universalen Primats:

„Die Jurisdiktion des universalen Primas hat ihren Sinn in dessen Befähigung, die Katholizität ebenso wie die Einheit zu fördern und die Reichtümer der verschiedenen Traditionen der Kirchen zu pflegen und zusammenzuführen. Die kollegiale und primatiale Verantwortung für die Bewahrung des eigentümlichen Lebens der Ortskirchen fordert die angemessene Hochachtung für ihre Gebräuche und Überlieferungen, soweit sie nicht dem Glauben widersprechen oder die Gemeinschaft zerstören. Das Streben nach der Einheit und die Sorge für die Katholizität dürfen nicht voneinander getrennt werden" (21).

Mit dem universalen Primat des Bischofs von Rom ist nach der Lehre des Ersten Vatikanums die *Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts* verbunden, wenn der Papst „ex cathedra" spricht, also in außerordentlicher Weise. Auch diese Frage wird im vorliegenden Dokument von einer Bestimmung der Kirche als ganzer her behandelt: Die Kirche als ganze ist Zeuge, Lehrer und Hüter der Wahrheit. Sie lebt in der Zuversicht, daß der Heilige Geist sie wirksam in den Stand setzt, ihre Sendung zu erfüllen, so daß sie weder ihren wesenhaften Charakter verlieren noch ihr Ziel verfehlen kann.

Die Erhaltung der Kirche in der Wahrheit macht es erforderlich, daß die Kirche in bestimmten Augenblicken ein entscheidendes Urteil über wesentliche Fragen der Lehre fällen kann, das zu einem Teil ihres bleibenden Zeugnisses wird. Daß dies anglikanischem Glauben entspricht, wird in den 39 Artikeln deutlich: „Die Kirche hat Autorität in Streitfragen des Glaubens" (Artikel 20). Solch ein

Lehrurteil klärt, was die Wahrheit ist, und stärkt die Gewißheit der Kirche in der Verkündigung des Evangeliums (24).

„Die Kirche übt ihre Lehrautorität durch verschiedene Instrumente und Instanzen und auf unterschiedlichen Ebenen aus. Wenn Dinge des Glaubens auf dem Spiel stehen, kann die Kirche darüber auf allgemeinen Konzilien Entscheidungen fällen; wir sind übereinstimmend der Auffassung, daß diese Entscheidungen verbindlich sind. Wir haben auch anerkannt, daß eine vereinigte Kirche einen universalen Primas braucht, der in der Koinonia den Vorsitz führt und daher verbindlich im Namen der Kirche sprechen kann. Durch diese beiden Instanzen kann die Kirche in Glaubenssachen ein entscheidendes Urteil fällen und so den Irrtum ausschließen" (26).

Der Sinn dieses Dienstes liegt nicht darin, dem Inhalt der Offenbarung etwas Neues hinzuzufügen. Er soll vielmehr eine wichtige Wahrheit neu ins Gedächtnis rufen und hervorheben: „den Irrtum aufdecken, unzureichend erkannte Konsequenzen ans Licht bringen und deutlich machen, wie die christliche Wahrheit auf zeitgenössische Fragen anzuwenden ist" (27). Dabei ist zu beachten, daß solche Definitionen durch bestimmte geschichtliche Situationen veranlaßt wurden und daß sie stets vom Verständnis und von den Rahmenbedingungen ihrer Zeit geprägt sind. „Doch wenn sie die Substanz des Glaubens schützen, behalten sie in dem fortdauernden Leben der Kirche eine bleibende Bedeutung" (27).

Das definitive Lehrurteil des Papstes ist an eine Reihe von strikten *Bedingungen* geknüpft: „Er muß ausdrücklich als Brennpunkt innerhalb der Koinonia sprechen; er darf nicht unter dem Zwang äußeren Druckes stehen; er muß sich bemüht haben, die Meinung seiner Mitbischöfe und der Kirche als ganzer einzuholen, und er muß deutlich seine Absicht äußern, in Fragen des Glaubens oder der Sitten eine bindende Entscheidung vorzulegen." Das mit seinem Urteil verbundene *„irreformabel"* bedeutet, „daß die in der Definition zum Ausdruck gebrachte Wahrheit nicht mehr in Frage gestellt werden kann"; es heißt nicht, daß die Definition das letzte Wort der Kirche ist und daß die Definition nicht in andere Worte gefaßt werden kann (29).

„Die römisch-katholische Tradition hat den Ausdruck *Unfehlbarkeit* verwendet, um die garantierte Freiheit von grundlegendem Irrtum in Lehrurteilen zu beschreiben. In der römisch-katholischen Lehre bedeutet Unfehlbarkeit nur die Bewahrung des Lehrurteils vor Irrtum zum Zweck der Erhaltung der Kirche in der Wahrheit, nicht eine positive Inspiration oder Offenbarung. Ferner stellt die dem Bischof von Rom zugeschriebene Unfehlbarkeit eine Gabe dar, die ihn befähigt, unter bestimmten Umständen und genau umschriebenen Bedingungen ein Organ der Unfehlbarkeit der Kirche zu sein. Wir sind uns einig, daß dieser Ausdruck in uneingeschränktem Sinn nur auf Gott anwendbar ist und daß seine Anwendung auf ein menschliches Wesen, selbst in äußerst eingegrenzten Bedingungen, viele Mißverständnisse hervorrufen kann. Aus diesem Grund haben wir vermieden, diesen Ausdruck dort, wo wir unseren Glauben an die Bewahrung der Kirche vor Irrtum aussagen, zu verwenden. Die Tatsache, daß dem Bischof von Rom unter bestimmten Bedingungen Unfehlbarkeit zugeschrieben wurde, hat – auch dies erkennen wir gemeinsam an – vielfach dazu geführt, allen seinen Verlautbarungen eine übertriebene Bedeutung zu geben" (32).

Dennoch erklärt der Report zum Schluß als gemeinsames Statement, daß die Kirche sowohl eine vielfältige, weitgestreute Autorität braucht, an der alle Glieder des Gottesvolkes aktiv beteiligt sind, als auch einen universalen Primas als Diener

und Brennpunkt der sichtbaren Einheit in Wahrheit und Liebe. Das heißt nicht, daß alle Unterschiede beseitigt worden sind; „doch wenn überhaupt eine petrinische Funktion oder ein petrinisches Amt in der lebendigen Kirche ausgeübt wird, in der ein universaler Primas als sichtbarer Brennpunkt zu dienen gerufen ist, dann ist es mit seinem Amt gegeben, daß er *eine eindeutig umschriebene Verantwortlichkeit der Lehre hat,* wie auch die entsprechenden Gaben des Geistes, die ihn zu ihrer Wahrnehmung befähigen."

Die noch verbleibenden Unterschiede zeigen sich in der Frage der *Rezeption.* Wenn eine „Definition auch nicht erst durch ihre Rezeption von seiten des Volkes Gottes ihre Verbindlichkeit erhält, so ist die Zustimmung der Gläubigen doch das letztgültige Anzeichen dafür, daß alle verbindlichen Entscheidungen der Kirche in einer Glaubensfrage in Wahrheit durch den Heiligen Geist vor Irrtum bewahrt worden sind" (25). Deshalb können die Anglikaner dem Anspruch nicht zustimmen, daß mit dem Amt des Bischofs von Rom die Gabe göttlichen Beistands als garantierter Besitz verbunden ist, „kraft deren seine formellen Entscheidungen als vollkommen gesichert gelten können, vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Gläubigen" (31).

Von diesen Voraussetzungen aus beurteilen die Anglikaner im Final Report die beiden letzten Mariendogmen. Sie bekunden eine Übereinstimmung mit den in diesen Dogmen enthaltenen und auch von ihnen akzeptierten Offenbarungswahrheiten, möchten aber die Rezeption dieser Definiton weiterem Gespräch und Studium vorbehalten (29).

Der Schlußsatz des Final Report lautet: „Die gegenwärtigen Diskussionen über Konziliarität und Primat in unseren beiden Gemeinschaften sind ein Indiz, daß wir es nicht mit Standpunkten zu tun haben, die unveränderlich feststehen müssen. Wir meinen, daß einige Schwierigkeiten wohl nie gänzlich gelöst werden, bevor eine praktische Initiative ergriffen worden ist und unsere beiden Kirchen in größerer Sichtbarkeit innerhalb der einen Koinonia zusammenleben.«

Die Stellungnahme der Glaubenskongregation

Die Glaubenskongregation spricht zunächst dem Final Report Anerkennung aus und spricht von einem „beispielhaften ökumenischen Dialog" und einer „bemerkenswerten Bemühung um Versöhnung". Allerdings wird mit keinem Wort auf den für das ganze Dokument grundlegenden Begriff der Kirche als Koinonia Bezug genommen.

Dann folgen die Bedenken und die Einwände. Sie richten sich gegen das im Dokument angesprochene „substantial agreement" in den behandelten Themen: Wenn damit eine „grundlegende Übereinstimmung" gemeint sein sollte, dann könne die Glaubenskongregation nicht zustimmen, weil noch keine Vollständig-

keit erreicht sei – aber kann es diese im Bereich des Glaubens überhaupt geben? – und weil noch Unterschiede blieben, die zum Teil den Glauben betreffen. Dabei wird auch der päpstliche Primat erwähnt. Warum man sich dabei, wie die Glaubenskongregation meint, nicht auf die „Hierarchie der Wahrheiten" berufen kann, ist allerdings nicht einsichtig. Gerade in den genannten Punkten kommt sie zum Tragen.

Dann verweist die römische Stellungnahme auf die Möglichkeit, daß die verabschiedeten Texte unterschiedlich interpretiert werden können und deshalb nicht gut geeignet seien, als Grundlage für die Versöhnung im Leben und in der Praxis zu dienen. Auch hier sei die Rückfrage gestattet: Gibt es und wo gibt es Texte, in Schrift und Tradition, die nicht einer unterschiedlichen Interpretation Raum geben? Dabei ist nicht die Unterschiedlichkeit als solche das Problem, sondern die Frage, ob damit unvereinbare Gegensätzlichkeiten ausgesprochen werden, die durch einen angeblichen Konsens nur verschleiert werden. Die Glaubenskongregation scheint diese Befürchtung im Blick auf den Final Report zu haben. Es soll im folgenden geprüft werden, ob und in welcher Weise dies für die Frage des Petrusamts zutrifft.

Die biblische Begründung des Primats

Zur Interpretation der *petrinischen Texte* durch den Final Report sagt die Glaubenskongregation: Was ARCIC über die Rolle des Petrus schreibt (eine besondere Stellung, eine Stellung von besonderer Wichtigkeit), bringt „die Glaubenswahrheit, wie sie von der katholischen Kirche auf der Grundlage der hauptsächlichen petrinischen Texte des Neuen Testaments verstanden wurde, nicht vollständig zum Ausdruck und genügt nicht den Anforderungen der Dogmatischen Konstitution des Ersten Vatikanums: ‚Der Apostel Petrus ... erhielt unmittelbar und direkt von unserem Herrn Jesus Christus einen wirklichen und eigentlichen Jurisdiktionsprimat'".

Darauf ist zu sagen: Die Stellung des Final Reports wird unvollständig wiedergegeben. Dort wird die Bedeutung des Petrus als ersten unter den Zwölf durch seine besondere Berufung hervorgehoben: Simon wird Petrus genannt, er hat die Aufgabe, Fels der Kirche zu sein (Mt 16), die Brüder im Glauben zu stärken (Lk 22) und die Herde Christi zu weiden (Joh 23). Es wird ausdrücklich gesagt, daß er der Sprecher der Zwölf war beim Messiasbekenntnis, daß ihm der Auferstandene als erster erschien, daß ihm auf dem Apostelkonzil die führende Rolle zukam.

Damit werden die neutestamentlichen petrinischen Aussagen nicht unvollständig, sondern vollständig zur Darstellung gebracht. Sie lassen daran keinen Zweifel, daß und in welcher Weise dem Apostel Petrus ein Primat zukommt. Der Final Report spricht von einer klaren Führungsrolle des Petrus. Es ist allerdings nicht

möglich, aus den petrinischen Texten als solchen allein unmittelbar einen wirklichen und eigentlichen Jurisdiktionsprimat des Papstes über die ganze Kirche abzuleiten. Damit sind die Texte überfordert. Eine dahingehende Auslegung wäre anachronistisch. Nach einhelliger Auffassung der katholischen Exegeten heute können die – genannten – Petrusstellen des Neuen Testaments auf Grund historischer Kriterien nicht im Sinn der Einsetzung des universalen Primats für die nachapostolische Kirche und seiner Ausstattung mit universaler Jurisdiktionvollmacht gedeutet werden. Noch jüngst hat Walter Kasper erklärt: „Historisch ist unbestritten, daß wir im Neuen Testament keine einheitliche Ämterordnung finden. Unbestritten ist auch, daß wir heute den Primat des Bischofs von Rom und das dreigliedrige Amt (Bischöfe, Presbyter, Diakone) nicht mehr auf eine unmittelbare Einsetzung durch den irdischen Jesus oder durch den auferstandenen Christus zurückführen können."[6]

Die sogenannten petrinischen Texte werden in den Bestimmungen des Ersten Vatikanums zur Begründung eines universalen Jursidiktionsprimats, der von Jesus Christus direkt und unmittelbar dem Apostel Petrus verheißen und übertragen wurde, angeführt (DS 3053). Nach der in der katholischen Theologie üblichen Auslegungsregel verlangt die Annahme des Inhalts einer Definition nicht, daß auch die dafür gegebenen biblischen oder historischen Begründungen als verpflichtende oder verbindliche Interpretation in glaubender Zustimmung angenommen werden müssen.

Doch ist damit im Final Report dem Primat keineswegs die biblische Basis und das historische Fundament entzogen. Wenn gesagt wird, das Neue Testament enthalte keinen ausdrücklichen Bericht über die Weitergabe der Führungsrolle des Petrus, so ist dem nicht zu widersprechen. Dem wird der historisch wichtige Tatbestand hinzugefügt, daß schon sehr früh zunächst der Kirche von Rom und ihrem Bischof eine „besondere Verantwortung unter den Kirchen" zugeschrieben wurde. Vom Bischof von Rom wird gesagt, daß er einen besonderen Dienst an der Einheit der Kirche und an der Treue zum apostolischen Erbe gehabt habe und als maßgebliche Appellationsinstanz angesehen wurde. Kann man historisch gesehen eigentlich mehr sagen? Es wird außerdem hinzugefügt, daß die Väter und Lehrer der Kirche den Befund des Neuen Testaments als Hinweise in eben diese Richtung zu deuten begannen, so daß es denkbar wird, daß ein Primat des Bischofs von Rom dem Neuen Testament nicht widerspricht und ein Teil des Plans Gottes für die Einheit und Katholizität seiner Kirche ist.

Und wenn schließlich gesagt wird, „daß ein universaler Primat in einer wiedervereinigten Kirche erforderlich sein wird und angemessenerweise der Primat des Bischofs von Rom sein sollte", daß ein nach der Rolle des Petrus gestaltetes Amt Zeichen und Garant einer Einheit sein werde, dann muß man ehrlicherweise fragen: Kann und darf man in einem ökumenischen Dialog eigentlich mehr erwarten und verlangen und ist dies nicht genügend zur Anerkennung

des Primats, nicht, wie gesagt wird, aus pragmatischen Gründen, sondern aus Gründen des Glaubens? Ausdrücklich sprechen davon die Erklärungen zu Authority I Nr. 8: „Nach christlicher Lehre erfordert die Einheit der christlichen Gemeinschaft sichtbaren Ausdruck. Wir stimmen darin überein, daß solch ein sichtbarer Ausdruck der Wille Gottes ist und daß die Aufrechterhaltung sichtbarer Einheit auf der universalen Ebene die Episkope eines universalen Primas einschließt. Das ist eine dogmatische (doctrinal) Aussage."

Wenn, wie es hier geschieht, der Primat vom Wesen der Kirche hergeleitet wird, und wenn dieses Wesen als im Willen Gottes und durch Kreuz und Auferstehung Christi begründet gesehen wird, im Wesen der Kirche, die von Gott irreversibel in der Wahrheit Gottes gehalten wird, dann kann eine Herkunft auch des Primats, wie er im Report beschrieben wird, von Jesus aufrechterhalten werden, eine Herkunft, die man ruhig und ehrlich Ius divinum, göttliches Recht, nennen kann, auch wenn dieses göttliche Recht nicht auf ein explizites, juristisch formuliertes Stiftungswort Jesu gestellt wird.

Ist es ökumenisch gesehen angemessen, das Ergebnis eines in höchster Intensität und Sorgfalt gewonnenen Dialogs einfachhin und unmittelbar an den Sätzen des Ersten Vatikanums zu messen und danach zu beurteilen in Annahme und Kritik? Darf man – ökumenisch gesehen – nur fragen, ob ein Text den Anforderungen des Ersten Vatikanums entspricht? Heißt das nicht, das Erste Vatikanum zu einer absoluten, ungeschichtlichen Größe zu machen? Heißt das nicht, den Dialog sowohl mit der anglikanischen Kirche wie mit den Kirchen des Ostens zu gefährden? Liegt hier nicht ein vorkonziliares Modell vor? Wird hier nicht die ökumenische Meßlatte immer höher gelegt, was vielleicht ein Ansporn, aber eher eine Entmutigung sein kann? Heißt es nicht, das Ziel ökumenischer Bewegung so zu bestimmen: Werde du wie ich – dann sind wir eins? Es ist das Modell der Rückkehr in das Vaterhaus, das die Getrennten verlassen haben, in das Vaterhaus, so wie es ist. Solches zu verlangen, läßt das Ziel der Ökumene als geschichtlich erfahrbare Realität zur Illusion werden. Eine ökumenische Betrachtungsweise kann den nicht-römisch-katholischen Partner nicht einfach nur von den Positionen der eigenen Kirche aus würdigen und fragen, ob er diesen voll und ganz entspricht; sie muß sich der apostolischen Überlieferung als dem gültigen Maßstab kirchlichen Lebens und Lehrens, sie muß sich dem gemeinsamen christlichen Erbe und vor allem der Heiligen Schrift unterstellen.

In dem bekannten Vortrag über die „Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus", der in dem jüngst erschienenen Buch „Theologische Prinzipienlehre" (München 1982) unverändert abgedruckt wurde, sagt Joseph Ratzinger: „Die westliche Maximalforderung an den Osten wäre es, eine Anerkennung für den Primat des römischen Bischofs in dem vollen Umfang zu verlangen, wie er 1870 definiert wurde, und sich damit einer Primatspraxis einzuordnen, wie sie von den Unierten angenommen worden ist" (207). Von dieser und anderen Maximalforde-

rungen erklärt Joseph Ratzinger, „daß keine der Maximallösungen eine wirkliche Hoffnung auf Einheit enthält" (208). Ich denke: Was für die Orthodoxen recht ist, sollte für die Anglikaner billig sein.

Ähnliches ist zu sagen zu der These, daß der päpstliche Primat auf der direkten *Einsetzung durch Jesus Christus* beruhe und deshalb göttlichen Rechts sei. Diese These wird in der Antwort der Glaubenskongregation ebenfalls aufgegriffen und mit dem Wortlaut des Ersten Vatikanums verglichen. Auch dabei wird ein Ungenügen festgestellt. Was zur biblischen und historischen Begründung des Primats gesagt werden kann, ist bereits dargelegt worden. Wenn im Final Report erklärt wird, ein universaler Primat sei für die Gesamtkirche erforderlich und notwendig, er sei ein Ausdruck des Willens Gottes als Zeichen und Dienst an der Einheit der Kirche, ein Akt der Vorsehung; wenn gesagt wird, daß sich das Papsttum auf die Rolle des Petrus im Apostelkollegium berufen kann, daß der Primat Gabe der göttlichen Vorsehung ist, Wirkung des die Kirche leitenden Heiligen Geistes, dann fragt man sich: Sind das nicht ausdrückliche und genügende Bekundigungen für die Möglichkeit der Aussage, das Papsttum sei eine Einrichtung göttlichen Rechts? Ausdrücklich erklärt der Report – und dem ist voll zuzustimmen –: Man hat Grund zu fragen, „ob wirklich eine Kluft besteht zwischen der Behauptung eines Primats göttlichen Rechts (iure divino) und der Anerkennung seiner Entstehung auf Grund göttlicher Vorsehung (divina providentia)" (13). Anderes verlangen hieße wiederum eine nicht erfüllbare Maximalforderung aufstellen und den Dialog unnötig erschweren.

Wenn die Glaubenskongregation darüber hinaus erklärt, die Jurisdiktionsvollmacht über alle Teilkirchen gehöre unverzichtbar (iure divino) zu diesem Amt, sie könne zwar je nach geschichtlichen Notwendigkeiten verschiedene Formen annehmen, dürfe aber niemals fehlen, so müßte näherhin gefragt werden, welche Formen hier denkbar sind, und man müßte fragen, was dieser Satz für den ekklesialen Status der Ostkirchen bedeutet, ferner wie dieser Satz im Gespräch mit den Orthodoxen artikuliert werden kann, wo das gleiche Problem verstärkt ansteht und wo andererseits von Papst Johannes Paul II. gesagt wird, mit einer Einigung mit den Ostkirchen sei bis zum Jahr 2000 zu rechnen.

Das Lehramt des Papstes

Nach ähnlichen Kriterien beurteilt die Glaubenskongregation die mit dem päpstlichen Primat verbundene *Unfehlbarkeit* seines außerordentlichen Lehramts. Die Aussagen der ARCIC zu dieser Frage lauten: Die Erhaltung der Kirche in der Wahrheit macht es erforderlich, „daß die Kirche in bestimmten Augenblicken ein entscheidendes Urteil über wesentliche Fragen der Lehre fällen kann, das zu einem Teil ihres bleibenden Zeugnisses wird" (24). Auf universaler Ebene kann die Kirche

solche Entscheidungen auf allgemeinen Konzilien fällen, doch kann auch der universale Primas verbindlich im Namen der Kirche sprechen (26). „Wenn auch die Verantwortung dafür, die Kirche vor grundlegenden Irrtürmern zu bewahren, der ganzen Kirche obliegt, so kann sie doch an ihrer Stelle durch einen universalen Primas wahrgenommen werden" (28).

Diese Aussagen werden von der Glaubenskongregation in ihrem Ertrag nicht gebührend gewürdigt. Es wird vielmehr gesagt, der Begriff Indefektibilität sei nicht mit dem vom Ersten Vatikanum festgehaltenen Begriff der Unfehlbarkeit gleichbedeutend. Aber müßte man nicht vielmehr fragen, ob man die gemeinte Sache unbedingt mit dem Begriff Unfehlbarkeit verbinden muß – einem Begriff, der nach heutigem Verständnis maximalste Implikationen hervorruft, die sachlich gar nicht gemeint sind? Gemeint ist die Bewahrung vor Irrtum. Das Wort unfehlbar ist ein mißverständliches Wort[7]. Man sollte nicht mit allen Mitteln daran festhalten, sondern es durch einen weniger mißverständlichen und zum Konsens eher geeigneten Begriff ersetzen oder wenigstens verdeutlichen, etwa durch den von mir seit Jahren vorgeschlagenen Begriff Wahrheit und Letztverbindlichkeit einer solchen Definition, ein Vorschlag, den Hans Urs von Balthasar durchaus erwägenswert findet[8].

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß für den Final Report bei der Frage der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts noch Schwierigkeiten übrigbleiben. Trotz der Übereinstimmung hinsichtlich der Notwendigkeit eines universalen Primats in einer wiedervereinigten Kirche können die Anglikaner nicht der Auffassung zustimmen, daß mit dem Amt des Bischofs von Rom gleichsam a priori ein garantierter Besitz einer Gabe des göttlichen Beistands in Lehrurteilen gegeben sei, „kraft deren seine formellen Entscheidungen als vollkommen gesichert gelten können, vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Gläubigen" (30). Das Dokument fügt hinzu, daß das Problem der Rezeption schwierig sei und nicht einfach mechanisch oder statistisch angewendet werden dürfe.

In der heutigen Theologie ist dem Problem der *Rezeption* erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt worden. Georg Kretschmar spricht von einem Zirkel: „Die Gesamtkirche übernimmt etwas, das vom Konzil als Wahrheit formuliert worden ist; daß sie das kann, ist nur möglich unter der Voraussetzung ihrer Rechtgläubigkeit. Der Zirkel ist nur zu lösen, weil in beiden Größen (Konzil – Gesamtkirche) derselbe Geist Gottes am Werk ist und weil sich Konzil und rezipierende Gesamtkirche unter das apostolische Wort gestellt wissen."[9]

Der gleiche Grundsatz kann hinsichtlich der Definitionen des Papstes „ex cathedra" angewendet werden. Im Prozeß der Rezeption geht es nicht um eine mechanische An- und Übernahme, sondern um die Kommunikation, um die lebendige Verwirklichung und Aneignung dessen, was glaubensverbindlich vorgelegt wird. So kann auch katholischerseits gesagt werden, daß die Rezeption als das sicherste Zeichen dafür angesehen werden kann, daß es sich im konkreten Fall um

ein unter der besonderen Verheißung Christi stehendes wahres und verbindliches Lehrurteil handelt und daß diese Entscheidung die notwendigen Bedingungen dafür erfüllt hat, ein wahrer Ausdruck des Glaubens zu sein.

Gewiß ist es richtig, mit Kardinal Ratzinger zu sagen, daß der Papst nicht „nur Rezeptionsprozesse ratifiziert, sondern auf dem Hintergrund des Glaubens der Kirche das Recht zu definitiven Entscheidungen, zu definitiven Interpretationen hat“[10]. Vielleicht ist aber eben mit der hier genannten Rezeption nicht viel anderes gemeint als der für eine definitive Lehrentscheidung unentbehrliche Hintergrund bzw. der Kontext des Glaubens, der in einer möglichen Definition seine sprachliche Gestalt findet. Denn diese kann und soll nur Ausdruck und Stimme des geglaubten Glaubens der Kirche sein. In meiner Auseinandersetzung mit Hans Küng habe ich seine These bestritten, daß es a priori, von vornherein garantiert unfehlbare Lehrentscheidungen des Papstes gäbe. Seine Entscheidungen erfolgen a posteriori. Das Zweite Vatikanum erklärt: „In diesem Fall trägt der Bischof von Rom seine Entscheidung nicht als Privatperson vor, sondern legt die katholische Glaubenslehre aus und schützt sie in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer der Gesamtkirche, in dem als einzelnem das Charisma der Unfehlbarkeit der Kirche selbst gegeben ist“ (Lumen Gentium 25).

Dem widerspricht nicht die Tatsache, daß das Erste Vatikanum erklärte, die lehramtlichen Entscheidungen des Papstes seien aus sich, nicht infolge der Zustimmung der Kirche unabänderlich (ex sese, non ex consensu ecclesiae irreformabiles). Dieser Satz hat eine antigallikanische Zuspitzung und verwirft die Meinung, daß eine unter den dafür gegebenen notwendigen Bedingungen erfolgte Definition des Papstes ex cathedra noch einmal und nachträglich einer anderen rechtlichen Instanz, etwa einer nationalen Bischofskonferenz, unterworfen werden dürfe. Allerdings, wer sieht dieser Formulierung, die kommentarlos in das Zweite Vatikanum übernommen wurde, diesen geschichtlichen Hintergrund an und versteht nicht das „non ex consensu ecclesiae“ so, als ob der Papst bei seinen Entscheidungen von der Kirche isoliert und unabhängig wäre?[11]

Zwei theologische Methoden

Man könnte an den Erklärungen des Final Reports und an den Bemerkungen der Glaubenskongregation über den Primat und seine Lehrbefugnisse bei eingehender Betrachtung gut die zwei Methoden der theologischen Argumentation, die es heute gibt, studieren. Die eine Methode weiß schon, wenn sie zu argumentieren anfängt, den Satz, der zu beweisen ist, in klarer und eindeutiger, juristisch-formaler Begrifflichkeit. Sie nennt ein ganz bestimmtes einzelnes Schriftwort, das von der Überlieferung her als Dictum probans bekannt ist, und entdeckt dann „intuitiv“, daß in diesem Schriftwort genau das gesagt ist, was der zu beweisende Satz besagt.

Sie empfindet die beiden Sätze nur in der sprachlichen Formulierung, nicht im ausgesagten Inhalt verschieden. Mt 16 und das Erste Vatikanum sagen dann genau dasselbe. Bei dieser rein verbalen Argumentation ficht die Frage nicht an, warum es so viele Jahrhunderte dauerte, bis sich aus dem Schriftwort der dogmatische Satz herausentwickelt hatte.

Die andere Methode geht historisch-kritisch voran. Sie vollzieht gewissermaßen den geschichtlichen Prozeß noch einmal nach, der von dem Schriftwort (legitim, aber eben geschichtlich) zu dem dogmatischen Lehrsatz geführt hat. Sie bedenkt durchaus Sinn und Bedeutung des Schriftwortes, sie sieht es aber in seinem näheren und weiteren Kontext, sieht zunächst vielleicht die gegebenen Implikationen in diesem Text, die behutsam und mit Vorsicht explizit gemacht werden müssen. Sie kann darum nicht so einfach wie die erste Methode die Worte des Neuen Testaments als juristisches Dekret werten. Sie hat nichts dagegen, wenn man Mt 16 als „Stiftungsurkunde" des Papsttums versteht. Sie versteht aber diese Wertung als Ergebnis eines langen Erkenntnisprozesses, den sie sich vielleicht nicht zutrauen würde, wenn er ihr nicht von der realen Geschichte des Glaubensbewußtseins der Kirche vorgedacht worden wäre. Sie hört das Schriftwort von dem ganzen Selbstverständnis der Kirche her und gesteht diesen für sie notwendigen Verständnishorizont auch ausdrücklich ein. Für sie ist darum auch wichtig, nach anderen Schriftstellen zu fragen, die für die Beurteilung der Funktion des Petrus und das Selbstverständnis der Kirche bedeutsam sind. Alle diese Einzelerwägungen müssen in mühsamer Arbeit geduldig zusammengesetzt werden. Dazu bedarf es (um mit Newman zu formulieren) eines „illative sense" und einer Konvergenzargumentation. Diese Methode braucht die Unterschiede in den einzelnen Etappen des faktischen Werdens der Primatstheologie nicht zu übersehen. Von einem Grundverständnis der Kirche her kann sie diese etappenweise geschehene Auslegungsgeschichte, die letztlich identisch ist mit der Geschichte des Papsttums selbst, durchaus als für sie theologisch normativ ansehen. Was sie in der Theologie argumentativ betreibt, ist (bei aller sachlichen und logischen Genauigkeit) der Nachvollzug dieser realen Geschichte.

Diese beiden Methoden brauchen sich nicht als Gegensätze zu empfinden, die einander schlechthin ausschließen. Man könnte die erste als die dogmatische, die zweite als die fundamentaltheologische auffassen und zwischen beiden den Unterschied und die Einheit deutlich machen, die zwischen systematisch-dogmatischer Theologie und Fundamentaltheologie obwalten. Man könnte zugunsten der ersten Methode darauf hinweisen, daß sie berechtigt ist, weil und wenn sie mit Recht voraussetzt, daß eine existentielle Haltung und eine Glaubensentscheidung sich so lange als legitim vorausetzen dürfen, bis nicht das Gegenteil bewiesen ist, und sie so vorangehen dürfen, weil eine existentielle Entscheidung nie adäquat analysiert werden kann und immer mehr „Gründe" hat als die, die reflex objektiviert werden können. Die zweite Methode hat jene Begründung für sich, die in der Theologie

und auch in den Erklärungen des Lehramts im 19. Jahrhundert für die Fundamentaltheologie geltend gemacht wurde und die die Legitimität der rational-kritisch-historischen Glaubensbegründung gegen einen einfachen Fideismus besagt – in Ablehnung der Alleinberechtigung einer bloß innertheologischen Argumentation, die sich nur (wie die erste Methode) der *inneren* Sinnhaftigkeit ihrer Überzeugungen und Thesen vergewissert.

Kriterien für das ökumenische Gespräch

Zum Schluß seien zwei Texte zitiert, in denen in bemerkenswerter Weise Kriterien für das ökumenische Gespräch, wo immer und mit wem immer es geführt wird, entwickelt werden.

Der erste Text steht im Ökumenismusdekret der *Würzburger Synode* „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit":

„Wo es sich um Offenbarung Gottes handelt, ist das Ja eines umfassenden Glaubens unbedingt gefordert. Das sagt die Kirche in ihrer ordentlichen und außerordentlichen Lehrverkündigung aus und dem ist sie selbst unterworfen. Deshalb ist eine Einigung im Glauben nicht möglich, wo eine Kirche sich genötigt sieht, eine verbindliche Lehre der anderen als der Offenbarung widerstreitend abzulehnen. Andererseits verlangt die katholische Kirche von ihren Mitgliedern nicht, daß sie alle Ausprägungen und Ableitungen in der Geschichte des gelehrten und gelebten Glaubens in gleicher Weise bejahen. Noch weniger erwartet sie dies von den anderen Christen. Hier öffnet sich ein breites Feld ökumenischer Möglichkeiten, das im Gespräch mit den Kirchen zu sondieren ist. Dabei ist auch zu prüfen, inwieweit eine Einigung in der Weise möglich ist, *daß eine Kirche die Tradition der anderen als zulässige Entfaltung der Offenbarung respektieren und anerkennen kann, auch wenn sie diese für sich selbst nicht übernehmen will* (z. B. bestimmte Formen der eucharistischen Frömmigkeit und der Heiligenverehrung, Sakramentalien, Ablaß)" (3.2.3).

Der zweite Text stammt von *Joseph Ratzinger* aus seinem bereits genannten Grazer Vortrag, der im Jahr 1982 vom Verfasser neu und unverändert vorgelegt wurde. Dort heißt es:

„Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiß nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären, gerade auch dann nicht, wenn er die Einwendungen zu verstehen versucht und offenen Blicks die wachsenden Gewichte des geschichtlich Feststellbaren würdigt. *Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen.* Die symbolischen Gebärden Pauls VI., zuletzt der Kniefall vor dem Vertreter des Ökumenischen Patriarchen, wollen gerade dies ausdrücken und durch solche Zeichen aus dem Engpaß des Gewordenen herausführen. Obgleich uns nicht gegeben ist, die Geschichte stillzustellen, den Weg von Jahrhunderten zurückzunehmen, darf man doch sagen, daß nicht heute christlich unmöglich sein kann, was ein Jahrtausend lang möglich war. Immerhin hat noch im Jahr 1054 Humbert von Silva Candida in derselben Bulle, in der er den Patriarchen Kerullarios exkommunizierte und damit das Schisma zwischen Ost und West einleitete, Kaiser und Bürger von Konstantinopel als „sehr christlich und rechtgläubig" bezeichnet, obgleich deren Vorstellung vom römischen Primat sicher von der des Kerullarios weit weniger unterschieden war als etwa von der des Ersten Vatikanums. Anders gesagt: *Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.* Wenn Patriarch Athenagoras am 25. 7. 1976 beim Besuch des Papstes im

Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzer der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und *mehr muß Rom nicht verlangen.* Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubige und rechtmäßige anerkennt" (209).

Darf das, was hier über die Kirche des Ostens gesagt wird, nicht auch für die anglikanische Kirche gelten?

ANMERKUNGEN

* Dieser Beitrag wurde im Einvernehmen mit Karl Rahner verfaßt. Er ist mit dem Inhalt völlig einverstanden.

[1] Anglican Roman Catholic International Commission, The Final Report (London 1982). Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text.

[2] Text in: The Tablet, 15. 5. 1982, 492–495; Herderkorrespondenz 36 (1982) 288–293.

[3] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zu einer Ekklesiologie (Düsseldorf 1969), Stichwort Kirche.

[4] Vgl. Herderkorrespondenz, a. a. O. 29.

[5] Vgl. dazu Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Nr. 455.

[6] In: Evangelium – Sakramente – Amt und Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana, hrsg. v. K. Lehmann u. E. Schlink (Freiburg, Göttingen 1982) 123f.

[7] Das mißverständliche Wort, in: Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, hrsg. v. K. Rahner (Freiburg 1971) 216–232.

[8] Der antirömische Affekt, 184.

[9] Belege bei F. Wolfinger, Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung. Von der Einsicht zur Verwirklichung, in: Catholica 31 (1977) 202–233; hier 204.

[10] KNA-Interview, 15. 4. 1982.

[11] Vgl. H. Fries, Ex sese, non ex consensu ecclesiae, in: Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie, hrsg. v. R. Bäumer und H. Dolch (Freiburg 1967) 480–500.

Karl-Josef Kuschel

Christliche Literatur – geschrieben von Nichtchristen?

Kann eine Diskussion um den Begriff einer „christlichen Literatur" im Rahmen der heutigen Diskussion zwischen Literatur und Theologie noch sinnvoll sein? Überblickt man die neueren, weiterführenden methodischen Ansätze auf diesem Dialogfeld in Deutschland (K. Marti, P. K. Kurz, D. Sölle, D. Mieth) und vor allem in den Vereinigten Staaten (A. N. Wilder, N. A. Scott, C. I. Glicksberg, G. Gunn, V. Ruland), so scheint es sich hier methodisch um eine irrelevante Fragestellung zu handeln. Galt es im angelsächsischen Sprachraum mit den Essays so prominenter Autoren wie T. S. Eliot („Religion and Literature") und C. S. Lewis („Christianity and Literature") bereits in den dreißiger Jahren als ausgemacht, daß Literaturkritik „ergänzt werden sollte durch Kritik von einem entschieden ethischen und theologischen Standpunkt aus"[1], so setzte in Deutschland erst in den fünfziger Jahren die literartheologische Debatte um eine „christliche Literatur" mit aller Heftigkeit ein. Rückblickend gilt: Die Debatte um Sinn und Unsinn einer „christlichen Literatur" wurde in den fünfziger Jahren theologisch wie literarästhetisch ausgefochten und schien Ende der sechziger Jahre entschieden[2].

Eine sinnvolle Fragestellung?

Mutet es daher nicht wie ein rührendes, wissenschaftsgeschichtlich wie erkenntnistheoretisch aber unfruchtbares und methodisch fragwürdiges Unternehmen an, die Debatte um die „christliche Literatur" erneut zu revitalisieren? Hat nicht *Heinrich Böll* schon 1958 in seiner meisterhaft kurzen Skizze zum Verhältnis Theologie – Literatur („Rose und Dynamit") die ästhetische Fragwürdigkeit und theologische Problematik von „christlicher Literatur" als literaturtheologischer Kategorie herausgestellt?[3] Das fatale Selbstbestätigungsinteresse, das ein christliches Publikum an „seine" Dichter herantrüge („Die Christen erwarten herkömmlicherweise von einem Roman, den ein Christ geschrieben hat, die literarische Bestätigung der Glaubenswahrheiten, den Beweis dafür, daß das Glück in der Ordnung liegt")? Die Marktmechanismen, denen eine solche Literatur unterworfen sei („Christliche Literatur ist ein Marktbegriff")? Den unlösbaren Zusammenhang von Ästhetik und Theologie im Werk eines Autors („Die Literatur, die von Christen gemacht wird, ist einzig und allein den Maßstäben der Literatur unterworfen... und je mehr sich ein Christ als Künstler auf Stil und Ausdruck

konzentriert, desto christlicher wird sein Werk")? Das Ganze gipfelte bei Bölls Kritik in der durchaus differenziert vorgetragenen Warnung:

„Schreiben ist ein gefährliches Unternehmen, denn die Geliebte läßt sich nicht auf Legalisierung des Verhältnisses ein; sie will nicht geheiratet werden; die Liebe kann ihr nie zur Pflicht gemacht werden, und eines scheut sie am meisten: wenn der Partner sie in das Korsett seiner Gedanken zwingt; sie rächt sich, indem sie ihm hölzerne Kinder gebärt: christliche Literatur (oder solche, der die Uniform des sozialistischen Realismus passen würde). Es gibt Glücksfälle, wo einer zugleich ein Genie und ein Heiliger war: der Sonnengesang des hl. Franz, die Gedichte des hl. Johannes vom Kreuz, Literatur, die von Christen gemacht wurde und doch christliche Literatur ist."

Was kann also – so gewarnt – „christliche Literatur" als literartheologische Kategorie für den Dialog Literatur und Theologie heute noch austragen? Als *erste Antwort* gilt: Eine erneute Debatte um die „christliche Literatur" läßt sich nur dann wissenschaftsgeschichtlich wie methodenkritisch rechtfertigen, wenn sie nicht unter Absehung, sondern im Horizont gegenwärtig diskutierter methodologischer Ansätze im Dialogfeld Theologie – Literatur geführt wird. Sinnvoll ist eine solche Debatte nur, wenn sie als kriteriologische geführt wird, das heißt, wenn hier gestritten wird um eine *adäquate Kriteriologie zur Bestimmung des authentisch Christlichen*, wie es sich im Medium literarischer, also genuin nicht-theologischer Texte, in einem breiten Spektrum von Möglichkeiten bricht. Daß diese von der Literatur her geführte Debatte um das authentisch Christliche im Horizont unserer Welt auch von nicht geringer theologischer Brisanz ist, wird im folgenden noch deutlich werden.

Die Debatte um die christliche Literatur läßt sich freilich heute adäquat nur dann führen, wenn wir an ihre *Geschichte erinnern*, die oft von verkürzten, mißverständlichen oder bewußt polemischen Argumenten gekennzeichnet war. Sie kann hier nur kurz skizziert werden. Festzuhalten ist: Spätestens seit die Generation der Schneider und Langgässer, der Le Fort und Andres, der Bergengruen und Klepper abgetreten ist, gilt, daß unser Verhältnis zu dieser Art christlicher Literatur historisch bestimmt ist und „christliche Literatur" zu einer Art „literarischem Epochenbegriff" (D. Mieth) wurde[4]. Zahlreiche theologische Literaturkritiker wie P. K. Kurz, W. Ross und J. Kopperschmidt haben denn auch Ende der sechziger Jahre nicht gezögert, vom „Ende der christlichen Literatur" zu sprechen, Äußerungen, deren Erkenntniswert ungefähr so groß war wie der vergleichbarer Parolen der damaligen Epoche vom „Ende der Literatur", vom „Ende des Theaters", vom „Ende der Kunst" überhaupt. Denn so wenig wie Literatur, Theater und Kunst aufhörten zu existieren (ja sich als erstaunlich anpassungs- und wandlungsfähig erwiesen), so wenig hörte christliche Literatur auf zu existieren, wenn man (vorläufig bestimmt) unter christlicher Literatur besonders die literarischen Texte versteht, die ein sich als Christ bekennender Autor unter Verwendung signifikanter, vom Rezipienten auch als solche wahrnehmbarer Kriterien des Christlichen geschrieben hat.

Selbstverständlich hat es solche Autoren auch Ende der sechziger Jahre gegeben; es gibt sie noch heute, und keiner der oben genannten Literaturkritiker hat dies je bestritten. Gemeint war mit der Parole vom „Ende der christlichen Literatur" auch nicht die Bestreitung von christlicher Literatur überhaupt, sondern das Ende einer bestimmten Art, als Christ Literatur, nämlich „christliche Literatur", zu schreiben. Denn die Tatsache (von Böll und Dürrenmatt schon in den fünfziger Jahren ins Spiel gebracht), daß selbst Autoren, die sich persönlich als Christen verstanden, keinen Wert mehr auf das Epitheton „christliche Literatur" legten (weil sie nicht um ihres Glaubens, sondern um der Qualität ihrer literarischen Produktion willen anerkannt sein wollten), war unüberhörbares Signal eines Klimawechsels im Verhältnis Theologie und Literatur. Namen wie Johannes Bobrowski, Luise Rinser, Kurt Marti, Eva Zeller, Rudolf Otto Wiemer oder Gertrud Fussenegger mögen hier nur stellvertretend für andere stehen. Die Gründe für diesen Klimawechsel waren weitgehend rezeptionsästhetischer Natur und können mit Dorothee Sölle so zusammengefaßt werden: „Ein Autor, der sich heute als christlicher Schriftsteller bezeichnet, läuft Gefahr, als gesellschaftsunkritisch, klerikal, dogmatisch, wissenschaftsfeindlich zu gelten." Die Schlußfolgerung daraus: „Der Begriff einer christlichen Dichtung impliziert also weder eine Methode noch einen Wertmaßstab, der allgemeine Gültigkeit hätte. Die Frage, ob es heute christliche Dichtung gebe und wo sie zu finden sei, muß als ein Scheinproblem angesehen werden."

Es bedurfte dabei keineswegs der (nicht immer unpolemischen) Bemühungen von *Gisbert Kranz* – der zwecks Falsifikation der These vom Ende der christlichen Literatur bienenfleißig lange Listen heute noch existierender christlicher Literaten zusammenstellte und publizierte[5] –, um zu erkennen, wie einseitig die These von Dorothee Sölle war. Ganz einem rezeptionsästhetisch geprägten und somit negativ besetzten Begriff von christlicher Literatur verhaftet, unterschlug Sölles Begriffsbestimmung nicht nur die faktische, auch wirkungsästhetisch feststellbare *kritisch-emanzipatorische Funktion der „christlichen Literatur"* im Raum des Christlichen und Kirchlichen, sondern auch die einer christlichen Literatur inhärente Dialektik. Keine Frage doch, daß diese traditionelle christliche Literatur „besser" war als der Markt christlicher Konsumenten, der sie selbstbestätigend vereinnahmte, und keine Frage auch, daß diese Literatur oft genug quer lag zu einer dogmatisierend oder moralisierend verengten Erwartungshaltung eines christlichen Publikums, das etwa auf einen Mann wie Reinhold Schneider (als es Anfang der fünfziger Jahre in der Wiederaufrüstungsdebatte politisch ernst wurde) aggressiv-feindselig reagierte.

Es wäre deshalb literaturgeschichtlich wie theologisch unverantwortlich, einen Mann wie Reinhold Schneider lediglich mit Schlagworten wie gesellschaftsunkritisch, klerikal oder dogmatisch abtun zu wollen. Bei allem, was Schneider auch an allzu affirmativen Texten geschrieben hat, seine Grundhaltung blieb geprägt von

der genuin christlichen Motiven entstammenden Äquidistanz zur bürgerlichen Gesellschaft und einer allzu verbürgerlichten Kirche, seine Spiritualität bestimmt von einer für die Brüche und Widersprüche menschlichen Lebens sensibilisierten und für die Illusionen und Hoffnungen der Menschen hellsichtig machenden Theologie des Kreuzes. Und es wäre auch umgekehrt absurd zu behaupten, eine Literatur sei schon deshalb nicht christlich, weil sie „traditionalistisch, selbstbestätigend, klerikal" sei oder „ästhetische Maßstäbe ausklammere"[6].

Alles kommt heute darauf an, im Zusammenspiel von Theologie und Ästhetik eine adäquate Theopoetik zu erarbeiten, in der auch „christliche Literatur" als literaturtheologische Kategorie ihren oft ideologischen Charakter verlöre. Und wer wollte bestreiten, daß diese poetologisch wie theologisch gleichermaßen schwierige Aufgabe das heute vordringliche Desiderat einer Literaturtheologie im Raum des Christlichen ist?

Zum anderen: „Ich habe immer den Eindruck gehabt, daß das Christentum noch gar nicht angefangen hat; vielleicht kommen Sie, indem sie den Terminus abschaffen helfen, dann auf etwas wie christliche Literatur", sagte Heinrich Böll einmal in einem Gespräch 1969[7] und wiederholte damit einen Grundgedanken, der sich bereits in „Rose und Dynamit" findet: „Es gibt keine Theologie der Literatur. Gäbe es sie, sie würde zu verblüffenden Ergebnissen kommen, würde manchem Nichtchristen attestieren müssen, daß er ‚verkündet', und manchen Christen in Bann tun müssen, weil er, indem er um des Marktes willen die Kunst verletzt, die Ordnung verletzt." Beide Äußerungen Bölls veranschaulichen die *Dialektik im Begriff einer christlichen Literatur*, die sich nicht selten sogar zu einer Paradoxie verdichtet. Das heißt: Aus dem dialektisch formulierbaren „je weniger plakativ-bekennerisch christlich Literatur ist, desto ‚christlicher' kann sie sein", wird oft das paradoxe: „gerade im Raum nicht-christlicher Literatur ist das ‚Christliche' oft genug aufgehoben, verborgen anwesend." Nimmt man Bölls Beobachtungen ernst, kommt man um die Feststellung nicht herum: So wie es christliche Literatur gibt, die „unchristlich" werden kann, so nicht-christliche Literatur, die faktisch „christlich" ist.

Angesichts dieser komplexen Diskussionslage bei der Begriffsbestimmung von christlicher Literatur muß es methodologisch in der Tat wie ein nostalgisches Nachhutgefecht anmuten, den Dialog Theologie – Literatur weitgehend auf die Suche nach einer (immer noch aktiven) christlichen Literatur, nach (immer noch existierenden) christlichen Autoren und nach (immer noch aktuellen) christlichen Themen zu verengen. Lohnender scheint vielmehr, gerade in intentional nicht als christlich verfaßten Texten Spuren des Christlichen zu entdecken, nach „verborgener Theologie" zu suchen und Elemente des Religiösen, seien sie auch noch so gebrochen präsent, zu sichten. Und hier lag denn auch der Schwerpunkt der Forschung im Bereich von Theologie und Literatur in den letzten 15 Jahren im Blick auf das Jesus-, Gottes- und Kirchenbild, die ethische Relevanz literarischer

Texte, das Problem der Säkularisation biblischer und theologischer Sprache sowie im Blick auf einzelne Autoren.

Eine *zweite Antwort* ist nun auf unsere Ausgangsfrage hin formulierbar: Christliche Literatur ist vor dem Horizont gegenwärtiger Diskussion um das Verhältnis von Theologie und Literatur nur dann noch eine erkenntnisfördernde literaturtheologische Kategorie, wenn ihre Dialektik, ja Paradoxie ernst genommen und in ihrer theologischen Relevanz reflektiert wird. „Christliche Literatur" wäre dann mehr als eine Kategorie der Vergewisserung, welchen Anteil das Christliche am Gesamt von Literatur besitze; sie verlöre möglicherweise dann auch das, was sie in den Augen vieler mit den Produkten des sozialistischen Realismus gemein hat: den Charakter einer Art Parteiliteratur, deren Funktion in der ästhetischen Ausschmückung fixierter Normen und Dogmen bestünde. Christliche Literatur erhielte so ihr ästhetisches und theologisches Recht, das ihr als Literatur im Raum der Theologie zukommt: genuine, eigenen Gesetzen gehorchende Erkenntnisquelle zu sein für theologisches Denken, das noch unabgeschlossen sein will.

Was sind Konstitutivfaktoren christlicher Literatur?

Die Dialektik, ja Paradoxie christlicher Literatur wird freilich nur dann theologisch brisant, wenn man die bisherige Definition christlicher Literatur überprüft. Gewiß kann man lange über eine adäquate Definition christlicher Literatur streiten, doch gibt Gisbert Kranz eine von vielen akzeptierte Begriffsbestimmung wieder, wenn er schreibt: „Das Christliche der christlichen Dichtung liegt nicht im Stoff, sondern im Geist, in der Haltung, in der Weltauffassung."[8] Es ist also, wie Kranz an anderer Stelle noch deutlicher sagt, die „Intention des Autors", die im wesentlichen Literatur zur christlichen macht[9]. Hinzu treten noch zwei weitere Faktoren, die Kranz im Anschluß an E. J. Krzywon formuliert: Text und Rezipient. Die Grundthese von Kranz ist somit: Nur ein Autor, der sich als Christ bekennt, ist fähig, christliche Literatur zu produzieren. Oder, um mit Krzywon zu formulieren: „Erst das Zusammenwirken aller Faktoren – Bewußtsein und Intention des Subjekts, Qualität und Qualifikation des Werktextes im literarischen wie christlichen Sinn und dessen Interpretation bzw. Rezeption – konstituieren das Phänomen ‚christliche Literatur'."[10]

Wer wollte bestreiten, daß christliche Literatur von der Autorintention bestimmt sein, wer in Abrede stellen, daß erst recht beim Zusammenspiel von Autor, Werk und Rezeption christliche Literatur bestimmt werden kann? Das Problem freilich ist: Kann, darf christliche Literatur *nur* von der Autorintention her bestimmt werden, *nur* gar vom Zusammenspiel der Trias Autor–Werk–Rezeption? Wird so nicht gerade die Dialektik verkannt, von der Böll gesprochen

hatte? Wie ist es mit Texten, deren Autoren gar nicht christliche Literatur herstellen wollten, die aber doch – auf paradoxe Weise – christliche Literatur sind? Wie ist es mit Texten, deren Autor intentional christliche Literatur verwirklichen wollte, deren Christlichkeit in Wirklichkeit aber völlig unüberzeugend ist? Wie ist es mit Texten, deren verborgene Christlichkeit vom Rezipienten noch gar nicht erkannt oder direkt verkannt wurde? Diese Rückfragen zeigen, wie wenig eine solch abgehobene Begriffsbestimmung in praxi weiterhilft.

Die Begriffsbestimmung christlicher Literatur von Kranz und Krzywon scheinen einem normativen Begriff des Christlichen verhaftet und sich so dem bereits christlich-dogmatisch Festgelegten und Sanktionierten auszuliefern. „Christliche Literatur" als literartheologische Kategorie wird so nur im Raum des Binnenchristlichen anwendbar. Sie verlöre aber gerade auf diese Weise ihre das theologische Denken weitertreibende, erkenntnisfördernde Funktion. Das heißt: Auf der Ebene der Abstraktion muß die Debatte um die christliche Literatur in eine Sackgasse führen. Wir kommen nur dann in der kriteriologischen Debatte ein Stück weiter, wenn wir empirisch vom Textbefund ausgehen und die Diskussion induktiv mit Hilfe von „Fallstudien" weiterzuführen versuchen.

Borchert und Huchel: Paradigmen religiöser Kritik

Aus der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg stammt die Erzählung „Jesus macht nicht mehr mit", geschrieben von *Wolfgang Borchert*. Es ist die Geschichte von einem Soldaten mit dem Spitznamen Jesus, der die Aufgabe hat, sich in Gräber zu legen, damit diese maßgerecht ausgehoben werden können. Plötzlich aber verweigert dieser „Jesus" den Dienst; er läuft von seiner Einheit davon, und auch die wütenden Befehle des Unteroffiziers, die ihm nachgeschrieen werden, vermögen ihn nicht aufzuhalten:

„Ich muß ihn melden. Der Unteroffizier machte einen feuchten wattigen Nebelballen in die eisige Luft. Melden muß ich ihn, das ist klar. Das ist Dienstverweigerung. Wir wissen ja, daß er einen weg hat, aber melden muß ich ihn.

Und was machen sie dann mit ihm? grinste der andere.

Nichts weiter. Gar nichts weiter. Der Unteroffizier schrieb sich einen Namen in sein Notizbuch. Nichts. Der Alte läßt ihn vorführen. Der Alte hat immer seinen Spaß an Jesus. Dann brüllt er ihn zusammen, daß er zwei Tage nichts ißt und redet, und läßt ihn laufen. Dann ist er wieder ganz normal für eine Zeitlang. Aber melden muß ich ihn erst mal. Schon weil der Alte seinen Spaß dran hat. Und die Gräber müssen doch gemacht werden. Einer muß doch rein, ob es paßt. Das hilft doch nichts.

Warum heißt er eigentlich Jesus, grinste der andere.

Oh, das hat weiter keinen Grund. Der Alte nennt ihn immer so, weil er so sanft aussieht. Der Alte findet, er sieht so sanft aus. Seitdem heißt er Jesus. Ja, sagte der Unteroffizier und machte eine neue Sprengladung fertig für das nächste Grab, melden muß ich ihn, das muß ich, denn die Gräber müssen ja sein."[11]

Diese Geschichte läuft so ganz einem theologischen Selbstbestätigungsinteresse

an Jesus quer. Ärgerlich daran ist nicht nur, daß der Name Jesus auf das Niveau eines Spitznamens heruntergekommen ist, auf das billige Klischee vom „sanften Jesus", das hier zugleich bestätigt und der Lächerlichkeit preisgegeben wird; ärgerlich ist auch die ganze Gestalt des Namensträgers: Diese verklemmte, schüchterne, beinahe pathologisch verstörte Figur, deren Verweigerungsakt zu allem Überfluß gar nichts Heroisches, sondern etwas hilflos Lächerliches hat; es verschafft den Herrschenden ein wenig amüsante Abwechslung.

Und doch: Schaut man genau zu, so bekommt diese Geschichte vom Ende her ihre Doppelbödigkeit. Denn nicht um die Affirmation eines billigen Klischees geht es in dieser Geschichte. Vielmehr legen die Soldaten in der Verspottung der „Sanftheit" Jesu ihre eigene Brutalität bloß. Die Konfrontation mit diesem „Jesus" hat demaskierenden Charakter. Sein Verweigerungsakt stellt den gesetzmäßig vollzogenen und für natürlich gehaltenen Kreislauf von Töten und Begrabenwerden für kurze Zeit in Frage. Deutlich wird, daß in einer Zeit, in der das „Unerhörte alltäglich" (I. Bachmann)[12] geworden ist, schon der hilflose Akt des Sich-Verweigerns wie der Einbruch des Humanen in eine sich verkapselnde Welt der Gewalt und des Todes wirkt.

Das heißt: In der Sanftheit dieses Jesus ist ein Stück Menschlichkeit und Sensibilität gerettet, die verhindert, Kriegsgräber für ein Stück Normalität zu erklären. Umgekehrt: Unter den Bedingungen völliger Brutalisierung und Abstumpfung ist die Sanftheit der Sanften, die Verweigerung auch des Namenlosen ein Politikum ersten Ranges. Und ist es nicht der Name „Jesus", der diesem Anonymus des 20. Jahrhunderts seine Identität verschafft, ihm ein Profil verleiht (er ist der einzige Namensträger in diesem Stück der Gesichtslosen) und ihn unverwechselbar macht? Die Geste der Verweigerung bekommt so das Signum einer stellvertretenden Zeichenhandlung. Was als Spitzname gedacht war, bekommt unter den gegebenen Umständen den Charakter symbolischer Signifikanz: Wie Jesus sein, heißt sich der Gewaltlogik verweigern, ein Stück Menschlichkeit retten, sich aber auch der Lächerlichkeit und dem Spott der Herrschenden und Befehlsgeber preiszugeben.

Peter Huchel: Dezember 1942

„Wie Wintergewitter ein rollender Hall
Zerschossen die Lehmwand von Bethlehems Stall.

Es liegt Maria erschlagen vorm Tor
Ihr blutig Haar an die Steine fror.

Drei Landser ziehen vermummt vorbei.
Nicht brennt ihr Ohr von des Kindes Schrei.

Im Beutel den letzten Sonnenblumenkern,
Sie suchen den Weg und sehn keinen Stern.

Aurum, thus, myrrham offerunt...
Um kahles Gehöft streicht Krähe und Hund.

...quia natus est nobis Dominus.
Auf fahlem Gerippe glänzt Öl und Ruß.
Vor Stalingrad verweht die Chaussee.
Sie führt in die Totenkammer aus Schnee."[13]

Man könnte dieses Gedicht als Abgesang auf Bethlehem lesen. Man könnte Stalingrad für die denkbar schroffste Antithese zu Bethehem halten in diesem Text und Bethlehem für erledigt erklären. Wird nicht Strophe für Strophe dem Bild aus der Weihnachtsgeschichte das Gegen-Bild von der Kriegswirklichkeit entgegengehalten? Der Stall zerschossen, Maria erschlagen, die Magier ohne Zielpunkt, verloren im Weglosen, Öl und Ruß als Requisiten einer Welt technischer Perversion im Kontrast zu den Geschenken, die Zuwendung signalisieren: Gold, Weihrauch und Myrrhe? Wie ein versteinertes Fossil ragt ja unverkennbar das Vulgata-Zitat (fragmenthaft zerrissen) in eine unheimliche Sprach- und Bildwelt. Hat Stalingrad Bethlehem wiederlegt?

Nein, dieser Text wäre mißverstanden, läse man ihn als Affirmation einer Welt voll Schrecken und Grauen, wie sie Stalingrad symbolisiert. Der Leser soll nicht in seinem Geschichtspessimismus und politischen Fatalismus bestätigt, sondern zum Weiterdenken aufgefordert werden. Das Gedicht will zu Ende gedacht sein. Deshalb ist Bethlehem hier die notwendige erkenntniskritische Kontrastfolie zu Stalingrad. An Bethlehem wird nämlich sichtbar, was in Stalingrad passiert ist, was durch Stalingrad zerbrochen und zerfetzt wurde. Das Gedicht hat also nur der verstanden, den die Frage nicht losläßt: Warum ist dies mit Bethlehem passiert, worin liegen die Gründe, daß Stalingrad so sichtbar triumphieren konnte? Wird der Text so in Brechtscher Manier gegen den Strich gelesen, wird aus der offenkundigen Antithese eine unabweisbare Dialektik von Bethlehem und Stalingrad[14].

Dann wird deutlich, daß ja auch Bethlehem selber keine Idylle vom „Knaben im lockigen Haar" war, sondern die stets gefährdete Gegenutopie zu einer Welt der Gewalt und Friedlosigkeit. Dann entlarvt nicht nur Stalingrad die falsche Idyllik von Bethlehem, sondern zeigt Bethlehem im Angesicht von Stalingrad, wie es trotz allem sein könnte. Dann ist „Dezember 1942" bei allem Realismus und aller Härte der Benennung von Wirklichkeit in erster Linie ein „Warngedicht": Es zeigt die Zerbrechlichkeit von Bethlehem und warnt davor, Bethlehem als Hoffnungschiffre der Menschheit verkommen zu lassen.

Borchert und Huchel: zwei Autoren, auf die die Bezeichnung „christliche Schriftsteller" wohl kaum zutreffen würde; zwei Autoren, die intentional gewiß nicht „christliche Literatur" schreiben wollten. Zwei Texte aber, wer könnte das bestreiten, in denen das aufleuchtet, was Person und Sache Jesu Christi im Kern ausmachen, in denen das sichtbar und hörbar wird, wofür der Nazarener selber stand: Verweigerung und Protest, Humanität und Sensibilität, Hoffnung und Frieden.

Herburger und Domin: Paradigmen marxistischen und jüdischen Denkens

Von *Günter Herburger* stammt die Geschichte *„Birne in der Kirche"*, eine Abenteuergeschichte für Kinder[15]. „Birne" ist in diesen Geschichten ein technischer Gegenstand mit menschlichen Eigenschaften, die Glühbirne einer Straßenlaterne, die nachts „arbeitet", tagsüber aber auf Entdeckungsreise geht.

Die Geschichte beginnt damit, daß Birne mit „der schönen Frau" eine Kirche besichtigt. Die „schöne Frau" erklärt die Bedeutung dessen, was in der Kirche geschieht, und Birne wird stutzig: „Ich finde das blöd, in jeder Kirche hängt dieser Jesus am Kreuz. Er sieht schrecklich aus, und die Geschichten, die man erzählt bekommt, sind alle alt. Warum hat man überhaupt Kirchen, wenn alles, was damit zu tun hat, längst vergangen ist?" Draußen vor der Kirche passiert ein Verkehrsunfall. Doch anstatt den Verletzten zu helfen, stehen die Leute nur herum und reden. Da bittet Birne Jesus, von seinem Kreuz herunterzusteigen und zu helfen. Als die Leute merken, daß Jesus vom Kreuz heruntergestiegen ist, werden alle ganz aufgeregt und wollen ihn wieder in die Kirche zurücktragen. Doch Jesus weigert sich: „Wollt ihr denn immer einen Verletzten als Vorbild?" Er entzieht sich der Menge und zieht aus der Kirche aus: „Seitdem wird in Kirchen wieder gelacht, vielleicht sitzt Jesus manchmal auch unter der Gemeinde, auf jeden Fall hängt kein Verletzter mehr am Kreuz. Die Kreuze wurden abgeschafft."

Auch hier gilt: Wen an dieser Geschichte nur stört, wie drastisch und salopp zugleich hier vom Gekreuzigten geredet wird, hat deren Hintergründigkeit nicht verstanden. Diese Geschichte ist Reaktion auf einen Prozeß sakraler Überhöhung und ekklesialer Domestizierung, der aus Jesus einen sozial folgenlosen Fetisch frommer Anbetung gemacht hat. Die Enttabuisierung ist dabei nur die Befreiung Jesu zu seiner eigentlichen Bestimmung: der Praxis aktiver Solidarität und dienender Nächstenliebe. Gleichzeitig ist die Geschichte Reaktion auf die Spätfolgen einer fatalen Wirkungsgeschichte christlicher Kreuzestheologie, die im ethischen Bereich mit Verweis auf den „Verletzten als Vorbild" Werte wie Hingabe, Schicksalsergebenheit und Demut privatistisch verengt als „christliche Tugenden" propagierte. Sinnspitze dieser Erzählung ist somit die Verlebendigung des toten, passiv in die Kirche eingekapselten Jesus und dessen Befreiung in die Welt hinein zu den konkreten Nöten und Hoffnungen der Menschen; gleichzeitig die „Verlebendigung" der Kirche zu einem Raum befreiter Menschlichkeit.

Von *Hilde Domin* stammt ein Gedicht mit dem Titel: *„Ecce Homo"*:

„Weniger als die Hoffnung auf ihn

das ist der Mensch
einarmig
immer

Nur der gekreuzigte
beide Arme
weit offen
der Hier-Bin-Ich"[16]

Ein Text, der Annäherung betreibt an das, was man die Conditio humana nennen könnte, prägnant gedeutet in der Aufnahme des biblischen, der Passionsgeschichte Jesu entstammenden Wortes vom „Ecce Homo". Schon in diesem lateinischen Zitat wird der Doppelaspekt des Textes evoziert, da es sowohl mit „Seht, welch ein Mensch" als auch mit „Seht – der Mensch" zu übersetzen ist. Von diesem Kontrast „Mensch schlechthin" und „der Gekreuzigte" lebt dieses Gedicht. Die erste Zeile steht dabei wie ein zweiter Titel über dem ganzen: Der Mensch ist so beschaffen, daß er stets hinter den Hoffnungen zurückbleibt, die man auf ihn setzt. Menschsein ist also immer verkürztes, sich selbst verfehlendes, hinter sich selbst zurückbleibendes Menschsein, was die erste Strophe im Bild von der Einarmigkeit zu versprachlichen versucht. Mit der zweiten Strophe kommt die Antithese ins Spiel, evoziert durch das „nur". Der „gekreuzigte" ist durch die beiden weit geöffneten Arme gekennzeichnet. Die Kleinschreibung läßt dabei bewußt in der Schwebe, ob hier der Mensch als „gekreuzigter" oder der „Gekreuzigte" direkt gemeint ist. Die assoziative Anspielung auf „den Gekreuzigten", der hier als Kontrastfigur einarmigen Menschseins fungiert (auch im Titel schon evoziert), ist aber unüberhörbar.

Die weit geöffneten Arme können bedingungslose Offenheit für den anderen ebenso symbolisieren wie wehrloses Ausgeliefertsein. Wenn aber die beiden Strophen kontrastierend gegeneinander gestellt sind, wird dann nicht der Gekreuzigte zum Spiegel für die Defizite des Menschseins? Deutet sich Menschsein hier nicht selber als defizitär im Kontrast zum Gekreuzigten? Nur der Gekreuzigte erweist sich hier als bedingungslos offen, ist umgekehrt aber als bedingungslos Offener gerade auch der Gekreuzigte. Führt es zu weit, wenn man assoziativ folgert: Ist der Preis bedingungsloser Offenheit diesem Text zufolge das Kreuz? Sind die ausgestreckten Arme der Offenheit für die anderen gleichzeitig die angenagelten Arme, die am Kreuz verbleiben? Ist also, wer bedingungslos offen ist für die anderen, der Kreuzesgestalt am nächsten?

Herburger und Domin: der eine marxistischer, die andere jüdischer Provenienz. Keine „christlichen Dichter" also, keine gewollte „christliche Literatur", und doch, wer könnte das bestreiten, Texte, die von Person und Sache Jesu engagiert und betroffen Zeugnis geben.

Wie aber soll man Texte, in denen Jesus von Nazaret nicht bloß „vorkommt", sondern in denen er und das, was er verkörpert, zum Leuchten kommt, anders nennen als christliche Literatur? Literatur, maßgeblich bestimmt von ihm und seiner Sache? Literatur, in der – direkt oder indirekt – Person und Sache Jesu Christi von ausschlaggebender, entscheidender, maßgeblicher Bedeutung zum Verständnis des Textes sind? Massgeblich zur Bestimmung „christlicher Literatur" kann also nicht allein die Autorintention sein, sondern muß in erster Linie der Text sein und dessen maßgebender Bezug zu Jesus Christus und seiner Sache.

Von diesem empirischen Befund her wird deutlich, wie verengt ein Begriff

christlicher Literatur ist, der allein die Autorintention zum Kriterium macht, ja wie mißverständlich eine solche Bestimmung wird, wenn diese zum Hauptkriterium erhoben wird. So wird bei Kranz Eichendorffs „Taugenichts" deshalb zur „christlichen Dichtung", weil der Autor sich nun einmal als Christ verstand und die Natur so gestaltet habe, „daß sie transparent wird für Übernatur"[17]. Ob im Text selber Person und Sache Jesu Christi von maßgebender Bedeutung sind, spielt dabei keine Rolle mehr. Der empirische Befund zwingt uns also zu der Feststellung: Es gibt gerade auch nichtchristliche Autoren, die christliche Literatur geschrieben haben. Den Texten wird damit keine ideologische Schablone aufgepreßt, kein frommes Etikett aufgeklebt; die Autoren werden nicht zu „christlichen Dichtern"[18]. Die Texte drängen sich vielmehr selber auf als das, was sie faktisch sind: Texte, maßgeblich bestimmt von Person und Sache Jesu, moderne christliche Texte.

Christliche oder christophorische Literatur?

Warum haben wir an einer solchen Begriffsbestimmung ein theologisches Interesse? Gewiß nicht, um die Texte nichtchristlicher Autoren christlich zu vereinnahmen[19]. Wäre der hier vorgeschlagene Begriff christlicher Literatur eine triumphalistische Kategorie theologisch-missionarischen Vereinnahmungsdenkens, desavouierte er sich selber. Er wäre auch völlig falsch verwandt, brächte man ihn unter den gegenwärtig gespannten und von Mißverständnissen und Abwehrreaktionen gekennzeichneten Verhältnissen gegenüber Schriftstellern in Anschlag. Weder als triumphalistische Vereinnahmung von Literatur noch als kumpaneihafte Anbiederung an Schriftsteller ist er tauglich. Er kann nur dann seine erkenntnisfördernde Funktion erfüllen, wenn er ausschließlich als *kritisch-heuristische Kategorie binnenchristlichen, binnentheologischen Denkens* verwandt wird. Seine Erkenntnisfunktion ist also primär nach innen, in den Raum theologischen Denkens gerichtet, ist binnenkritisch akzentuiert, bevor er möglicherweise auch als Kategorie kritischer Selbsterhellung und Selbstaufklärung von Schriftstellern selber benutzt wird. Eine *dritte, abschließende Antwort* auf unsere Eingangsfrage kann nun formuliert werden: Der Begriff „christliche Literatur" bekommt nur dann seine erkenntnisfördernde Funktion beim Versuch, theologisch mit Literatur umzugehen, wenn er als kritische Rezeptionskategorie (nicht als Wertungskategorie!) eines theologischen Denkens gebraucht wird, das sich in der Auseinandersetzung mit Literatur (sei sie von christlichen oder nichtchristlichen Autoren geschrieben) Erkenntnisgewinn verspricht.

Seine binnenkritische Funktion für die christliche Theologie kann ein solcher Begriff von christlicher Literatur aber nur erfüllen, wenn man von theologischer Seite bereit ist, mit den christlichen Texten nichtchristlicher Autoren eine *Rezep-*

tions- und Wirkungsgeschichte des Christlichen anzuerkennen und zu legitimieren, die man sich oft genug vom Leib hielt (weil dogmatisch defizitär) oder bloß propädeutisch als externe Zeugnisse zur Kenntnis nahm, ohne sie inhaltlich theologisch ernst zu nehmen. Solche Texte als christliche Literatur anzuerkennen heißt, ihnen ein *genuines Heimatrecht* im Raum christlicher Reflexion zu verschaffen und ihnen als weitere Versprachlichung des einen „Geheimnisses" Jesu Christi die gleiche Würde und den gleichen Rang einzuräumen, der auch Texten christlicher Provenienz zusteht. Diese Wirkungsgeschichte christlich legitimieren heißt Ernst machen damit, daß der Nazarener auch außerhalb theologisch-dogmatisch vorstrukturierter Bahnen des Denkens und unabhängig von kirchlich-institutionell gelenkten Kanälen menschlichen Redens glaubwürdig bezeugt werden kann.

Auf die Terminologie soll es dabei nicht ankommen. Wer wüßte nicht, wie belastet der Begriff „christliche Literatur" ist? Um Mißverständnisse und falsche Identifikationen zu vermeiden, habe ich den neutraleren Begriff einer *„christophorischen Literatur"* vorgeschlagen[20], um das beschriebene Phänomen zu benennen. Mit diesem Begriff wäre vielleicht das Mißverständnis vermieden, moderne Literatur solle hier doch christlich vereinnahmt werden. Man würde vielleicht der Tatsache besser gerecht, daß moderne Literatur sich gerade jeder theologischen oder kirchlichen Inanspruchnahme entzieht, dennoch aber von Jesus und seiner Sache glaubwürdig reden kann; daß moderne Literatur bewußt außerhalb des kirchlichen, gar christlichen Lagers von Jesus überzeugend reden kann und will. Um im Bild zu bleiben: Jesus von Nazaret wird von moderner Literatur durch die säkulare Welt getragen, nachdem er oft aus der christlichen verdrängt, von „christlichen Autoren" entschärft oder in einem christlichen Milieu absorbiert worden ist. Jesus von Nazaret kann sich diesem „Christo-phorus" moderne Literatur getrost anvertrauen; er hat in ihr eine Stütze, die ihn trägt vom Ufer seiner Zeit an das Ufer der unsrigen. Christophorische Literatur ist also nichts anderes als über-setzende Literatur.

Letztlich geht es also in der Debatte um die christophorische Literatur um einen Streit darüber, wie das genuin Christliche in unserer Zeit verstanden werden kann. Literatur wird in ihrem Erkenntniswert für die Theologie dabei nur dann ernst genommen, wenn auch der Theologe sich nicht von vorneherein im Besitz der Wahrheit wähnt, sondern auf dem Weg zu ihr, wenn das, was Jesus von Nazaret bedeutet, noch nicht von vorneherein auf bestimmte Denk-, Sprach- und Bildmuster festgelegt ist, sondern sich immer wieder neu versprachlichen muß in der Konkretion von Mensch und Welt. Dies heißt nicht, die Funktionsdifferenz von Theologie und Literatur nivellieren. Ein literarischer Text kann für die Theologie ebensowenig von vorneherein „Evangelium" sein wie eine theologische Ausdeutung für Literaten „Wort Gottes". Daß beide auch ihre eigenen Erkenntnisquellen, ihre eigenen, möglicherweise auch nicht mehr vermittelbaren Plausibilitäten, Legitimationen und Loyalitäten haben, ist unbestritten.

Und unbestreitbar ist auch, daß christophorische Literatur im Vergleich zur Theologie freier ist. Sie kann, was der Theologie oft versagt bleiben muß: Sie kann Gegen-Modelle entwickeln, Alternativen aufzeigen, utopische Entwürfe anfertigen. Sie kann dort weitergehen, wo die Theologie noch einhalten muß, an Schrift oder Tradition gebunden. Sie kann das „so könnte es gewesen sein" ausformulieren, wo die Theologie sagen muß „so steht es geschrieben". Hier liegt ihre Chance, ihr wahrer Erkenntniswert für die Theologie. Sie kann das theologische Denken vorantreiben bis an die Grenzen des Unfaßlichen, Unanschaulichen, Nicht-mehr-Sagbaren, und dies auch im Grotesken und Paradoxen verschlüsseln. Sie kann der Theologie – wie der Böllsche Clown seiner Gesellschaft – Impertinenzen sagen, denn auch ihre Sehweise theologischer Probleme ist die der Vertrautheit und Fremdheit zugleich, der Nähe und Distanz gleichzeitig; auch ihre Perspektive ist die „von unten", die der Opfer, der Betroffenen; auch sie arbeitet mit Pointierungen, Verfremdungen und Überschärfungen, um das, was vertraut fremd, was selbstverständlich problematisch und was endgültig vorläufig zu finden. Sie kann die Kühnheit haben, all die „unmöglichen" Außenseiter und unschuldigen Opfer, die Atheisten und Skeptiker, die Unfrommen und Ketzer, die Narren und Irren mit Christus in Beziehung zu setzen und Theologie daran zu messen, wieviel sie zur Menschwerdung gerade auch dieser Menschen beiträgt.

ANMERKUNGEN

[1] T. S. Eliot, Religion and Literature, in: Religion and Modern Literature. Essays in Theory and Criticism, hrsg. v. G. B. Tennyson u. E. E. Ericson, Jr. (Grand Rapids, Mi. 1975) 21.

[2] Vgl. zur Konkretion und Vertiefung der ganzen Problematik: K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (Köln, Gütersloh 1978); ders., Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur (Köln, Gütersloh 1980).

[3] H. Böll, Rose und Dynamit (1958), in: Aufsätze, Rede, Kritiken, Bd. 1 (München 1969) 37f.

[4] D. Mieth, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik (Mainz 1976), 16.

[5] G. Kranz, Christliche Dichtung heute. Bibliographie der Neuerscheinungen von 1960–1975, der Taschenbücher, Schulausgaben und Interpretationen (Paderborn 1975); ders., Lexikon der christlichen Weltliteratur (Freiburg 1978).

[6] So der unhaltbare Vorwurf von G. Kranz gegenüber meiner in „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur" entwickelten Position: G. Kranz, Christliche Literatur als Provokation, in dieser Zschr. 200 (1982) 274–284, bes. 278. Kranz übersieht dabei meine Ausführungen zur Poetik christlicher Literatur S. 64: „Selbstverständlich kann auch solche Literatur christliche Literatur sein, deren theologisches Niveau niedrig und deren literarische Ansprüche gering sind... Dennoch ist nicht jeder Text christlicher Literatur gleich gute oder gleich schlechte Literatur." Kranz verengt bei seiner Besprechung mein Buch völlig auf die für mich sekundäre Debatte um die christliche Literatur. Im Vordergrund stand für mich die Herausarbeitung der Wirkungsgeschichte der Jesusfigur in Texten zeitgenössischer, vornehmlich nichtchristlicher Autoren.

[7] Heinrich Böll – Im Gespräch, in: Internationale Dialog-Zschr. 2 (1969) 291–295; 292.

[8] G. Kranz, Christl. Dichtung heute, 11.

[9] Ders., Lexikon der christl. Weltliteratur, 15–22.

[10] E. J. Krzywon, Was konstituiert christliche Literatur?, in dieser Zschr. 189 (1973) 672–680; 678.

[11] W. Borchert, Jesus macht nicht mehr mit, in: Das Gesamtwerk (Hamburg 1949) 178–181, Zitat 181.

[12] I. Bachmann, Alle Tage, in: Die gestundete Zeit. Anrufung des Großen Bären. Gedichte (München 1974) 28.
[13] P. Huchel, Dezember 1942, in: Chausseen, Chausseen. Gedichte (Frankfurt 1963) 64.
[14] Diese Interpretation des Huchelschen Gedichts ist den Ausführungen von W. Jens verpflichtet, in: Vorwort zu K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, XII–XVIII.
[15] G. Herburger, Birne kann alles. 26 Abenteuergeschichten für Kinder (1971; Reinbek 1974) 94–99, Zitate 96, 98f.
[16] H. Domin, Ecce Homo, in: Ich will Dich. Gedichte (München 1970) 19.
[17] G. Kranz, Lexikon der christl. Weltliteratur, 19. Bezeichnend für das verengte Verständnis von christlicher Literatur, daß Autoren wie Lessing, Büchner, Keller, C. F. Meyer, M. L. Kaschnitz, W. Jens, M. Frisch, A. Andersch hier nicht vorkommen.
[18] Und dies schon deshalb nicht, weil die meisten der genannten Autoren auch Texte geschrieben haben, in denen Jesus „vorkommt", oft in Form von Verweisen und Anspielungen, in denen Jesus aber keine maßgebende Funktion zum Verständnis des Textes hat. Vgl. etwa: W. Borchert, Der Kaffee ist undefinierbar, in: Das Gesamtwerk, 195–201; P. Huchel, Vor Nimes 1452, in: Gezählte Tage, Gedichte (Frankfurt 1972) 33; G. Herburger, Kongs Kinder, in: Eroberung der Zitadelle (Darmstadt 1972) 9–44; H. Domin, Banges Neujahr, in: Nur eine Rose als Stütze (1959; Frankfurt 1974) 65. Dieselbe Theorie christlicher Literatur ließe sich auch an Texten wie Max Frischs „Chinesische Mauer", Rolf Hochhuts „Der Stellvertreter" und Anna Seghers „Das Siebte Kreuz" zeigen, die in ihrer Tiefenstruktur von Jesus, dem Leidenden und Gekreuzigten, verstanden werden können.
[19] Daß es trotz der von G. Kranz geäußerten Bedenken (in dieser Zschr., a. a. O. 284) „sinnvoll" ist, hier von „christlicher Literatur" zu sprechen und nicht nur von der „Erforschung nichtchristlicher Literatur, die religiöse Sprache, Stoffe und Motive verwendet", ist der Zweck dieser Ausführungen. Der Begriff „christliche Literatur" für die hier analysierten Texte sollte so lange nicht aufgegeben werden, bis sein kritisch-heuristisches Potential ausgeschöpft ist. Anders gesagt: Es besteht ein theologisches Interesse daran, die Definition christlicher Literatur nicht denen zu überlassen, die ihn verengen wollen auf den Bereich des christlich Gewußten oder Sanktionierten. Allerdings ist Kranz zuzustimmen, daß die Ergebnisse beider Ansätze möglicherweise dieselben sein können, so daß in der Tat „Polemik zwischen ihren Vertretern unsinnig" sein dürfte.
[20] Vgl. K.-J. Kuschel, Jesus, 298–309.

Helmut Schorr

Die „Alternativen"

Struktureller Wandel der politischen Willensbildung in der Bundesrepublik

Die in Parteien und nach Interessen organisierten Großgruppen in der Bundesrepublik bieten aktuell und seit viel zu langer Zeit ein Bild zunehmender Entscheidungs- und Planungsschwäche. Gelang es der Regierungsmehrheit nicht mehr, sinnvolle Kompromisse zu schließen und glaubhaft zu machen, so fehlte es der Opposition nach mehreren vergeblichen Anläufen lange Zeit an Mut, die in der öffentlichen Meinung zutage tretende demoskopische Mehrheit durch ein realistisches, wenn auch graues alternatives Zukunftsbild zu gefährden. Wird die parlamentarische Alternative nicht als potentielle Macht und konkret nicht als Fähigkeit deutlich, auch aus dem Mangel eine Zukunftsperspektive zu entwickeln, die Vertrauen wiederherstellt, so nährt sich die künftige Mehrheit der Bürger aus einer blinden und nicht aus einer sehenden, ja einsichtigen Zuversicht. Nun wäre es gewiß blauäugig zu nennen, wollte man übersehen, daß sich politische Taktik allzu gern an den kalkulierbaren Schwächen des Publikums orientiert und nur mühsam die eigenen idealen Grundsätze für beileibe nicht so ideale Menschen im Auge behält. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß aus einem blinden Publikum nicht von heute auf morgen ein einsichtiges wird, und eine gute Kalkulation vor dem Konkurs vertrauenerweckender ist als eine Offenlegung der Bücher nachher.

Folgen eines Machtvakuums

Wo Macht nicht oder nur unzureichend ausgeübt und konkurrierende Macht nicht hinreichend erkennbar wird, entsteht ein Vakuum. Obwohl in der Außenpolitik als unverzichtbares Element immer wieder beschworen, scheint diese Erkenntnis im innenpolitischen Kräftespiel offenbar keine bedeutende Rolle zu spielen. Statt dessen kratzt man ein wenig hilflos am äußeren Erscheinungsbild der Grünen herum, unterstellt ihnen teilweise eine antidemokratische oder verfassungswidrige Tendenz oder man verhandelt mit ihnen aus einer Position der Abneigung und des Widerwillens, um wenig glaubhafte eigene Bastionen ausgerechnet mit Hilfe, wenn nicht mit höhnischer Begleitmusik einer Gruppe zu halten, deren Affront gegen Parteien offenkundig ist und durch solches Verhalten bis zur Hybris gesteigert werden kann.

Unverkennbar ist es eine Folge des Machtvakuums, daß eine teils tatsächliche, teils scheinbare politische Alternative zu den Bundestagsparteien sich außerhalb des Parlaments entwickelt hat und in den Gruppen von Bürgern, die von den Parteien nicht angesprochen und integriert werden, wachsende Erfolge erringen konnte. Diese Gruppe, teils in Bürgerinitiativen organisiert oder mit alternativen Listen sympathisierend, verdienen besondere Aufmerksamkeit, wenn sich die Parteien dazu entschließen, die Erfolge der Grünen als eine Herausforderung gegenüber traditionellen politischen Positionen zu werten, die einer ständigen Überprüfung bedürfen.

Es ist kennzeichnend für die Ursachen dieser umfassenden gesellschaftlichen Bewegung, daß weder die Parteien noch die großen organisierten Interessengruppen fähig waren, die höchst differenzierten Anliegen in der unmittelbaren Lebensumwelt und aus der Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz, ausgedrückt in Ängsten, Betroffenheit und Belästigungsempfindungen, aufzufangen und glaubwürdig zu vertreten. Der Hinweis auf diese oder jene Floskel in Partei- oder Verbandsprogrammen mit fragwürdiger Verbindlichkeit ist angesichts der üblichen partiellen Zielverwirklichung kein hinreichendes Gegenargument. Auch in der Substanz politisch relevanten Interesses ist ein beträchtlicher Wandel eingetreten. Wirtschaftliche Nöte werden bisher noch weniger stark empfunden als die Furcht vor ihnen. So spielen zwar wirtschaftliche Interessen nach wie vor eine große Rolle, werden in großen Bereichen des Publikums aber viel stärker in der Waage gehalten durch Interessen aus der allgemeinen Lebens- und Überlebensumwelt, von der ästhetischen und physischen Belästigung und Beeinträchtigung etwa im Bereich des Umweltschutzes bis zu existentiellen Ängsten in der Friedensbewegung. Alltagsnöte der unmittelbaren Lebensumwelt als umfassendster Bereich der Bürgerinitiativen führen dabei zu einer um so sensibleren Reaktion, je mehr man sich aus Furcht vor wirtschaftlichem Abstieg in die engeren Bezirke zwischenmenschlicher Beziehungssysteme zurückzieht.

Das Machtvakuum, erkennbar in der Ratlosigkeit und Unentschlossenheit im Hinblick auf Ziele und Methoden bei der Bewältigung krisenhafter Erscheinungen in unserer Gesellschaft, und sichtbare Erfolge einzelner Bürgerinitiativen haben eine beträchtliche Steigerung des bürgerlichen Selbstbewußtseins bewirkt, vor allem in kleinen Minderheitsgruppen, vor einem Jahrzehnt noch eine vielzitierte Wunschvorstellung der Parteien. Partizipation wird nicht mehr als die äußere Demonstration eines demokratischen Ideals empfunden und vorgeführt oder als Vorführung akzeptiert, sondern als eine reale Handlungsanweisung erkannt und praktiziert. Da offenbar viele sogenannte kleine, aber auch umfassende Anliegen, wie die Friedenssicherung ohne Festschreiben der gewaltigen Zerstörungskapazitäten, nicht oder nicht rechtzeitig erkannt und von den politischen Willensträgern in Parteien und Regierungen nicht hinreichend berücksichtigt werden, entwickelt sich vor allem bei großen Planungsvorhaben eine schleichende Umverteilung der

Macht. Diese Entwicklung ist keineswegs, wie Frank Hollihn noch 1978 meinte, an die Voraussetzung gebunden, daß die in Planungsvorgänge eingreifenden Gruppen dies auch als Ziel verfolgen[1].

Ein Machtvakuum kann aber auch dadurch entstehen und zu Umverteilungsprozessen führen, wenn die großen Interessenverbände den Kontakt zu den unmittelbaren Lebensbedürfnissen ihrer Mitglieder verlieren oder die Interessen betroffener Minderheitsgruppen bei der Verfolgung ihrer Ziele nicht beachten und erst recht mit diesen über Folgewirkungen nicht diskutieren und innergesellschaftliche Kompromisse oder Moratorien anstreben. Als typische Beispiele für eine solche Entwicklung können die Spannungen zwischen der gewerkschaftseigenen Neuen Heimat und ihren Mietern und der Konflikt der gleichen Machtträger mit den Hausbesetzern in Berlin gelten, wobei trotz einiger Ausuferungen gewiß nicht böser Wille, sondern eher ein umgekehrtes Verhältnis zwischen Information und sozialer Sensibilität und der Größe der Institution vorherrschte.

Ein ähnliches Symptom zeigte sich in dem Vorstoß der IG Bergbau bei Bundeskanzler Helmut Schmidt mit der Warnung vor „überzogenen Anforderungen an die Umweltpolitik", die „unverhältnismäßige Erschwernisse für die Verstromung deutscher Steinkohle befürchten" ließen[2]. Unterstellt man, daß die Befürchtung berechtigt ist, so ist doch die Frage erlaubt, warum die IG Bergbau nicht mit dem Bundesverband Bürgerinitiativen Umweltschutz unmittelbar spricht. Die Sprachlosigkeit unserer Gesellschaft bezüglich ihrer Soziabilität sorgt so für eine besonders stark ausgeprägte Erscheinungsform in der Verhaltensstruktur von Bürgerinitiativen: die Abneigung gegenüber allem Großen, Monumentalen, Unüberschaubaren und Anonymen vom Hochhaus bis zur Großorganisation. Einfache Mitglieder wie nichtorganisierte Bürger befürchten oft mit Recht, daß die Planer und eifrigen Zielverfolger weniger ihre Meinung und Bedürfnisse berücksichtigen und verfolgen, sondern in den Führungskadern ihren eigenen Vorstellungen im Rahmen einer gewissen Eigendynamik der jeweiligen Organisation folgen und die Identifikation ihrer Mitglieder mit ihren konkreten Bekundungen einfach voraussetzen.

Syndrome der institutionalisierten Formaldemokratie

Wir leben in einer Demokratie, deren Form und Verhaltensregeln sich weniger aus einer Volksbewegung, sondern in mehreren relativ kraftlosen Anläufen aus Katastrophenfolgen als Ultima ratio und teilweise auf dem Verordnungswege entwickelt haben. Es handelt sich um ein im ganzen gut funktionierendes, vernünftiges und verhältnismäßig elitäres System in dem Sinn, daß sich fast alle Willensbildungsprozesse in der Wechselwirkung zwischen demokratisch legitimierten politisch-parteilichen, parlamentarischen und verbandlichen Führungs-

gruppen vollziehen. Das repräsentative System des Staats wird in den großen Interessenverbänden gleichsam reproduziert. Insofern ist die Bundesrepublik, wie Thomas Ellwein mit Recht feststellt, „in sehr ausgeprägter Weise repräsentative Demokratie“[3]. Was Parteien und Parlamente anbelangt, so sind deren Führungsgruppen noch lange nicht identisch mit der oft vermuteten Machtfülle, es sei denn durch Ämterkumulation. Das Grundgesetz hat vielmehr nach dem Willen seiner Väter aus den bitteren Erfahrungen mehrerer Konkursmassen den gewählten Repräsentanten nicht allzuviel Vertrauen gezollt, als es die Macht des Bundeskanzlers und damit auch seiner Regierung so sehr festigte, daß eine kaum noch operationsfähige Regierung bis an das Ende der jeweiligen Wahlperiode auch als Minderheitskabinett weiterregieren kann, wenn keine Mehrheit für einen neuen Kanzler oder für Neuwahlen zustande kommt, fürwahr eine Sternstunde für Demoskopen.

Insofern haben Regierung, Parlament, Parteien und Verbände den Staat gleichsam in Erbpacht genommen. Dabei wurden die Verbände von den drei übrigen Partnern als ein relativ vollständiges Spektrum vorhandener Interessen angesehen. Dies erklärt sich aus der Wunschvorstellung, daß Interessen, wenn sie politisch relevant sein wollen, auch berechenbar sein sollten. Respekt und Wohlwollen der Regierenden orientieren sich also in Abstufungen an der Einhaltung formaler Verhaltensnormen durch die Organe der Verbände, deren Ausdrucksformen durch den interessierten Fernsehzuschauer bei aktuellen Anlässen teilweise voraussehbar sind. Die so vorausgesetzte Einbindung der Interessen der Bürger erfordert ein geradezu abenteuerliches Vertrauen zu ihren entsprechenden Führungsgruppen und eine noch abenteuerlichere Zielkomplexität.

Das Fehlen lokaler, überschaubarer Organisationsstrukturen und die viel geringere Identifizierung von Zielvorstellungen mit Personen im Vergleich von Verbänden zu Parteien lassen das Vertrauen in Interessenorganisationen eher als labil erscheinen. Zwar haben Verbände zu vielen Lebensbereichen etwas auszusagen. Ihre Prioritätenliste ist jedoch so eng und wird im wesentlichen auch nur so von den Mitgliedern akzeptiert, daß umfassendere Lebensnähe sich bestenfalls bei den Führungskadern entwickeln kann. So blieben sehr viele politisch intendierte Interessen zur Gestaltung der Lebensumwelt, in einem so dicht besiedelten Land eine wesentliche Problematik, im Willensbildungsprozeß unbewältigt und im Verhältnis zu den relativ einseitigen Zielstrukturen der großen Verbände über lange Jahre fast ohne Einfluß. Die Eigendynamik und die spezifische Logik planerischer und hier vorwiegend technischer Entwicklung ließen mindestens ebenso wichtige Anliegen in Vergessenheit geraten und produzierten selbst scheinbar neue, vor allem im Bereich der Technikfolgen, durch immer deutlicher in Erscheinung tretende Marginalsituationen wie umkippende Seen, verschmutzte Flüsse, schmalere Wasserreserven, sterbende Wälder und psychisch unerträgliche Wohnstrukturen. Sie provozierten ein sozial erfahrbares politisches Interessen-

spektrum, das überwiegend gleichsam vor der Haustür liegt und in der ersten Phase der Identifizierung keiner besonderen Reflexion und Abstraktion bedarf.

Solche Bedingungen und die zu Beginn sich so einfach darstellende Problematik schaffen Raum für eine Verhaltensdimension, die angesichts der vielen Wenn, Aber und Ja-Aber unserer scheinbar so perfekt organisierten Ordnung entweder zu kurz kommt oder sofort beschnitten wird: die Spontaneität. An diesem Punkt trennen sich in Methode und Variabilität Bürgerinitiativen und Interessenverbände. Es dreht sich bei der Unterscheidung zwischen beiden also nicht nur um bisher nicht oder nur unzureichend berücksichtigte Interessen einerseits und um hergebrachte, nachdrücklich vertretene Interessen andererseits, sondern außerdem um bewegliche Ziele und Methoden bei den Bürgerinitiativen und um eingefahrene Formen der Konfliktlösung bei den großen Verbänden, die zudem durch gesetzlich festgelegte Verfahren der Mitbestimmung, Mitwirkung und Selbstverwaltung großer lebenswichtiger Institutionen und Produktionsstätten in eine rechtlich geordnete Mitverantwortung eingebunden sind.

Die Anhänger

Zunächst fällt hier ein enger Zusammenhang zwischen Spontaneität, fehlender Bürokratisierung und Schichtenzugehörigkeit auf. Wo Interessen nicht kontinuierlich durch hauptberufliche Mitarbeiter, vielleicht sogar in geregelten Verfahren, wahrgenommen werden können, spielt zwangsläufig aktuelle körperliche Anwesenheit an bestimmten Orten des Geschehens, den Tatorten der in Frage stehenden Problematik, eine große Rolle. Dies ist in der Regel nur solchen Bürgern möglich, die eine gewisse Verfügungsmöglichkeit über ihre Zeit besitzen. Die bisher vorliegenden Untersuchungen gehen von einer ungesicherten und somit schlechten Datenlage aus. Spontaneität bedeutet auch im Hinblick auf die Gruppenzugehörigkeit geringere Kontinuität, selbst wenn man nach Erhebungen von 1972 und 1977 davon ausgehen kann, daß zu beiden Zeitpunkten mehr als die Hälfte der Initiativgruppen länger als zwei Jahre bestand[4]. Das Problem besteht darin, wen man wann und bei welchen Gelegenheiten befragen soll, und wie repräsentativ die gerade Anwesenden für die Gesamtstruktur der Anhängerschaft sind.

Im Mittel der untereinander nach wie vor erheblich differierenden Untersuchungen lauten die Ergebnisse: Arbeiter minimal, zwischen 1 und 4%, in Ausbildung Befindliche und Hausfrauen zwischen 7 und 31%, Angestellte und Beamte etwas über 40%, Selbständige und freie Berufe etwas unter 30%[5]. Diese Daten lassen auf eine hohe Überrepräsentation von Angehörigen der Mittelschichten schließen. Zugleich wird deutlich, daß Arbeiter und Bürger mit geringerem Bildungsniveau und eintöniger Arbeit[6] von Bürgerinitiativen noch weit mehr abgestoßen werden als von den Parteien. Wesentlich dafür dürfte hier die Anbindung an einen festen

Zeitplan sein, und gewiß auch die große Distanz zwischen Monotonie und Fremdbestimmung und der in Bürgerinitiativen erwarteten und notwendigen Flexibilität, Spontaneität und Improvisation.

Bei der Ermittlung der Altersgruppen fällt auf, daß im Unterschied zu Parteien und Verbänden die älteren Mitbürger von Initiativgruppen eher abgeschreckt werden. Die Erhebungen zeigen einheitlich: Die Bürgerinitiativen sind eine Domäne der 25- bis 50jährigen mit einem Übergewicht in den Altersstufen von 25 bis zu 40 Jahren[7]. Es handelt sich also um eine jüngere etablierte Altersschicht, von der es in Volker Hauffs „Bürgerinitiativen in der Gesellschaft" beziehungsreich heißt: „Bürgerinitiativen sind also eindeutig eine Domäne der Freizeitaktivitäten von" – man beachte die Reihenfolge – „Freiberuflern, Selbständigen im Handwerk, Gewerbe und Einzelhandel sowie Teilen der Beamten- und Angestelltenschaft."[8]

Es gehört zu den normalen Abwehrreaktionen eingefahrener Systeme gegenüber unwägbaren gesellschaftlichen Erscheinungsformen, daß man denen, die da so fleißig die Beine bewegen und demonstrieren, unterstellt, daß sie ja zum größten Teil nicht betroffen seien, sondern aus viel böseren Gründen die Ruhe der Planer und Lenker störten. M. Lange hat schon 1973 die Frage nach den Handlungsmotiven der Mitwirkung bei Bürgerinitiativen gestellt und ist zu folgenden Ergebnissen gelangt: Betroffenheit 71%, davon direkt-aktuell 44%, indirekt-aktuell 3%, absehbar-zukünftig 21% und unbestimmt-zukünftig 3%; advokatorisch-altruistische Handlungsimpulse 15%; unklare Motive und Aktionsimpulse (einschließlich „überhaupt nicht betroffen") 14%[9]. Die Befragung wendete sich an die informellen und formellen Führer von Bürgerinitiativen, die somit der Betroffenheit einen ganz besonders hohen Rang einräumten.

Ziele und Absichten

Fragt man nach der Gerichtetheit und den Zielvorstellungen der Bürgerinitiativen, deren Absichten von unmittelbarer politischer Relevanz sind, so scheiden subsidiäre, kompensative und komplementäre Vorhaben der Selbsthilfe meist sozialer Intention aus unserer Betrachtung aus. Selbst wenn sie neue Ideen verwirklichen, kann man sie im Hinblick auf die bestehenden politischen Strukturen nicht „alternativ" nennen.

Andritzky ist 1977 der Frage nach der *Zielkomplexität* nachgegangen und hat dabei brauchbare Ergebnisse zutage gefördert, deren Bedeutung auch in der Relevanz für Übergänge von den Bürgerinitiativen zu den Grünen Listen und deren Wählerpotential liegt: Ausschließlich auf konkrete Einzelziele und -projekte gerichtet (auf kommunaler oder regionaler Ebene) 33%, ausschließlich auf allgemeine politisch-gesellschaftliche oder ideelle Ziele gerichtet 7%, sowohl auf konkrete Einzelprojekte als auch auf allgemeine Ziele gerichtet 59%[10]. Mehrfach-

nennungen vorausgesetzt bezeichnen 75% der Befragten die Ausarbeitung von Alternativplänen als ihr eigentliches Ziel und 52% die Verhinderung oder Vermeidung eines Vorhabens durch Einwendungen, Klagen vor Gericht und Teilnahme an Anhörungen. Allen Bürgerinitiativen gemeinsam ist der ausgeprägte Öffentlichkeitscharakter in Verbindung mit der ungehinderten, ja eben deshalb absolut erwünschten Teilnahme *aller* Anhänger.

Vergleicht man diese Situation mit der herkömmlicher politischer Gruppen, so bieten sie die Möglichkeit von aktivem Verhalten, im Unterschied zu den üblichen reaktiven Verhaltensformen. Da Apparate und bezahlte Profis nicht vorhanden sind und man daher von Improvisationen lebt, ist persönliches Engagement nicht nur erwünscht, sondern notwendig. Erst der beträchtliche Zeitaufwand vieler eröffnet Chancen gegenüber machtvollen Apparaten. Ziele aber haben schließlich eine qualitative Seite. Sie benötigen Sachverstand bei der Prüfung von Vorhaben, der Entwicklung von Alternativen und bei der öffentlichen Argumentation. Greifen die Parteien und Verbände mit Ausnahme der ernannten und gewählten Mitglieder von fachlichen Arbeitskreisen nur selten auf ihr gewaltiges Potential von hochqualifizierten, noch nicht in übliche Denkschablonen eingespannten Mitgliedern zurück, so ist nach den vorliegenden Beobachtungen in den Bürgerinitiativen *jeder* Sachverstand gefragt. Dabei ist angesichts der lockeren Organisation und damit der geringen Kontrollmöglichkeiten der Gruppe nicht auszuschließen, daß so auch aus persönlichen Gründen voreingenommene Mitstreiter vorurteilhafte Denkmodelle einbringen und so die Objektivierung von Sachverhalten ebenso be- oder verhindern wie auf der jeweiligen Gegenseite hierarchische und wirtschaftliche Abhängigkeiten.

Zwischenbilanz: Geschlossenes oder offenes Repräsentativsystem?

Schon zu Beginn wurde hervorgehoben, daß eine der Voraussetzungen für die erstaunlich rasche und umfängliche Entwicklung von Bürgerinitiativen in der flächendeckenden Wirkungsvorstellung von Parteien und Verbänden gegenüber den vielfältigen Interessen in der Gesellschaft zu sehen ist. Nicht neue Ideen und alternatives Denken haben bei dieser Konzeption, soweit man von einer solchen überhaupt berichten kann, Pate gestanden, sondern die Vorstellung von der Optimierung von Planungsabläufen und der Erleichterung von Konfliktlösungen. Das Zusammenspiel von Regierung, Parlament, Parteien und Interessenverbänden kann so unter Einbeziehung oppositioneller Strömungen so weit gehen, daß selbst bei beträchtlichen Belastungen des Interessengleichgewichts etwa bei Etatberatungen mit den Verbänden nicht etwa vorher ein Meinungsaustauch gepflegt, sondern das zugehörige oder nichtzugehörige Meinungsbild der jeweiligen Gruppen einfach vorweggenommen wird, was ohne Zweifel Ansehen und Integrationskraft

der Verbände schmälert. Dieses Beispiel, bezeichnenderweise „Sommertheater" genannt, ist symptomatisch für die Selbstverständlichkeit und auch Selbstgenügsamkeit eines Systems der Willensbildung, das auf hoher Berechenbarkeit und geringer Risikobereitschaft beruht. Da Parteien und Verbände sich außerparlamentarisch kaum emanzipieren, ja etwa Kritik an der eigenen Fraktion in der Öffentlichkeit sogar ein Ausschlußverfahren heraufbeschwören kann, bleibt auch für das Partei- und Verbandsmitglied wenig innerorganisatorischer Spielraum, weshalb Mitglieder aus beiden Bereichen mangels befriedigender Reaktion der eigenen Gruppe auch in Bürgerinitiativen mitwirken.

Um so mehr sind Bürgerinitiativen auf den außerparlamentarischen Bereich verwiesen, den sie, da man sie nicht früh genug in Planungs- und Vorentscheidungsprozesse einbezogen hat, nunmehr mit Entschlossenheit und mit dem entsprechenden plebiszitären Methodenspektrum eingenommen haben. Wer lästert da noch über Ludwig Erhards Ideologie von der „Formierten Gesellschaft"?

Es spricht nicht gerade für eine Tendenz der offenen Meinungsbildung als doch eigentlich notwendiges Pendant zu einer offenen Gesellschaft, wenn letzthin im Blick auf die „Einordnung" der Bürgerinitiativen ernsthaft über Formen des Bürgerentscheids als Integrationsmedium für Bürgerinitiativen diskutiert wurde. Pragmatisch könnte man meinen, es sei besser, einen möglichen Stolperstein im Spannungsfeld Fachwissen gegen Betroffenheit zu erkennen und einzubeziehen, als über ihn zu Fall zu kommen. Selbst wenn dies nicht solch schlimme Folgen hat, bleibt doch die unverrückbare Erfahrung, daß selbst ein letztendlicher Sieg der allwissenden Planer Milliarden kostet.

Zur formalen Eingrenzung, ja zur Verringerung offener Meinungsbildung trug auch die Strukturveränderung der Parteien in den letzten 50 Jahren bei. Der Typus der modernen Volkspartei hat neben unverzichtbaren Vorteilen auch einige Nachteile. Durch die Einwirkung divergierender Interessen verläuft der Integrationsprozeß in Richtung Konsens reaktiv. Parteien werden so eher Reaktions- als Aktionsparteien. Durch das gegenläufige innerparteiliche Kräftespiel verringert sich aber auch die Artikulationsmöglichkeit des Volkswillens, der sich in einer Partei mit einseitiger Interessenlage viel ungebundener entwickeln konnte[11].

Da Volksparteien angesichts immer komplizierterer gesellschaftlicher Prozesse gerade wegen ihrer entwickelten Kompromißfähigkeit unverzichtbar sind, komplettieren Bürgerinitiativen in beweglicherer ungebundener Form den vorparteilichen und vorparlamentarischen Bereich der Interessenverbände. So gesehen wirkt etwa der politische Partikularismus einer „Ökologisch-Demokratischen Partei" völlig deplaziert, so legitim und ehrenwert die Beweggründe auch immer sein mögen. Bürgerinitiativen bringen in unser Interessenspektrum aber auch deshalb eine wichtige Komplementärfunktion ein, weil die klassischen Interessenverbände in ihren Zielvorstellungen und Methoden außerordentlich festgelegt sind und nur selten neue Probleme aufnehmen. Sie sind dafür auch wenig geeignet, weil sie einen

vorgezeichneten Part in einer existentiell notwendigen Kräftebalance einnehmen, der, wollte man ihn auch nur teilweise für wechselnde problematische Interessen neuen Zuschnitts aufgeben, zu einem bedenklichen Ausufern und Übergewicht des Interessengegners auf diesem Terrain führen würde.

Hier sind auch viel eher die Parteien und ihre lokalen und regional verantwortlichen Mandatsträger aufgerufen, sich bereits zu Beginn der ersten Phase eines Planungsvorhabens einzuschalten und dabei die Betroffenen zu erkunden und aufzuklären, die Folgewirkungen aufzuspüren, mit den entstehenden Initiativgruppen Alternativen zu entwickeln und gegebenenfalls die Betroffenen als ihre Klientel anzusehen, wie dies jeder französische Deputierte als selbstverständlich ansehen würde, obwohl er in einem wesentlich zentralistischeren Staat lebt. Wenn sich ihre Zuständigkeit auch in der Regel nicht von derjenigen anderer Bürger unterscheidet, so verfügen Mandatsträger doch über eine gewisse Kompetenz und nicht zuletzt über Einfluß. Wo sich Abgeordnete in die sich anbahnenden Konflikte einschalten, reagieren die mit der Planung befaßten Verwaltungen unwillig mit dem Hinweis auf die Rechtmäßigkeit ihres Auftrags und bezeichnen solche Aktivitäten als unstatthafte Einmischung in rechtlich geordnete Verfahren, als sei das, was Rechtens ist, auch immer gerecht, richtig und vernünftig. Solche scheinbar kleinen Vorgänge entscheiden letztlich darüber, ob unser Repräsentativsystem die Behauptung, wir seien eine offene Gesellschaft, verifiziert, und ob der erwachende Bürgersinn dies auch so empfindet. Rechtsstaatlichkeit kann für Minderheiten doch letztlich nicht bedeuten, daß sich Mitwirkung in der Anrufung der Verwaltungsgerichte erschöpft. Hierbei ist der Aufwand an Zeit und Kosten viel zu groß und dadurch auch die Chancengleichheit kleiner Gruppen gegen große Institutionen und Konzerne in Frage gestellt. Vielleicht sollte man sich Alexis de Tocquevilles erinnern, der 1835 in seiner berühmten Schrift über „Demokratie in Amerika" schrieb: „Wenn jemals die Freiheit in Amerika verloren ginge, so wegen der Allmacht der Mehrheit, die die Minderheit zur Verzweiflung treibt und sie zwingt, an die materielle Gewalt zu appellieren."[12]

Die doppelte Spur: Grüne und Alternative Listen

Der durch unzureichende und einseitige Informationen und durch Nichtbeachtung betroffener Personenkreise lokal und regional verstärkte Vertrauensschwund in die Kompetenz der großen Planer und der normale Ausbreitungsprozeß neuer Ideen und Erkenntnisse, der, wie Hartmut Bossel es sehr anschaulich darstellt[13], nach einer Verzögerungszeit von etwa zweieinhalb Jahren im dritten Jahr schlagartig große Personengruppen, so etwa die 40 Millionen Erwachsenen in der Bundesrepublik, erreicht, schufen Mitte der 70er Jahre eine neue Situation. Teile der Bürgerinitiativen gelangten zu der Erkenntnis, daß Massenaufgebote und mehr

oder weniger unvermeidliche Reibungen mit der Polizei zwar Verzögerungen von Projekten herbeiführten, letztlich aber doch kaum etwas änderten. Zugleich stieg die Zahl jener Bürgerinitiativen, die nicht nur aus Gründen der Gerechtigkeit und aus ökologischen Grundsätzen, sondern auch aus persönlichen und lokalen Egoismen reinen Verhinderungsstrategien folgten.

Das sehr differenzierte Meinungsbild der ökologischen Bewegung begleitete auch die Konsequenz, sich an der politisch-parlamentarischen Willensbildung durch eigene Listen zu beteiligen. Allen gemeinsam war bei diesem Schritt die Sorge, durch die Einbindung in konkrete politische Verantwortung künftig jenen Sachzwängen ausgesetzt zu sein, deren Bedeutsamkeit man bisher stets verneint oder doch zumindest in Zweifel gezogen hatte, und sich den normierten Prozeduren parlamentarischer Arbeit unterwerfen zu müssen, an deren Entstehung und Entwicklung man selbst nicht beteiligt war. Mindestens ebensosehr befürchtete man, indem man sich den „Etablierten" gleichsam zugesellte, in der bisherigen Basisarbeit an Beweglichkeit und Spontaneität einzubüßen. Im wirren Gestrüpp emotional aufgeladener Kritik an den Initiatoren der Listen gebietet es die Objektivität, diese entwicklungsbedingten Schwierigkeiten, die zur Historie aller politischen Bewegungen gehören, in die Urteilsfindung über bestimmte Vorgänge und Zielvorstellungen einzubeziehen.

In der Folge entwickelten sich die alternativen Gruppen in drei Richtungen: in jene Bürgerinitiativen, die sich nicht zu parteiähnlichen Gebilden formieren wollten, im wesentlichen zusammengeschlossen im Bundesverband Bürgerinitiativen Umweltschutz (BBU), in die Trägergruppen der Listen, welche die repräsentative Demokratie im Sinn des Grundgesetzes eindeutig bejahten wie Grüne Aktion Zukunft (GAZ) von Herbert Gruhl und die Grüne Liste Umweltschutz Niedersachsen (GLU), und in die Trägergruppen von Listen, die eine basisdemokratische Umwandlung der Gesellschaft ähnlich einem Rätesystem anstreben wie die Grüne Liste – Wählerinitiative für Umweltschutz und Demokratie (GLW) in Hessen, später im Bündnis mit der GLU-Hessen als Grüne Liste Hessen, die Hamburger Bunte Liste – Wehrt Euch: Initiative für Demokratie und Umweltschutz (BL) und die Alternative Liste für Demokratie und Umweltschutz (AL) in Berlin. Natürlich sind dem Entwicklungsstand der alternativen Gesamtbewegung entsprechend die Übergänge fließend. So hat die GLU-Niedersachsen zwar eine „basisdemokratische Einbindung" ihrer Landtagsfraktion abgelehnt, für die Fraktionsmitglieder aber ein Rotationssystem beschlossen, das einen Wechsel der Mandatsträger, gedacht ist an sechs bis acht von elf, nach der Hälfte der Legislaturperiode vorsieht. Für den weiteren Verbleib eines Abgeordneten ist eine Zweidrittelmehrheit erforderlich. Als Begründung wird vermerkt, man wolle keine „Zweiklassengesellschaft" von herausgehobenen Mandatsträgern und einfachen Mitgliedern, eine Vorstellung, die eher an die Utopie einer herrschaftsfreien Gesellschaft aus der anarchistischen Bewegung des 19. Jahrhunderts erinnert.

Basisdemokratische Modelle in den Ländern

Die Grüne Liste Hessen, die Hamburger Bunte Liste und die Alternative Liste Berlin zeigen weitgehende Übereinstimmung in ihren radikaldemokratischen Vorstellungen, wobei, wie das hessische Beispiel zeigt, in der Regel die radikalere Gruppe gegenüber der gemäßigteren sich durchzusetzen vermag. Grundsätzlich gilt hier wie bei den Vertretern einer respräsentativen Demokratie, daß man neben der möglichst spektakulären Parlamentsarbeit am öffentlichen Protest und an der Offenheit der Initiativgruppen festhält. Basisdemokratie bedeutet, daß Mandatsträger der radikalen Gruppen Delegierte sind, die man jederzeit von seiten der Basisgruppe abberufen kann. Sie sind nicht ihrem Gewissen, das man grundsätzlich für käuflich hält, verantwortlich, sondern den Vollversammlungen, die auch alle parlamentarischen Entscheidungen festlegen. Die gewählten Vertreter müssen den größten Teil ihrer Diäten an die Organisation abführen, damit sich nicht durch die mit dem Amt verbundenen Vorteile neue Eliten bilden[14]. Außerdem sind die Delegierten verpflichtet, in den Basisgruppen weiter aktiv mitzuarbeiten. Um eine Identität zwischen Regierenden und Regierten herzustellen, strebt man an, auf Dauer jedem Mitglied der Basis einmal für begrenzte Zeit zu einem Mandat zu verhelfen[15].

Daß radikale Tendenzen nicht nur demokratische Verfassungsnormen und Verfahren der Willensbildung betreffen, sondern auch inhaltliche Zielbestimmungen der Politik von existentieller Bedeutung, zeigt das Wahlprogramm der Grünen in Hessen für die Landtagswahl im September 1982 im Programmteil „Frieden"[16]. Hier fordert man: Hessen als atomwaffenfreie Zone, einseitige Abrüstung, Blockfreiheit und Abbau der Militärblöcke, Auflösung der Bundeswehr, das Recht, die gesundheitliche Musterung gegen den eigenen Willen abzulehnen, und die Möglichkeit der Totalverweigerung der Militär- und Zivildienstpflicht, solange die Bundeswehr noch existiert. An die Stelle von Verteidigungsstreitkräften soll ein „lebendiges, phantasievolles und gewaltfreies Verteidigungskonzept" treten, das „sozialer Widerstand" heißt, im Grund ein Diskussionsgegenstand der späten 60er Jahre.

Etwas gemäßigter gaben sich da Bayerns Grüne im Landtagswahlkampf. Immerhin forderten sie in ihrem Wahlprogramm lediglich „kalkulierte Vorleistungen" in der Abrüstungspolitik. Wie in Hessen strebt man jedoch eine dezentrale, direkte Demokratie mit der Entscheidung an der Basis an[17].

Gegenbeispiele: Die Grünen in Baden-Württemberg und Bremen

Die radikalen Fundamentalisten erlitten in der 8. Landesversammlung der baden-württembergischen Grünen in Baden-Baden eine eindeutige Niederlage.

Mit großer Mehrheit wurde die Kooperation mit allen etablierten Parteien als grundsätzliche Möglichkeit gebilligt und das Rotationsprinzip für die Abgeordneten abgelehnt. Ebenso eindeutig wurde allerdings die Professionalisierung von Spitzenfunktionen der Partei verworfen mit der Konsequenz, daß man das Amt des Vorsitzenden abschaffte und es durch ein Quintett gleichberechtigter Sprecher ersetzte[18]. Das Amt des Vorsitzenden war der Mehrheit der Delegierten keine Aufwandsentschädigung wert.

Im Oktober 1979 waren die Bremer Grünen die ersten, die in ein bundesdeutsches Landesparlament einzogen. Obwohl die BGL zunächst durch eine Flut von Anfragen für viel Turbulenz in der bremischen Bürgerschaft sorgte, bahnte sich doch schon bald eine Zusammenarbeit an, von der ihre Abgeordneten allerdings als ehemalige SPD-Mitglieder ihre ehemalige Partei weitgehend ausnahmen. Mit Hartnäckigkeit verteidigten drei der vier Abgeordneten ihre auf Bremen bezogene Selbständigkeit gegenüber den inzwischen als Konkurrenz auftretenden Landesgrünen, während der Vierte wohl für diese kandidieren wird[19]. Der Sprecher der verbleibenden Dreiergruppe der grünen BGL-Wählerinitiative formulierte deren gemäßigte Position: „Am nächsten fühlen wir uns den sechs Grünen im Baden-Württemberger Landtag."

Die Grünen bundesweit und ihre Wahlplattform

In zwei Parteitagen vom 21. bis 23. März und am 21. und 22. Juni 1980 gelang es den Grünen, auf der Basis einer am 13. Januar 1980 verabschiedeten Satzung ein Programm unter der Bezeichnung „Wahlplattform" zu verabschieden[20]. Diese ist für die zum Teil noch recht unterschiedlichen Strömungen bei den Grünen Listen insofern verbindlich, als es in der Satzung heißt[21]: „Die Programme der Grünen gliedern sich in zwei Teile. Der erste Teil ist das Programm im engeren Sinne (gemäß § 1 Parteiengesetz). Dieser Teil ist Ausdruck des gemeinsamen politischen Willens der Grünen. Er ist als solcher verbindliche Handlungsgrundlage für die Partei. In einem zweiten Teil können verschiedene, bei den Grünen vorhandene Strömungen ihre zusätzlichen oder weiterführenden Auffassungen der Mitgliedschaft und der Öffentlichkeit bekanntmachen. Auch dieser Teil bewegt sich im Rahmen der in der Präambel festgelegten Grundsätze."

Die vorgelegte Wahlplattform dürfte dabei als „erster Teil" und damit als „verbindliche Handlungsgrundlage" anzusehen sein, da ihre vier Bereiche nach der Präambel „Wirtschaft und Arbeitswelt", „Frieden in der Welt", „Umwelt und Natur" und „Mensch und Gesellschaft" keine Unterteilung aufweisen. Als Bestandteil der Wahlplattform ist lediglich ein Beschluß beigefügt, welcher der ökologischen Politik Vorrang einräumt und den Kapitalismus, den „realexistierenden" Sozialismus und jede Art von Faschismus ablehnt. Er ist aber weder

weiterführend noch zusätzlich im Sinn der Satzung. Als Grundsätze ihrer Politik bezeichnen die Grünen die schlechthin dominierende *ökologische Ausrichtung,* orientiert an den Bedürfnissen und schöpferischen Fähigkeiten des Menschen, und wenden sich gegen die kapitalistische Konkurrenzwirtschaft und die zentralistische Planwirtschaft. Die *soziale Komponente* fordert die solidarische Selbstbestimmung in Übereinstimmung mit der Umwelt. Als dritten Grundsatz nennen die Grünen ihre Politik *„basisdemokratisch"*, „weil wir uns für direkte Demokratie einsetzen". Der vierte und letzte Grundsatz einer *gewaltfreien* Gesellschaft schließt „vielfältige gewaltfreie Widerstandsformen ein, bei uns und anderswo" und versteht sich als zivilen Ungehorsam und aktiven sozialen Widerstand.

Diese beiden letztgenannten Grundsätze – immerhin handelt es sich um zwei von vier Festlegungen fundamentaler Art – müssen im Zusammenhang mit der Präambel der Satzung der Bundespartei der Grünen beurteilt werden, in der es u. a. heißt: „Die Arbeit der Grünen vollzieht sich im Rahmen des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Insofern diese grundgesetzliche Ordnung oder Bestimmungen der Landesverfassungen keine hinreichenden Voraussetzungen für die Verwirklichung ihrer Ziele bieten, werden sich die Grünen für die Weiterentwicklung der verfassungsrechtlichen Grundlagen einsetzen."

Angesichts dieser weitgehenden Festlegung auf das Hamburger, Berliner und das hessische Modell grüner Politik ergibt sich die Frage, wo denn die Identität der übrigen Grünen Listen bleibt und ob für sie in einem künftigen zweiten Programmteil Raum im Sinn einer eigenständigen Aussagemöglichkeit bleibt. Da in der Präambel die „neue Form der Beteiligung der Bürger und ihrer Initiativen an politischen und parlamentarischen Planungs- und Entscheidungsprozessen" im Sinne einer „Grundrichtung dieser Erneuerung" „basisdemokratisch" genannt wird, läßt sich für diese Gruppen wenig erhoffen.

Zur Realisierbarkeit der Basisdemokratie

Nach der Verabschiedung der Wahlplattform und der Satzung der Partei der Grünen muß davon ausgegangen werden, daß die in beiden Dokumenten präsentierte Übereinstimmung in erster Linie die auseinanderstrebenden linken und radikalen Gruppen zu integrieren vermochte und auf Konkretisierung überall dort verzichtete, wo gemäßigte Gruppen abgestoßen worden wären. Es spricht viel dafür, daß es der Partei der Grünen gelingt, diese Gruppen, vor allem wenn ihre Vertreter bereits in Parlamenten und Selbstverwaltungsorganen mitarbeiten, als Kreis- und Landesverbände zu etablieren.

Das dürfte um so leichter gelingen, und hier zeigt sich die vielleicht bedeutsamste Schwäche des basisdemokratischen Modells, als dem Vernehmen nach personeller Umfang und Aktivität der listentragenden Gruppen teilweise erheblich nachgelas-

sen haben. Dauerhafte politische Teilnahme ist für den Bürger nur interessant, wenn er aus Betroffenheit etwas zu bewegen oder zu verhindern hat oder wenn er sich durch Einblick und Reflexion politischer Zusammenhänge und differenzierter Entscheidungsprozesse von den Kommunikationsformen und Inhalten der Politik unmittelbar angesprochen fühlt. Sind beide Voraussetzungen nicht oder nur gelegentlich gegeben, so läßt die Anteilnahme nach. Die Legitimation politischer Entscheidungen im Sinn der zur Willensbildung berechtigten Bürgerschaft, die jeweils das Volk repräsentiert, erreicht hier ihren kritischen Punkt. Gelingt es nicht, alle zur dauerhaften Teilnahme zu bewegen, so lassen sich Meinungs- und Willensbildung nach den Vorstellungen kleiner Minderheitsgruppen und -cliquen jederzeit manipulieren. Die Demokratie wird quasi auf den Kopf oder auf wenige Köpfe gestellt.

Überlegt man, in wieviel Rollen die meisten Bürger in einer arbeitsteiligen Industriegesellschaft leben, so würde entsprechend auch die Zahl der Basisgruppen wachsen, an denen sich die Bürger zu beteiligen hätten. Der Zeitaufwand würde enorm sein, und die Struktur komplexer Gruppen, wie etwa der Familie, würde erheblich belastet, wenn nicht gar zerstört. Nehmen wir aber in einem anderen Modell einmal an, die vielfältigen Basisgruppen würden sich in der Basisgruppe der Partei der Grünen zusammenfinden, was allerdings nach deren Satzung Mitgliedschaft voraussetzen würde, so müßten sich wiederum alle um alles kümmern, was nur möglich ist, wenn in einzelnen Teilbereichen sich einer oder einige sachkundig gemacht haben. Es geht also nicht ohne Arbeitsteilung und Spezialisierung.

Gerade diese Entwicklung aber wird durch die Vorstellung der Grünen von der Basisdemokratie verhindert, weil Funktionen im ständigen Wechsel wahrgenommen werden sollen. Bezeichnenderweise ist jedoch diese Forderung in der Wahlplattform nicht enthalten. Bei einem gemischten personen- und listenbezogenen Wahlrecht wäre eine solche Regelung auch wohl kaum vertrauenerweckend. Statt dessen heißt es im Abschnitt „Mensch und Gesellschaft": „Unser Ziel ist die weitestgehende Übertragung von Entscheidungsrechten in die Hände der Betroffenen (Selbstverwaltung)". Wird dieses Ziel gleichgesetzt mit dem Begriff „Selbstverwaltung", so bedeutet das eine ungeheure Ausweitung. Außerhalb der gemeindlichen Selbstverwaltung, die allerdings in den letzten Jahrzehnten an eigenen Rechten und Gestaltungsmöglichkeiten erheblich eingebüßt hat, wird diese Bezeichnung nur für solche Institutionen und die Zusammensetzung ihrer Verwaltung verwendet, deren Mitglieder unmittelbar zu ihrem Erhalt und zur Finanzierung ihrer Funktionen beitragen. Ihre sachgerechte Handhabung aber setzt auf jeden Fall voraus, daß die dort Tätigen fachliche Kenntnisse und Erfahrungen mitbringen oder sie sich nach einer längeren Anlaufzeit aneignen.

In jeder Art von freiheitlicher Demokratie ist es nicht zu vermeiden, daß in einer bestimmten Problemsituation betroffenen Bürgern ein persönlicher Nachteil zugemutet wird, der eine ganze Gruppe gleichermaßen trifft. Soll die Gruppe

selbst entscheiden? Und was geschieht, wenn unverkennbar das Gemeinwohl eine Lösung gegen die Interessen dieser Gruppe erfordert? Krisenzeiten sind die Hochzeiten der Demagogen. Sie verstehen es seit jeher, die Ankündigung schmerzlicher Opfer in Notsituationen zu nutzen, in denen jeder ohnedies auf die Opfer der anderen spekuliert. Solidarität kann hilfreich, egoistisch und zerstörend wirken. Erhebt man die Verfügung über das sachlich eng begrenzte, auf die Betroffenen bezogene Interesse zum demokratischen Prinzip, so produziert man eine partikulare Gesellschaft und einen ebensolchen Staat.

Trotz aller Bedenken ist jedoch nicht zu verkennen, daß die Grünen mit ihren radikaldemokratischen Vorstellungen eine wenn auch ungewollte wichtige Funktion erfüllen. Mit viel mehr Geschick und Nachdruck als die Demokratisierungsenthusiasten der späten 60er Jahre provozieren sie den Widerspruch gegen obrigkeitsstaatliche Verkrustungen unseres Gemeinwesens und sie tun das mit dem Anspruch und der Realisierung von Konkurrenz im politischen Tagesgeschäft der Parteien.

Die Reaktion der anderen Parteien

Wie sollen die anderen Parteien auf diese Herausforderung reagieren? Hier genügt weder die Beschränkung auf ökologische Sachfragen noch ist das Verdrängen der Grünen in die Ecke eines totalitären Finales vertretbar und hilfreich. Viel wichtiger ist es, der offenen Gesellschaft ein größeres Maß an Öffentlichkeit zu bescheren, indem Regierungen und Parteien diesen Prozeß nicht der oft fragwürdigen Findigkeit der Medien überlassen, die schließlich ihrer eigenen Dramaturgie folgen. Große zukunftsträchtige Vorhaben, ob sie nun der Planung des Neuen oder der Beseitigung von Übelständen gelten, sollten ebenso wie regionale Planungen in Für und Wider im Frühstadium ihrer Entwicklung dargestellt werden, damit interessierte und betroffene Bevölkerungsteile mitdenken und mitwirken – nicht mitbestimmen – können. Man sollte prüfen, ob die klassische Selbstverwaltung nicht auf weitere Bereiche ausgedehnt werden kann, und sollte vor allem die gemeindliche Selbstverwaltung stärken.

Ebenso notwendig aber ist eine Belebung der Parteibasis. Im Grund sind unsere Verfassungen ja gar nicht plebiszitfeindlich. Deshalb sind die Parteien auch der geeignetste Ort plebiszitärer Formen. Wäre eine plebiszitäre Entscheidung der Parteibasis in Form der Briefwahl in einigermaßen überschaubaren und einsichtigen Grundsatzfragen nicht eine recht eindrucksvolle Legitimation? Wie oft wird in diesen Tagen über die mangelnde Risikobereitschaft als Voraussetzung für Investitionen in der Wirtschaft geklagt. Wie aber steht es mit der Risikobereitschaft unserer aktiven Politiker? Wenn sie vor lauter Fraktionsdisziplin nicht mehr in der Lage zu sein glauben, die Ängste, Belastungen und inzwischen relativ bescheidenen Wünsche in ihrem Wahlbezirk aufzunehmen, durchzudiskutieren, vor allem

dabei zuzuhören und das als richtig Erkannte am Ort ihrer Tätigkeit unbeirrt zu vertreten, dann sind Repräsentanten und Repräsentation in unserer Demokratie nicht sehr viel mehr wert als die Summe solcher Möglichkeiten, weil sie die wahren Nöte der Menschen ebenso aus dem Auge verlieren wie die Folgen ihres eigenen Handelns. Die Parteien aber müssen sich über ihre Mitgliedschaft hinaus stärker um ihre eigenen Wähler kümmern. Die Deutsche Zentrumspartei hatte in der Weimarer Republik eigene Wählervereinigungen, um zu informieren und zu diskutieren. Parteiliche Enge erdrückt die Kreativität. Öffnung nach außen tut not, indem man Fragen aufgreift, welche die Wählerschaft wirklich, gerade auch lokal bewegen. Parteien sind mit ihren fünf Prozent der wahlfähigen Bevölkerung nur dann hinreichend legitimiert, wenn sie die ihnen zufallenden Stimmen und das darin ausgedrückte Vertrauen nicht als eine riesige Garderobe ansehen, sondern auch zwischen den Wahlterminen Kommunikation vor allem an den kritischen Zentren politischer Meinungs- und Willensbildung pflegen.

ANMERKUNGEN

[1] F. Hollihn, Partizipation und Demokratie (Baden-Baden 1978) 25.
[2] Süddeutsche Zeitung 1. 9. 1982.
[3] Th. Ellwein in: Bürgerinitiativen und repräsentatives System, hrsg. v. Guggenberger und Kempf, 247.
[4] Bürgerinitiativen in der Gesellschaft, hrsg. v. V. Hauff (Villingen 1980) 79, nach Kondolitsch 1975, 269, Borsdorf-Ruhl, 1973, 74, Lange u. a. 1973, 261 und Andritzky 1978, 88.
[5] V. Hauff, 91.
[6] Zilleßen 1974; die Parteien brachten es 1977 auf 18,35 % Arbeitermitglieder.
[7] Armbruster, Leisner, 1975, 157f.
[8] Hauff, 92. [9] Lange, 263 [10] Hauff, 86.
[11] Th. Schiller, in: Guggenberger-Kempf, 192f. [12] Ausg. Wien 1950, 38.
[13] H. Bossel, BI entwerfen die Zukunft (Freiburg) 56F.
[14] Wahlplattform der GLH.
[15] H. Strohm in: R. Brun, Der grüne Protest (Frankfurt 1978) 135.
[16] Frankfurter Rundschau 23. 6. 1982. [17] SZ 8. 6. 82. [18] FAZ u. Die Welt 28. 6. 82.
[19] Die Welt 3. 4. 82; Kieler Nachr. 10. 5. u. 7. 6. 82.
[20] Die Grünen, Wahlplattform 22. 6. 80. [21] Satzung v. 13. 1. 80, § 5 (2) 3.

Ludwig Volk SJ

Flucht aus der Isolation

Zur „Anschluß"-Kundgebung des österreichischen Episkopats vom 18. März 1938*

Am 21. März 1938, drei Tage nach dem fragwürdigen Zustandekommen der Feierlichen Erklärung, saßen Innitzer und Waitz als Vertreter des österreichischen Gesamtepiskopats Hitlers Österreich-Beauftragtem erstmals persönlich gegenüber. Auf Drängen von Nuntius Cicognani hatte der Salzburger Erzbischof seine Rückreise aufgeschoben, um dem Wiener Kardinal in den Verhandlungen mit Bürckel zu sekundieren. Ihm suchten die beiden Bischöfe die Zustimmung zu einer Umrahmung der Feierlichen Erklärung abzuringen, die deren Schieflage wenigstens notdürftig gerichtet hätte.

Um die „Rechte Gottes und der Kirche"

Mit der Festlegung auf die Formel, die Feierliche Erklärung sei abgegeben „unter Wahrung der Rechte Gottes und der Kirche", waren die Episkopatsvertreter auf ein konkretes Verhandlungsziel eingeschworen. Nun aber hatte Innitzer mit der unbedachten Absage an jede „Bedingungsmentalität" die bischöflichen Petenten in eine denkbar ungünstige Ausgangsposition gebracht, und Bürckel wäre der letzte gewesen, das nicht für seine Intentionen zu nutzen. So wurde der Beratungsablauf ganz ähnlich wie die Verhandlungsrunde vom 18. März zu einer Kapitulation in Raten. Zwar zeigte sich Bürckel den kirchlichen Wünschen gegenüber nicht unaufgeschlossen, sparte auch nicht mit Versprechungen für die Zeit nach dem Plebiszit (10. April), bekundete sogar Verständnis für den flehentlich erbetenen Zusatz, entzog sich aber einer verbindlichen Zusage zu dem von den Bischöfen vorgelegten Entwurf[1], weil er die Formulierung noch überdenken müsse. Obschon die bisherigen Täuschungsmanöver höchste Wachsamkeit geboten hätten, ließ Bürckels scheinbare Verständigungsbereitschaft die Bischöfe vorschnell erleichtert aufatmen. Sie schien die Mahnungen des Nuntius zu entkräften, bei der Vertretung der Salvationsklausel unnachgiebig zu bleiben, weil es hier keinen Raum für Kompromisse gebe.

Als nächster Schritt war vereinbart, daß Himmelreich am Nachmittag dem Salzburger Erzbischof Bürckels Formulierungsvorschlag zu weiterer Beratung

überbringen sollte. Entgegen der Absprache wandte er sich jedoch zunächst nicht an Waitz, sondern an Innitzer, den unkritischeren der beiden Episkopatsvertreter. Was er dem Kardinal vorlegte, war auch keineswegs ein zu vereinbarender Textentwurf, sondern die unterschriftsfertige Neufassung eines Vorworts zur Feierlichen Erklärung. Sie war vor allem durch das Bestreben charakterisiert, den beantragten Einschub zu umgehen. Für die Bischöfe hingegen mußte das entscheidende Kriterium gerade die Berücksichtigung der vatikanischen Minimalforderung sein. Doch mit der Versicherung, das von Bürckel bevorzugte Motto „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist", sei der Klausel von den Rechten Gottes und der Kirche durchaus gleichwertig, stieß der Überbringer Himmelreich beim Kardinal erwartungsgemäß auf keinerlei Einwände. Es kostete ihm darum auch wenig Mühe, Innitzer zur sofortigen Annahme des Bürckel-Textes[2] zu bewegen, ohne daß der Kardinal noch auf der vorherigen Konsultierung seines Salzburger Amtsbruders bestanden hätte. Nach dem Vorangang Innitzers blieb Waitz gar keine andere Wahl, als es dem Konferenzvorsitzenden nachzutun. Reibungsloser hätte Bürckels Kalkül kaum aufgehen können.

Aus römischer Sicht war Innitzers neuerliche Unterwerfung unter ein Bürckel-Oktroi um so konsternierender, als Nuntius Cicognani mit unüberhörbarem Ernst und Nachdruck betont hatte, daß der Papst die Einbringung des fraglichen Zusatzes in ein Vorwort als Conditio sine qua non seiner auch dann noch widerwilligen Tolerierung der Feierlichen Erklärung betrachte. Es konnte darum in Wien auch keinen Zweifel geben, daß sich Pius XI. mit der Preisgabe seiner Mindestforderung nicht tatenlos abfinden, nach dem enttäuschenden Abschneiden der Bischofsdelegation auch im zweiten Anlauf vielmehr die Vertretung des kirchlichen Standpunkts selbst in die Hand nehmen werde. Wenn Innitzer und Waitz vielleicht insgeheim gehofft hatten, der Heilige Stuhl werde sich mit ihrer Kompromißbereitschaft schließlich abfinden und am Ende doch die Gleichwertigkeit des Bibelworts mit der geforderten Vorbehaltsklausel akzeptieren, so wurde ihnen diese Illusion bald genommen. Das hätte allerdings vor weiteren päpstlichen Schritten schon eine nüchterne Analyse des Bedeutungsgehalts der umkämpften Aussagen bewirken können. Denn was der Vatikan mit der Berufung auf die Rechte Gottes und der Kirche definieren wollte, war unmißverständlich und eindeutig, der von Bürckel eingeführte Ersatz dagegen trotz biblischer Abkunft dehnbar und je nach Beweisinteresse verschiedener Interpretation fähig, und eben darin bestand ja für die Initiatoren seine Attraktivität.

Das Wiener Verhandlungsergebnis dem Papst dennoch annehmbar erscheinen zu lassen, obwohl es das autoritativ markierte Minimum unterschritt, versuchte Erzbischof Waitz in einem ausführlichen Rechtfertigungsschreiben[3] vom 22. März 1938. Darin erläuterte er nicht nur die Vorgeschichte und die Begleitumstände, die zur Verabschiedung der Feierlichen Erklärung und dann des Vorworts geführt hatten, sondern auch die Überlegungen, von denen die österreichischen Bischöfe

bei ihren Entschließungen geleitet waren. Nuntius Cicognani, wegen Innitzers Verschlossenheit ihm gegenüber nicht ohne Grund skeptisch gestimmt, war von dem Verteidigungsplädoyer „nicht befriedigt“[4]. Daß es auch an der Kurie nicht die erhoffte Überzeugungskraft entfaltete, mußte Innitzer schon am 25. März aus einer an alle Diözesanbischöfe weiterzugebenden höchsten Weisung klarwerden, derzufolge zumindest bei einer Verlesung der Feierlichen Erklärung in den Kirchen die Eingrenzung durch die Rechte Gottes und der Kirche ausdrücklich mitzuverkünden war[5]. Ungewiß ist, ob schon zusammen mit dieser Order an den Wiener Kardinal die erste Aufforderung zur persönlichen Berichterstattung beim Papst erging, doch läge diese Vermutung nahe.

Je mehr nun das Mißfallen der Kirchenspitze Kontur gewann und je stärker die Auslandskritik nach der Publikation der Anschlußkundgebung anschwoll, desto entschiedener klammerte sich Innitzer an den Strohhalm einer ihm aufgetragenen historischen Mission, einen „großdeutschen Kirchenfrieden“[6] heraufzuführen. Suggeriert hatte ihm diese Idee offensichtlich[7] Franz von Papen, seit 1934 Hitlers Sonderbotschafter in Wien, seinerseits mit einschlägiger, allerdings wenig rühmlicher Brückenbauererfahrung ausgerüstet, und Himmelreich dürfte angesichts wachsender innerkirchlicher Anfechtung von Innitzers Position nicht versäumt haben, den Kardinal in der Treue zu seinem geschichtlichen Auftrag zu bestärken. Dafür glaubte sich Innitzer bei der Gegenseite offensichtlich um so aussichtsreicher zu qualifizieren, je ausschließlicher er seine Loyalitätsbekundungen auf völlige Rückhaltlosigkeit abstellte. Ostentativ zeigte er das neuerdings in einem umgehend veröffentlichten Brief[8] an Bürckel vom 31. März, worin er sich dagegen verwahrte, die Feierliche Erklärung als Entspannungsgeste aus politischem Zweckdenken heraus zu deuten. Um ihre Absichtslosigkeit und freitragende Uneigennützigkeit zu erweisen, motivierte er sie „als ein allein der Stimme unseres gemeinsamen deutschen Blutes entsprungenes Bekenntnis“.

Mochte ein scheinbar zukunftsgewisses Sendungsbewußtsein den Kardinal kurzzeitig über die Kritik von unten und draußen hinwegtragen, so konnte das der Vorladung nach Rom nichts von ihrer Unausweichlichkeit nehmen. Hinfällig wurde sie allenfalls dann, wenn Innitzer die Situation so fundamental zu seinen Gunsten veränderte, daß er nicht länger der Rechtfertigung bedurfte.

Anschluß des deutschen Episkopats?

Die Regierungsseite, genauer Gauleiter Bürckel, schied als beeinflußbarer Faktor aus, nachdem Innitzer ja gerade im nachgiebigen Umgang mit ihm nur Niederlagen eingesteckt und die Haltung der Kirche gegenüber dem NS-Regime ins Zwielicht gebracht hatte. Eine letzte Chance, sich vor dem Ansturm innerkirchlicher Kritik zu retten, erblickte er darum in dem Versuch, auf Bischofsebene

Bundesgenossen zu gewinnen, indem er den reichsdeutschen Episkopat auf seine Seite zog. Wie schon die Vorgeschichte der Feierlichen Erklärung von der Sorge der Unterzeichner geprägt war, als Hirten ohne Herde dazustehen, so war auch die Aktion, zu der Innitzer jetzt ansetzte, wiederum eine Flucht aus der Isolation. Mit dem „Anschluß" der deutschen Amtsbrüder, und zwar diesmal in umgekehrter Richtung, wollte er jene Solidargemeinschaft des großdeutschen Episkopats schaffen, von der er sich in Rom Entlastung versprach. Zu diesem Zweck appellierte der Wiener Erzbischof an den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Bertram von Breslau, es den österreichischen Oberhirten mit einer Kundgebung nachzutun[9], „die einzigartiger Stunde wegen lediglich deutschem Frieden dient und mit keinerlei Klauseln und Bedingungen belastet ist". Wenn bis dahin Innitzers Abkehr von jeder „Bedingungsmentalität" noch als unbedachte Augenblickseingebung und seine Einstellung gegenüber der Anschlußwirklichkeit als dualistisch gespalten erscheinen konnte, so gewann nun das konformistische Element unbestritten die Oberhand. Unternahm er ja nichts Problematischeres, als die Vorbehaltlosigkeit seiner Vorleistungspolitik in den Rang einer gesamtbischöflichen Handlungsmaxime zu erheben.

Exzentrisch und wirklichkeitsfremd wie Innitzers Ansinnen nun einmal war, weckte es in Breslau keinerlei Echo, geschweige denn, daß es der Konferenzvorsitzende zur Erwägung gestellt hätte. Auf einen telefonischen Kontaktversuch aus Wien – schon in sich nicht unbedenklich – ließ sich Bertram kurzerhand verleugnen[10]. Daß die österreichischen Bischöfe den Irrweg der Feierlichen Erklärung beschritten hatten, erregte sein „innigstes, herzlichstes Mitleid"[11].

Ein ungleich realistischeres Ziel als Innitzer verfolgte der Salzburger Metropolit in einer ersten Fühlungnahme mit deutschen Amtsbrüdern. Nicht um Nachahmung, sondern um Verständnis sollte ein Bote werben, den Waitz in den letzten Märztagen nach München und Freiburg auf den Weg schickte. Als Fazit brachte er von seiner Informationsreise die einhellige Auffassung mit, „es werde viel versprochen und nichts gehalten"[12]. Zumindest bei Kardinal Faulhaber weckten jedoch die aus Österreich überbrachten Dokumente[13], der Bericht an den Papst vom 22. März und die Erläuterungen für den Salzburger Klerus vom 25. März, keineswegs die erstrebte Zustimmung, sondern zornige Entrüstung. Nicht so zurückhaltend wie Kardinal Bertram machte er in einem Rundschreiben[14] an den bayerischen Episkopat seiner Empörung darüber Luft, was sich die österreichischen Bischöfe von einem NS-Funktionär vom Schlage Bürckels hatten bieten lassen. Unfaßlich war ihm insbesondere, warum sie die Selbsteinladung des Abstimmungskommissars zur Bischofskonferenz nicht von vornherein kategorisch abgelehnt hatten. Hier lag für ihn „der Grundfehler, aus dem sich alles andere entwickelte". Ganz ohne Absprache mit Rom, also lediglich aus der Analyse der Situation, beklagte er als gravierendstes Versäumnis das stillschweigende Abrücken der Bischöfe vom Konkordatsrecht. Knapper, wenngleich kaum nachsichtiger, fielen andere

Bischofsurteile[15] nach dem Bekanntwerden der Feierlichen Erklärung aus. Bischof Preysing von Berlin war darüber „entsetzt". Die Unterzeichner „hätten den Heiligen Vater desavouiert, sich gegen ihn gestellt". Selbst der gemeinhin als entspannungsfreundlich geltende Nuntius Orsenigo fand ihr Vorgehen „furchtbar". Der Kölner Generalvikar David konnte es sich nur damit erklären, „daß den Bischöfen das Messer an die Kehle gesetzt worden sei".

Eine außerordentliche Tagung des deutschen Episkopats in Fulda, über die im In- und Ausland allerlei Spekulationen umliefen, ja die als feste Tatsache ausgegeben wurde[16], hat zur Anschlußfrage nicht stattgefunden. Die Unmöglichkeit einer Kundgebung des reichsdeutschen Episkopats zur Volksabstimmung am 10. April begründete Kardinal Bertram in einer internen Aufzeichnung[17] mit der andauernden schweren Kirchenbedrückung, den Spitzenplätzen fanatischer Kirchengegner auf der Einheitsliste zum Reichstag, der Verwirrung, die ein vorbehaltloses Ja der Bischöfe zur NS-Politik anrichten würde, sowie mit dem Vorwurf der Staatsfeindlichkeit, den umgekehrt eine Verlautbarung mit Vorbehalten auf NS-Seite provozieren würde[18].

Innerhalb des bayerischen Episkopats traf ein Vorstoß des enthusiastischen Augsburger Weihbischofs Eberle zugunsten einer Wahlkundgebung auf schweigende oder erklärte[19] Ablehnung. Gleichgerichtete Sondierungen von Parteistellen kommentierte der Mainzer Bischof Stohr[20], er habe „wenig Freude daran, daß man sonst die Bischöfe schlägt, aber zu manchen Zeiten von ihnen solche politischen Dienste getan haben will". Wozu sich die deutschen Ordinariate auf Weisung des Kirchenministeriums schließlich verstanden, war ein feierliches Glockengeläut am Vorabend der Volksabstimmung. Die Verlautbarungen aus diesem Anlaß waren von äußerster Kürze, auf den Anschlußvorgang beschränkt und durch einen Gebetsaufruf für das Wohl des Reiches und der Kirche religiös akzentuiert[21]. Ungeklärt sind die Beweggründe, die den Koadjutorbischof Dietz von Fulda als einzigen deutschen Oberhirten veranlaßt haben, einen Wahlaufruf an die örtliche Presse zu geben. Dazu ließ er seine Mitbischöfe wissen[22]: „Eine Verlesung von den Kanzeln hat nicht stattgefunden und wird nicht stattfinden. Die Veranlassung zu dieser Verlautbarung kann ich nicht mitteilen."

Orsenigos Geisterrolle

Vor der Verlagerung des Schauplatzes von Wien nach Rom und dem Eingreifen des Heiligen Stuhls ist zunächst eine Darstellung kritisch zu beleuchten, die dem Berliner Nuntius im Vorfeld der Feierlichen Erklärung einen richtungweisenden Part zuschreibt. Dieser Version[23] eines Zeitzeugen zufolge, die erstmals Mitte der 70er Jahre an die Öffentlichkeit gelangte, wäre Orsenigo in der Morgenfrühe des 12. März 1938, also am ersten Einmarschtag und zwei volle Tage vor Hitlers

Einzug in der österreichischen Hauptstadt, auf dem Luftweg in Wien eingetroffen und sofort zum Kardinal geeilt. Zweck seiner Vorsprache sei gewesen, Innitzer zu einem Besuch bei Hitler aufzufordern, wohingegen der Kardinal es vorgezogen hätte, dem Spektakel des triumphalen Empfangs auf seinen Landsitz auszuweichen. Gegen diese, anderwärts nirgends belegte Intervention, die den Berliner Vertreter des Heiligen Stuhls zum ersten Glied in der folgenden Ereigniskette macht und ihm eine nicht geringe Mitverantwortung an der fatalen Entwicklung aufbürdet, sind unbeschadet der subjektiven Wahrheitsgewißheit des Zeugen aus mehreren Gründen erhebliche Bedenken anzumelden. Diese ergeben sich aus dem quellenmäßig zuverlässig gesicherten Kontext des Gesamtablaufs. Von den technisch-organisatorischen Problemen eines solchen buchstäblich über Nacht zu improvisierenden Blitzbesuchs einmal abgesehen, sprechen gegen eine Intervention Orsenigos zum besagten frühen Zeitpunkt Gründe des Aufwands, der Kompetenzenordnung und der Haltung, die der Heilige Stuhl dem Anschluß gegenüber tatsächlich eingenommen hat.

a) Das Mißverhältnis von Aufwand und Effekt ist so eklatant, daß es keiner Erläuterung bedarf. Wenn die Kurie dem Wiener Kardinal einen Besuchsauftrag geben wollte, so genügte dazu ein Telegramm an ihren dortigen Vertreter, zu dem die Nachrichtenverbindung auch in den unruhigen Anschlußtagen nie unterbrochen war. Infolgedessen wäre es widersinnig gewesen, dessen Berliner Kollegen auf dem Luftweg eigens dafür nach Wien zu beordern.

b) Damit eng zusammen hängt die Kompetenzfrage. Zuständiger Vertreter des Heiligen Stuhls in Wien blieb über den 11. März hinaus, und zwar bis in die ersten Apriltage hinein der dort akkreditierte Nuntius Cicognani. Er blieb das nicht nur theoretisch, sondern auch faktisch, da er weiterhin als Mittelinstanz zwischen dem Landesepiskopat und dem Vatikan fungierte, wie seine Aktivitäten nach dem 11. März unwiderleglich bezeugen. Ein Dazwischentreten seines Berliner Kollegen ist unverträglich mit den ihm zugewiesenen und von ihm wahrgenommenen Zuständigkeiten.

c) Für die Bewertung einer Angliederung Österreichs an Deutschland galt dem Heiligen Stuhl seit 1933 als entscheidendes Kriterium, daß damit weitere sechs Millionen Katholiken der nationalsozialistischen Zwangsherrschaft und Kirchenbedrückung ausgeliefert würden. Daraus resultierte eine Ablehnung aller Anschlußbestrebungen, die vom Vatikan konsequent durchgehalten wurde. Mit dieser Grundeinstellung hätte der Papst abrupt und zudem nur intermittierend gebrochen, hätte er durch eine Kompetenzausweitung des Reichsnuntius auf Österreich Hitlers Gewaltstreich gleichsam durch päpstliches Siegel approbiert, und das zu einem Zeitpunkt, wo über die staatsrechtliche Form des Zusammenschlusses noch gar nicht entschieden war. Zweifelsfrei verbürgt ist aber nicht jene Orsenigo zugeschriebene Geisterrolle, verbürgt ist vielmehr die kontinuierlich durchgehaltene Entschlossenheit der Kurie, ihren Nuntius in Wien so lange wie

nur irgend möglich amtieren zu lassen. Tatsächlich hat Cicognani seine Dienstgeschäfte bis in die ersten Apriltage weitergeführt.

Neben der Sicht und Haltung des Heiligen Stuhls kommt dem Schweigen aller von dem angeblichen Orsenigo-Besuch unmittelbar Betroffenen nicht geringe Bedeutung zu. So ist es schwer vorstellbar, daß Waitz, bei der Abfassung des Verhandlungsberichts an den Papst unter merklichem Rechtfertigungsdruck stehend, eine auslösende Intervention des Berliner Vatikanvertreters völlig unerwähnt gelassen hätte. Denn schon durch eine initiale oder periphere Mitverantwortung des Vatikans an dem Ereignisablauf wären die bischöflichen Unterhändler doch erheblich entlastet worden. Ebenso unerklärlich wäre es, wenn der gleiche sensationelle Vorgang auf der Fahrt Innitzers nach Rom, wo die Reisebegleiter den Kardinal für den bevorstehenden schweren Gang zum Papst mit Verteidigungsargumenten zu wappnen suchten, angesichts der vielen Interna, die dabei ausgetauscht wurden[24], wiederum nicht zur Sprache gekommen sein sollte.

Erste Reaktionen des Vatikans

Nach der Überrumpelung der Bischöfe in der Feierlichen Erklärung und dem Fehlschlag des Nachbesserungsversuchs im Vorwort stand der Heilige Stuhl vor der Notwendigkeit, selbst initiativ zu werden, wenn er nicht auf die Markierung einer kirchlichen Gegenposition verzichten wollte. Ein vorbereitender Schritt dazu war die Vorladung Innitzers nach Rom, der nachzukommen freilich Bürckel mit allen Mitteln zu verhindern suchte. Gewillt, dem Reisebefehl des Papstes zu entsprechen, es zugleich aber mit dem Gauleiter nicht zu verderben, wurde Innitzer zwischen Ja und Nein hin und her gerissen. Er bot dabei das gleiche Schauspiel der Zerfahrenheit wie in seiner Politik gegenüber den Regierungsstellen. Es bedurfte des Aufgebots zweier Vatikanvertreter, des scheidenden Wiener und des in seine Rechte eintretenden Berliner Nuntius, um den Kardinal nach zweimaliger Zu- und Absage schließlich am 4. April zum Antritt der Romreise zu bewegen[25]. Die Zeit hatte inzwischen gegen ihn gearbeitet und sein störrisches Zögern den Papst nur noch mehr gegen ihn aufgebracht. Unvergessen waren in Rom auch seine Winkelzüge, die Verhandlungen mit den neuen Machthabern vor Nuntius Cicognani möglichst abzuschirmen[26]. Nicht ohne Grund plagten ihn darum Vorahnungen, welches Gewitter sich über seinem Haupt im Vatikan entladen werde.

Da der Kardinal auf sich warten ließ, erfolgten erste vatikanische Klarstellungen nicht nur ohne, sondern gegen ihn. An ihrer Reserve länger festzuhalten, war nämlich auch der Kurie verwehrt, nachdem inzwischen am 28./29. März die NS-Presse die beiden Bischofskundgebungen (Feierliche Erklärung und Vorwort) unter mächtigem Propagandagetöse in die Öffentlichkeit und die Parteiführung auf

Plakaten faksimiliert in den Wahlkampf geworfen hatte. In der Kurie brach sich das Echo in einer Flut teils verwunderter, teils empörter Rückfragen.

Die Urteilsbildung des Vatikans rund um den Anschluß war von Anfang an beherrscht von Besorgnis und Skepsis. Das lag nicht nur daran, daß die Angliederung Österreichs an ein nationalsozialistisches Deutschland aus religiös-kirchlicher Sicht grundsätzlich als Unglück galt.

Wie der französische Botschafter berichtet, war Kardinalstaatssekretär Pacelli schon am Vorabend von Hitlers Gewaltstreich in äußerste Unruhe versetzt, wobei ihn über das Schicksal Österreichs hinaus das der Tschechoslowakei, aber auch schon der europäische Friede überhaupt ängstigte. Von Hitlers Vorliebe für gewaltsame Lösungen sei Schlimmes zu befürchten[27].

Auf diesem pessimistischen Untergrund verfolgte man an der Kurie die ersten Reaktionen des österreichischen Episkopats aus kritischer Distanz. So wurde selbst die überaus zurückhaltend formulierte erste Verlautbarung Innitzers schon mißfällig aufgenommen. Der Kardinal habe sich vielleicht allzusehr beeilt, den Siegern diesen Tribut zu zollen, meinte Tardini, ein enger Mitarbeiter des Kardinalstaatssekretärs[28].

Nicht mehr nur für Diplomatenohren bestimmt waren dann Verlautbarungen, die in Vatikanorganen nach dem Erscheinen der österreichischen Bischofserklärungen publik gemacht wurden. Da stellte zunächst der Osservatore Romano vom 2. April 1938 in einer kargen Mitteilung klar, daß besagte Kundgebungen sowohl ohne vorherige Verständigung mit dem Heiligen Stuhl wie ohne dessen nachträgliche Billigung entstanden seien, mithin unter die alleinige Verantwortung des österreichischen Episkopats selbst fielen.

Ein schärferes Schlaglicht auf die Stimmungslage an der Kurie warf am Abend des gleichen Tages ein Kommentar von Radio Vatikan. Schon untertags hatte das Gerücht von einer brisanten Sendung des deutschsprachigen Dienstes die Runde gemacht und die Journalisten in Alarmbereitschaft versetzt. Sie wurden nicht enttäuscht. Gehörte doch der Abendkommentar in die Sparte scharfzüngiger politischer Polemik, wie sie vom Vatikansender nicht eben bevorzugt gepflegt wurde. Scheinbar auf einen Artikel[29] im „Schwarzen Korps", dem Organ Himmlers, zielend, attackierte der Beitrag tatsächlich mit scharfen Hieben den Umfall der österreichischen Bischöfe vor den neuen Machthabern. Während die einen den Verfasser in P. Friedrich Muckermann, andere in P. Robert Leiber suchten, war es in Wahrheit der Gregoriana-Professor Gustav Gundlach SJ[30].

Das Stichwort lieferte das SS-Blatt, indem es das Anschlußereignis als Bankrott des politischen Katholizismus gefeiert hatte. Daran anknüpfend, unterschied nun der Kommentator[31] kritisch zwischen einem wahren und einem falschen politischen Katholizismus, um dann letzteren in allgemeinen Wendungen und ohne konkrete Zielangabe gleichsam an einem Schattenriß zu exemplifizieren, in den sich das Verhalten des österreichischen Episkopats mit suggestiver Exaktheit

einfügte. Am größten sei der Schaden für die Kirche dann, so hieß es in dem Gericht über die anvisierte Fehlhaltung, „wenn sogar die berufenen Hüter der göttlichen Sittenordnung von jenem Geiste des falschen politischen Katholizismus erfaßt waren oder sind, und zwar irgendwie befangen unter dem Eindruck der Mächtigen und Erfolgreichen des Tages". Mit unverkennbarer Spitze gegen die Feierliche Erklärung wurde festgestellt, es sei „nicht Sache der kirchlichen Lehrautorität als solcher, Erklärungen abzugeben, welche die rein wirtschaftlichen, sozial-politischen und volkswirtschaftlichen Erfolge einer Regierung messen und werten", weshalb auch kein Gläubiger verpflichtet sei, sich daran zu orientieren. Noch verwerflicher sei es, wenn die Hirten sich aus überkluger Anpassung den Erfolgreichen des Tages anschlössen, während zur gleichen Zeit „die einfachen Gläubigen aller Stände" ihr Eintreten für die Grundsätze der Gottesordnung zu büßen hätten. Alle aufrechten Menschen weit über den Bereich der Kirche hinaus müßten „in einem solchen Verhalten der Hirten nur Würdelosigkeit und Treulosigkeit erblicken".

Von Berlin aus wurde Vatikanbotschafter von Bergen, seinerseits über die Schärfe des Kommentars entsetzt, noch vor Mitternacht angewiesen, den Charakter der aufregenden Sendung zu klären. Obwohl Pacelli den Beitrag selbst veranlaßt hatte, zog er es, diplomatischer Gepflogenheit entsprechend, vor, ihn zu einer privaten Äußerung herabzustufen, ohne sich auf die Frage des Autors lange einzulassen. Hier eine Konfrontation zu vermeiden, schien dem Kardinalstaatssekretär wohl auch deshalb ratsam, weil der NS-Regierung mit dem geplanten römischen Nachwort noch eine weit peinlichere Überraschung bevorstand, weshalb er den Bogen nicht vorzeitig überspannen wollte.

Immerhin benutzte er den Einspruchsversuch dazu, dem Botschafter über das unrühmliche Zustandekommen der Bischofserklärung reinen Wein einzuschenken. Zu den Überrumpelungsmethoden Bürckels wie der Unterwürfigkeit der Bischöfe machte er ihm klar: „Ich allein weiß, was meine innerste Überzeugung ist, und ich ließe mir niemals von anderen vorsagen oder vorschreiben, wie sie aussieht. Ich hätte eine noch viel patriotischere Erklärung abgeben können, niemals aber hätte ich eine unterschrieben, die andere formuliert hatten."

Innitzers Rombesuch

Nach dramatischen Interventionen von NS-Seite, Innitzer noch in letzter Minute von der Romreise abzubringen, trat der Kardinal am Abend des 4. April die Reise nach Süden an. Während Bürckel, als es um eine Revision der Feierlichen Erklärung ging, in angeblich unerreichbare Fernen entschwebt war, ließ er Innitzer jetzt noch aus dem abfahrbereiten Schnellzug ans Telefon holen, ohne ihn jedoch diesmal umstimmen zu können. Da der Kardinal vor dem Wahltag nochmals mit

Hitler zusammentreffen sollte, eine Begegnung, auf die Innitzer alle Hoffnung setzte, mußten die Gespräche im Vatikan in kürzester Frist abgewickelt sein, eine Voraussetzung, die dort neue Verstimmung weckte.

Nach einer ersten Fühlungnahme mit Pacelli am Vorabend wurde der Wiener Kardinal am Vormittag des 6. April vom Papst empfangen. Vorbedingung dafür war, daß Innitzer im Namen des österreichischen Episkopats eine Erklärung unterzeichnete, in der alle die Punkte nachgetragen wurden, die zu betonen die Unterzeichner der Feierlichen Erklärung vom 18. März aus päpstlicher Sicht versäumt hatten. Sie hat folgenden Wortlaut:

„1. Die feierliche Erklärung der österreichischen Bischöfe vom 18. März dieses Jahres wollte selbstverständlich keine Billigung dessen aussprechen, was mit dem Gesetze Gottes, der Freiheit und den Rechten der katholischen Kirche nicht vereinbar war und ist. Außerdem darf jene Erklärung von Staat und Partei nicht als Gewissensbindung der Gläubigen verstanden und propagandistisch verwertet werden.

2. Für die Zukunft verlangen die österreichischen Bischöfe:

a) In allen das österreichische Konkordat betreffenden Fragen keine Änderung ohne vorausgehende Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhl.

b) Im besonderen eine solche Handhabung des gesamten Schul- und Erziehungswesens sowie jeglicher Jugendführung, daß die naturgegebenen Rechte der Eltern und die religiös-sittliche Erziehung der Jugend nach den Grundsätzen des Glaubens gesichert sind.

c) Verhinderung der religions- und kirchenfeindlichen Propaganda.

d) Das Recht der Katholiken, den katholischen Glauben und die christlichen Grundsätze für alle Bezirke des menschlichen Lebens mit allen dem heutigen Kulturstand zu Gebote stehenden Mitteln zu verkünden, zu verteidigen und zu verwirklichen.

Rom, den 6. April 1938

Kardinal Innitzer im Namen aller österreichischen Bischöfe."

Darin wurden also nicht nur generell die Rechte Gottes und der Kirche geltend gemacht, deren Erwähnung Innitzer in Wien nicht durchzusetzen vermochte, sondern in konkreten Einzelforderungen spezifiziert. An der Spitze stand die Anmahnung des österreichischen Konkordats als der verbindlichen Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Österreich und damit verbunden die Erinnerung an den Hl. Stuhl als die allein zuständige Verhandlungsinstanz. Indirekt war das ein Tadel für die Vergeßlichkeit der Bischöfe, auf das Konkordat auch nur zu verweisen, und für ihr Ungeschick, sich gegenüber dem totalen Unterwerfungsanspruch des NS-Regimes nicht hinter ihrer Unzuständigkeit verschanzt zu haben, von der damit implizierten Kompetenzanmaßung gegenüber dem Hl. Stuhl ganz zu schweigen, die dort sehr wohl registriert wurde. Die kirchlichen Forderungen zur Jugendführung schließlich lasen sich für Eingeweihte wie eine Verwerfung des Überführungsangebots der katholischen Jugend in die HJ in Innitzers Fünf-Punkte-Erklärung[34].

Über den Verlauf der eineinhalbstündigen Unterredung des Kardinals mit dem erzürnten Papst gibt es bislang zwar keinen zusammenhängenden Bericht, doch hinreichend Angaben aus zweiter Hand, um wichtige Akzente zu erfassen. Nach

der Schilderung eines im Vatikan wartenden Begleiters sah Innitzer nach der Audienz „sehr niedergeschlagen" aus und machte „ein Zeichen, daß es nicht gutgegangen sei"[35]. Offensichtlich hatte sein Versuch, die Handlungsweise des österreichischen Episkopats mit dem Experiment der Feierlichen Erklärung zu verteidigen, den Papst noch mehr in Harnisch gebracht. Denn wie Pius XI. dem französischen Kardinal Baudrillart anvertraute, habe der Wiener Kardinal in der Audienz noch immer nicht den Fehltritt begriffen, den er begangen hatte, so daß er ihn das ohne Schonung habe fühlen lassen müssen. „Wir sind herabgewürdigt worden", habe er ihm gesagt und ihm auseinandergesetzt, daß er mit dem Verzicht auf den kleinsten Vorbehalt hinsichtlich der Rechte Gottes und der Kirche gegen seine Bischofs- und Hirtenpflicht gefehlt und seinen Glaubensgenossen und ihren Bischöfen im Reich schwersten Schaden zugefügt habe. Den Grund für den Umfall der Unterzeichner der Anschlußkundgebung suchte der Papst in einem Mangel an Charakter, der Leichtigkeit des österreichischen Naturells und den Spuren, die der Josephinismus im Denken des Klerus hinterlassen habe. Die Auslöschung Österreichs selbst, so gestand der Papst, habe ihn mit wirklichem Schmerz erfüllt, und zwar wie wenige andere Ereignisse in seinem Leben, wobei er das empörte Staunen hervorhob, das ihn beim Lesen der Feierlichen Erklärung überfallen habe[36].

Ähnlich freimütig, ohne diplomatische Einkleidung und ungehemmt von den ansonsten so strikt befolgten Regeln der Diskretion und Kollegialität, hatte sich Pius XI. schon unmittelbar nach dem Innitzer-Besuch Kardinal Tisserant gegenüber geäußert. Dieser hatte den Papst in einem Zustand unbeschreiblicher Erregung angetroffen, in die ihn das Zustandekommen der Feierlichen Erklärung, das er seinem Besucher schilderte, noch immer zu versetzen vermochte. Unverständlich sei ihm, wie die Bischöfe ein derart nazifiziertes Dokument unterschreiben konnten, und er sei angewidert von dieser traurigen Kapitulation[37].

An der anhaltenden und noch zwei Wochen nach dem Innitzer-Besuch wieder aufflammenden Verstimmung des Papstes war abzulesen, daß man in der Kurie die römische Erklärung vom 6. April lediglich als einen Notbehelf, keineswegs aber als eine Bereinigung der Situation ansah. Das galt schon deswegen, weil die Publikation dieser Erklärung in Deutschland und Österreich verhindert wurde. Daß den Papst die Enttäuschung über die österreichischen Bischöfe und ihren von Bürckel arrangierten Ausflug ins Lager der NS-Bewunderer zu Mißfallensäußerungen von unverminderter Heftigkeit provozieren konnte, läßt erkennen, daß die Verwundung in traumatische Tiefen reichte.

Wenn der Kardinalstaatssekretär, anders als der Papst, Innitzer gegenüber die ihm eigene Konzilianz wahrte, so durfte man daraus keineswegs auf einen geringeren Grad der Mißbilligung schließen. Vor dem französischen Vatikanbotschafter zeigte sich Pacelli schockiert über das Verhalten der österreichischen Bischöfe, vor allem jedoch über ihre paradoxe Bereitschaft, als ihre innerste Überzeugung auszugeben, was ihnen unter Druck abverlangt worden war. Es

waren der von Bürckel ausgeübte moralische Zwang und der völlige Mangel an Charakter bei den Bischöfen die Gründe, denen Pacelli ihre Lenksamkeit zuschrieb. Außerdem jedoch habe es bei Kardinal Innitzer die naive Hoffnung gegeben, eine große Rolle zu spielen als Retter der Kirche in Österreich und Deutschland. Aus dem Blickwinkel eigener Erfahrungen mit der NS-Führung belächelte Pacelli Innitzers Drang, um keinen Preis die zweite Begegnung mit Hitler zu verpassen, und seinen Glauben an ein autoritatives Führerwort zugunsten der Kirche, das dann ja auch tatsächlich ausblieb[38]. Dem französischen Geschäftsträger gegenüber hatte der Kardinalstaatssekretär seine Verurteilung der Feierlichen Erklärung gar in den Superlativ gefaßt, daß es in der Geschichte der Kirche keine beschämendere Episode gegeben habe[39].

Der hier erstmals greifbar werdende Gegensatz Innitzer–Pacelli war indessen nicht zufällig oder situationsbedingt, sondern in einem Spannungsverhältnis der Persönlichkeitsstrukturen grundgelegt: Pragmatiker, Charismatiker und Menschenfreund der eine, Prinzipienmensch, Kanonist und Diplomat der andere, beide jedoch einander wieder sehr ähnlich in dem Charme, den sie zu entfalten vermochten. Darauf ist zurückzuführen, daß es auch später zwischen Wien und Rom zu Verständigungsschwierigkeiten und Meinungsdifferenzen gekommen ist, nachdem Pacelli zum Nachfolger Pius' XI. aufgerückt war.

Während es sich Pius XII. im Zweiten Weltkrieg zur Regel machte, auf Schreiben einzelner deutscher oder österreichischer Bischöfe jeweils persönlich zu erwidern[40], überließ er die Beantwortung der Schreiben Innitzers seinem Kardinalstaatssekretär Maglione. Obschon das wegen der Hilfsersuchen des Wiener Kardinals für jüdische Katholiken in gewissem Umfang sachlich begründet war, erklärt das die auffällige Ausnahmebehandlung Innitzers doch nur unvollständig. Zu neuen Friktionen kam es in der Nachkriegszeit, als der Wiener Erzbischof nach dem Wiedererstehen Österreichs den Fortgeltungsanspruch des Konkordats von 1933 mit sichtlich geringerem Engagement vertrat, als es Pius XII. von ihm erwartet hatte.

Klärung der Fronten

Mit dem Abstimmungssieg vom 10. April 1938 war es auch um Bürckels Interesse an Kontakten zum Episkopat geschehen. Zwar blieb der Glaube der Bischöfe zunächst ungebrochen, doch noch zu einer Sonderabmachung über den Kirchenfrieden in Österreich zu gelangen. Das Nebeneinander von Friedensversprechen auf der einen und Enteignungstaten auf der anderen Seite zerstörte indes im Lauf der folgenden Monate die letzten Illusionen. Nicht anders als ihre reichsdeutschen Amtsbrüder beschritten nunmehr auch die österreichischen Bischöfe den Weg des Protests[41].

Als im Spätsommer 1938 eine Bischofskonferenz in Wien die Verständigungsversuche[42] für gescheitert erklärte, schlug auch für Josef Bürckel die Stunde der Wahrheit. Da der Wiener Kardinal für Prestige- und Propagandazwecke ausgedient hatte, bekam er jetzt die Condottiere-Natur des Gauleiters in ihrer ganzen Brutalität zu spüren. Nach der Verwüstung des Bischofspalais durch braune Horden am 8. Oktober 1938 wurde fünf Tage später der nunmehr entbehrliche Kardinal von Bürckel einer zehntausendköpfigen antiklerikalen Meute auf dem Heldenplatz als Haßobjekt preisgegeben.

Wonach der anpassungswillige Friedenssucher Innitzer in den Märzkundgebungen vergeblich gegriffen hatte, das flog dem von den braunen Machthabern schnöde Getretenen nun in Überfülle zu, die Sympathie und Solidarität seiner Glaubensgenossen drinnen und draußen. Die Flucht aus der Isolation hatte in Niederlagen geendet, erst in der äußersten Passivität errang der Kardinal den moralischen Sieg über die Mächte, die ihn äußerlich zu Boden streckten.

ANMERKUNGEN

* Vgl. den ersten Teil der Studie in dieser Zschr. 200 (1982) H. 10, 651–661.

[1] Zum Text des Bischofsentwurfs vgl. M. Liebmann II, 74.

[2] Das von Innitzer und Waitz unterzeichnete Vorwort vom 21. März 1938 hat folgenden Wortlaut (vgl. M. Liebmann II, 76): „Nach eingehenden Beratungen haben wir Bischöfe von Österreich angesichts der großen geschichtlichen Stunden, die Österreichs Volk erlebt, und im Bewußtsein, daß in unseren Tagen die tausendjährige Sehnsucht unseres Volkes nach Einigung in einem großen Reich der Deutschen ihre Erfüllung findet, uns entschlossen, nachfolgenden Aufruf an alle unsere Gläubigen zu richten. Wir können das umso unbesorgter tun, als uns der Beauftragte des Führers für die Volksabstimmung in Österreich, Gauleiter Bürckel, die aufrichtige Linie seiner Politik bekannt gab, die unter dem Motto stehen soll: ‚Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist'." – Für die Wahl des Schriftwortes hatte Bürckel auf die Einleitung zur Fünf-Punkte-Erklärung (vgl. M. Liebmann II, 62) zurückgegriffen, damit also keineswegs eine ausgeprägte Bibelkenntnis bewiesen. – Ob sich in dem Resultat ein Verhandlungsbemühen von „wahrhaft Respekt gebietender Zähigkeit und Ausdauer" (so M. Liebmann I, 25) spiegelt, wird man bezweifeln dürfen. In Rom jedenfalls war man anderer Auffassung.

[3] Vgl. Der österreichische Episkopat an Pius XI., 22. März 1938. Druck: Faulhaberakten II, Nr. 715.

[4] Vgl. H. Jablonka 123.

[5] Vgl. Innitzer an Waitz, 25. März 1938. Druck: Faulhaberakten II, 547, Anm. 6. – Trotz engster Beteiligung an den mit Bürckel geführten Verhandlungen erwies sich der Salzburger Erzbischof über den Frontverlauf immer noch so unorientiert, daß er bei Erhalt der von Innitzer wegen der Briefzensur verhalten formulierten römischen Order zu dem Mißverständnis fähig war, das von Wien weitergegebene „besondere, dringende Verlangen" nach besagter Ergänzung stamme von Bürckel, weshalb er darüber zunächst „eine große Freude" empfand (vgl. H. Jablonka 124).

[6] Vgl. H. Jablonka 98. [7] Vgl. F. Bornemann 102. [8] Druck: W. Adolph 258f.

[9] Vgl. Innitzer an Bertram, 1. April 1938. Druck: Faulhaberakten II, 554, Anm. 2. – Der vollständige Text des Telegramms lautet: „Begrüße namens österreichischer Bischöfe Sie, den Vorsitzenden Fuldaer Bischofskonferenz. Freue mich lebhaft über endliche Wiedervereinigung Österreich Deutschland. Österreichische Bischöfe haben Abstimmungserklärung abgegeben und erhoffen freudiges Echo bei deutschen Bischöfen. Wären besonders erfreut, wenn deutsche Bischöfe sich vollinhaltlich Erklärung anschlössen. Besteht begründete Hoffnung auf Kirchenfrieden im Gesamtreich. Daher wünschenswert Erscheinen einer Erklärung deutscher Bischöfe in unserem Sinn, die

einzigartiger nationaler Stunde wegen lediglich deutschem Frieden dient und mit keinerlei Klauseln und Bedingungen belastet ist. Herzlichen Brudergruß Kardinal Innitzer."

[10] Die telefonische Fühlungnahme mit Breslau wurde also nicht vom SD vereitelt, wie der bei dem Kontaktversuch anwesende Himmelreich vermutet (vgl. H. Jablonka 96). Daß Innitzer das Ferngespräch mit Bertram im Beisein von Bürckels Vertrauensmann abzuwickeln gedachte, ist ein weiteres Indiz für die Offenherzigkeit seiner Verhandlungsführung und nicht weniger für die Richtigkeit von Bertrams Weigerung, sich auf eine fernmündliche Kommunikation überhaupt einzulassen. – In die gleiche Rubrik gehört der kaum verständliche Einfall des Salzburger Metropoliten, Himmelreich eine Abschrift seines Gesamtberichts an den Papst vom 22. März auszuhändigen, deren Weitergabe an Bürckel dann jedenfalls nicht absolut ausgeschlossen war (vgl. H. Jablonka 123).

[11] Vgl. W. Adolph, Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943, hrsg. v. U. v. Hehl (Mainz 1979), 260.

[12] Vgl. H. Jablonka 128. [13] Vgl. Faulhaberakten II, Nr. 715 u. 716.

[14] Vgl. Faulhaber an den bayerischen Episkopat, 30. März 1938. Druck: Faulhaberakten II, Nr. 718.

[15] Für die folgenden Zitate vgl. W. Adolph 248, 252 u. 254.

[16] Vgl. dazu etwa die gänzlich unzutreffenden Angaben bei V. Reimann 137.

[17] Vgl. Aufzeichnung Bertrams, 4. April 1938. Druck: L. Volk, Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 4 (Mainz 1981) (zitiert: Bischofsakten IV) Nr. 449.

[18] Welche Irrationen allein schon ein so undemonstrativer Vorbehalt wie das Fernbleiben von der Anschlußwahl in Parteikreisen wachzurufen vermochte, erfuhr exemplarisch der Bischof von Rottenburg. Als Volksverräter gebrandmarkt und durch gewalttätige Demonstrationen zum Verlassen seiner Bischofsstadt gezwungen, wurde Bischof Sproll bis 1945 durch Gauverweisung an der Ausübung seiner Amtspflichten gehindert; vgl. dazu P. Kopf/M. Müller, Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945 (Mainz 1971).

[19] Vgl. etwa Hauck an Eberle, 9. April 1938. Druck: Faulhaberakten II, Nr. 727a.

[20] Vgl. Stohr an Gröber, 2. April 1938. Druck: Bischofsakten IV, Nr. 448.

[21] Vgl. etwa für Breslau Bischofsakten IV, 445, Anm. 1; für Regensburg und München Faulhaberakten II, 556, Anm. 1 und 5.

[22] Vgl. Faulhaberakten II, 550, Anm. 1.

[23] Zu den Einzelheiten vgl. M. Liebmann II, 52f. – Ähnliche Zweifel erheben sich gegen die innere Glaubwürdigkeit einer anderen Überlieferung, der sogenannten Winkler-Version, die den Berliner Nuntius ebenfalls für einen noch gravierenderen Eingriff ins politische Tagesgeschehen nach Hitlers Machtantritt in Anspruch nimmt. Ihr zufolge soll Orsenigo Mitte März 1933 den Zentrumsvorsitzenden Kaas persönlich aufgesucht haben, um ihn im Auftrag Pacellis zur parlamentarischen Unterstützung der Regierung Hitler – Papen anzuhalten; zur Problematik dieser Quelle und ihrer Beweiskraft vgl. K. Repgen, Ungedruckte Nachkriegsquellen zum Reichskonkordat, in: Historisches Jahrbuch 99 (1979) 375–413.

[24] Darunter als wichtigstes Detail (vgl. F. Bornemann 120) der Hinweis auf einen Brief Innitzers wohl vom 31. März, worin er Hitler beschworen habe, den Friedensversuch der Bischöfe vor einem Scheitern zu bewahren. Das Schreiben wurde bislang nicht ermittelt, vom Kardinal selbst wohl auch kaum archiviert.

[25] Eine anschauliche Schilderung der von Hektik gezeichneten Vorgänge bis zur Abfahrt des Zuges bietet der Bericht Schmidts in F. Bornemann 114–118.

[26] Zu diesbezüglichen Klagen Cicognanis vgl. F. Bornemann 105f.

[27] Vgl. Charles-Roux an Delbos, 9. März 1938. Druck: Documents Diplomatiques Français 1932–1939 (zitiert: DDF), Deuxième Série (1936–1939), Tome VIII (Paris 1973), Nr. 352.

[28] Vgl. Charles-Roux an Paul-Boncour, 14. März 1938. Druck: DDF, Tome VIII, Nr. 423. – Es handelt sich um den in der „Reichspost" vom 13. März 1938 veröffentlichten Gebetsaufruf Innitzers, in dem die Katholiken der Wiener Erzdiözese aufgefordert wurden, „zu beten, um Gott dem Herrn zu danken für den unblutigen Verlauf der großen politischen Umwälzung, und um eine glückliche Zukunft für Österreich zu bitten" (vgl. M. Liebmann II, 43).

[29] Vgl. „Das Schwarze Korps" vom 17. März 1938.

[30] Gustav Gundlach SJ (1892–1963), 1912 Ordenseintritt, 1923 Priester, 1929 Professor für Sozialethik und Soziologie in Frankfurt/St. Georgen, 1938–1962 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. – Zu Gundlachs Autorschaft und ihren Konsequenzen vgl. J. Schwarte, Gustav Gundlach SJ, Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. (München, Paderborn, Wien 1975) 66–71.

[31] Der Text des Kommentars wurde gedruckt in: Neue Zürcher Nachrichten Nr. 79 vom 4. April 1938; eine leicht differierende Fassung findet sich in W. Adolph 255–258.

[32] Die Distanzierung der Kurie brachte der „Osservatore Romano" vom 4. April 1938. – Unter dem gleichen Datum notierte Goebbels in seinem Tagebuch: „Der Vatikan nimmt nun seine Erklärung vom Freitag zurück. Habe von sei-

ner (!) Verlesung vorher nichts gewußt. Das ist natürlich purer Schwindel. Aber immerhin hat man unter dem Druck der Entwicklung kalte Füße bekommen." – Zur Resonanz auf die vatikanische Stellungnahme bemerkte der französische Geschäftsträger (vgl. Rivière an Paul-Boncour, 6. April 1938. Druck: DDF, Tome IX, Paris 1974, Nr. 125): „Das Dementi, das vom Osservatore Romano veröffentlicht wurde, hat in Rom niemanden überzeugt. Kurienkreise, die mit den Gebräuchen des Hauses wohlvertraut sind, glauben, daß dieses Dementi unter den gegebenen Umständen nicht zu umgehen war, daß es aber das Faktum bestätige, anstatt es zu entkräften. Eines ist jedenfalls sicher, daß nämlich der Vatikansender am 1. April nichts anderes getan hat, als die Meinung des Hl. Stuhls über das unglückliche Abenteuer der österreichischen Bischöfe urbi et orbi zu verbreiten."

[33] Druck: V. Reimann 142. [34] Vgl. dazu oben S. 654.

[35] So nach P. Schmidt SVD; vgl. F. Bornemann 126.

[36] Zum Bericht Baudrillarts vgl. Charles-Roux an Bonnet, 20. April 1938. Druck: DDF, Tome IX, Nr. 209.

[37] Zum Bericht Tisserants vgl. Rivière an Paul-Boncour, 6. April 1938 (oben Anm. 32).

[38] Vgl. Charles-Roux an Bonnet, 11. April 1938. Ministère des Affaires Étrangères, Paris. Z-Europe 1930–1940, Autriche, vol. 191.

[39] Vgl. oben Anm. 37.

[40] Nur für diesen Absenderkreis läßt sich bislang eine solche Regel nachweisen; vgl. dazu B. Schneider, Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944 (Mainz 1966).

[41] Den Wendepunkt markiert die von allen österreichischen Bischöfen unterzeichnete Denkschrift an Hitler, 28. September 1938. Druck: Bischofsakten IV, Nr. 482.

[42] Zum Inhalt und Verlauf dieser Verhandlungen vgl. M. Liebmann II, 109–124. – Die einschlägigen Aufsätze Liebmanns sind jetzt gesammelt greifbar in: M. Liebmann, Kardinal Innitzer und der Anschluß. Kirche und Nationalsozialismus in Österreich 1938 (Graz 1982).

UMSCHAU

Jugend mit „religiöser Nachfrage"?

Wird das Religiöse in unseren hochindustrialisierten westlichen Gesellschaften und zumal in deren junger Generation einfachhin verschwinden, wie es eine bestimmte Säkularisierungstheorie voraussagt? Wird es im Gegenteil wiedererstarken, wie andere hoffen? Oder wird es sich etwa (quantitativ) auf dem gegenwärtigen Stand, aber (qualitativ) in gewandelter Form halten? Zur Diskussion dieser für die Religionssoziologie, die Jugendforschung und die Pastoral gleichermaßen wichtigen Frage hat *Giancarlo Milanesi* mit einer Arbeitsgruppe eine Untersuchung über die „religiöse Nachfrage" der italienischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen beigesteuert, die sich durch manche originelle Fragestellung, durch ihren Umfang und ihren wissenschaftlichen Rang auszeichnet und auch für deutsche Leser einen Blick über die Grenze lohnt[1].

Milanesi, Religionssoziologe an der erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Salesianer-Universität in Rom und angesehener Autor mehrerer Untersuchungen über religiös-kirchliche Einstellungen von Jugendlichen, hat eine „multidisziplinäre" Arbeit vorgelegt. Dazu gehören (im zweiten Band) auch Reflexionen aus der Sicht eines Theologen, eines Ethikers, zweier Politologen und eines Fachmanns für Jugendpastoral; doch besteht das Grundlegende und Spezifische des ganzen Unternehmens ohne Zweifel in der religions- und pastoralsoziologischen Untersuchung, die im ersten Band veröffentlicht wird. Aus ihr sollen die wichtigsten Ergebnisse berichtet werden.

Die Befragung wurde in den Jahren 1979/1980 bei jungen Italienern zwischen 18 und 25 Jahren durchgeführt und zwar bei drei Stichproben. Die *Stichprobe A* umfaßt 494 Angehörige von Gruppen und Vereinen der katholischen Jugendbewegung aus (nur) 3 Provinzen; sie diente eher einer Voruntersuchung und ist wegen mangelnder Repräsentativität nur in wenigen Punkten erwähnenswert. Die *Stichprobe B* umfaßt 4020 *„Organisierte"*: 18- bis 25jährige Angehörige aus religiös-kirchlichen, kulturellen, sportlichen und politischen (auch marxistischen) Gruppen in 16 Provinzen. In Italien leben etwa 30 % der Jugendlichen in solchen Gruppen, die meisten in kirchlich-religiösen. Diese im typologischen, nicht im streng mathematischen Sinn repräsentative Stichprobe wurde durch einen Fragebogen schriftlich befragt. Die *Stichprobe C* umfaßt 641 *„Nichtorganisierte"* gleichen Alters, die in verschiedenen Regionen nach dem Prinzip der Zufallsauswahl aufgrund der Wahllisten bestimmt und zu Hause mündlich befragt wurden. Für beide Kategorien, die Organisierten und die Nichtorganisierten, wurde eine gute, wenn auch keine absolute Repräsentativität erreicht.

Theoretischer Rahmen für Milanesis Hypothesen ist die Frage nach dem von den Jugendlichen angenommenen „Sinnsystem", wie es P. Berger, T. Luckmann, aber auch G. W. Allport, V. Frankl und H. Thomae verstehen. Welche Nachfragen nach Sinn gehen von der Generation nach 1968 aus, und welche Angebote findet sie auf dem „religiösen Feld", das (in welchem Maß?) von der Institution Kirche oder konkurrierenden Bewegungen bestimmt wird? Wie weit werden diese Angebote verinnerlicht, wie stark ist ihre sozialisierende Kraft? Genaue Angaben zum Wandel in der Nachfrage sind allerdings nicht zu erwarten, da vergleichbare Untersuchungen aus früheren Jahren nicht vorliegen.

I. *Zur allgemeinen Nachfrage nach Sinn- und Wertinhalten* ist bemerkenswert, daß die offen formulierten Fragen nach den eigenen Zielen und Bedürfnissen so beantwortet werden, daß die *privaten* Anliegen gegenüber den *öffentlich-politischen* klar überwiegen. Antworten, die sich dem Ziel „Selbstverwirklichung" zuordnen lassen, sind bei Organisierten und Nichtorganisierten unvergleichlich häufiger als solche der Kategorie „Ideologie-Politik" (110). Die Zahl derer, die angeben, keine Ziele zu haben und nicht zu

wissen, was sie anstreben sollen, ist bei den Nichtorganisierten fast viermal so hoch wie bei den Organisierten. Daß sich ihre Ideale von denen der Erwachsenen „stark" unterscheiden, meinen von den Organisierten fast ebenso viele (26 %) wie, daß sie sich „wenig" oder „nicht" unterscheiden (28 %), während die meisten (39 %) einen „ziemlichen" Unterschied annehmen.

Ihre Einstellung zur *Zukunft* charakterisieren die Befragten aus beiden Stichproben mit einer erstaunlichen Mehrheit von 71 % (B) bzw. 62 % (C) als *engagiert* („Durch Einsatz kann man ein für uns und andere besseres Morgen aufbauen"), nur selten als skeptisch-enttäuscht (B: 9 %; C: 23 %). Und wenn 64 % der Organisierten bzw. 71 % der Nichtorganisierten meinen, „daß sich ihr (dein) Leben ändern muß", so schreiben gleichzeitig die meisten dieser Unzufriedenen die Hindernisse bei der Verwirklichung ihrer Ziele sich selbst und nicht dem sozialen System zu. So ist wohl nur bei einer geringen Minderheit der Jugend eine völlige Nicht-Integration von eigenem und angebotenem Sinnsystem anzunehmen, so sehr andererseits der Rückzug ins Vorpolitische und Private eine Distanz zu den traditionellen wie auch zu den neueren utopischen Wertangeboten und Bezugssystemen bedeuten könnte.

II. *In welchem Maß verinnerlicht die Jugend die Angebote an speziell religiösen Sinnsystemen?* Dazu einige Hinweise: Daß sie das „persönliche Gebet oder die persönliche religiöse Reflexion" „oft" praktizieren, erklären von den Organisierten (B) 53 %, von den Nichtorganisierten (C) 36,5 %; daß sie das „nie" tun, behaupten 12,5 % (B) bzw. 28 % (C). Die „Messe oder einen gleichwertigen Gottesdienst" (für die Waldenser-Protestanten) besuchen nach eigenen (u. U. etwas geschönten) Angaben „oft" 57,5 % (B) bzw. 26 % (C), „selten" 17,5 % (B) bzw. 33 % (C) und „nie" 16 % (B) bzw. 39,5 % (C)[2]. Bei den Nichtorganisierten nehmen mit höherem Alter die Extreme „nie" und „oft" ab, während das „Selten" häufiger genannt wird – ein Zeichen, daß sich die religiöse Praxis möglicherweise mit dem Alter auf einem mittleren bis niedrigen Niveau stabilisiert (152).

Neuere, parareligiöse Praktiken wie Zen, Yoga, Transzendentale Meditation, Parapsychologie, Spiritismus, Wahrsagerei durch Handlesen oder Horoskop sowie Psychoanalyse werden zwar von vielen gekannt, aber von wenigen praktiziert. Die religiös-kirchliche Praxis und Umgebung scheint für die Jugendlichen – wenigstens für jene, die keiner religiös orientierten Gruppe angehören – ziemlich anregungsarm zu sein. Auf die offen formulierte Frage, in welchem Kontext sie „religiöse Gefühle oder Erlebnisse" erfahren hätten, erklären 48 % der Nichtorganisierten und 36 % der Organisierten, so etwas nie erlebt zu haben, und nur 6 % (C) bzw. 8 % (B) nennen als Ort solcher religiöser Erfahrungen die Liturgie. Auch die Frage: „Gab es in der Vergangenheit Erfahrungen (Tatsachen, Begegnungen mit Personen usw.), die dein Leben entscheidend im religiösen oder nichtreligiösen Sinn beeinflußt haben?" wurde von auffallend vielen verneint. Nein: 38 % (B) bzw. 47 % (C); Ja: 58 % (B) bzw. 52 % (C) und sofern dies bejaht wurde, nannten nur die Organisierten gemeinschaftlich-religiöse Erfahrungen als glaubensfördernd.

Die religiöse Einstellung ihrer Familie nehmen die Organisierten überwiegend als „traditionell, konformistisch oder heuchlerisch" wahr und beschreiben die ihrer Lehrer ebenfalls überwiegend als negativ und die ihrer Freunde und der nichtreligiösen Gruppen mehrheitlich als traditionalistisch religiös bzw. als desinteressiert oder geradezu als antireligiös.

Den Gruppen von Pfarreien und kirchlichen Instituten werfen zwar (bei Mehrfachnennungen) 48 % (B) Konformismus, Heuchelei, Traditionalismus, Dogmatismus und Zwang vor, doch charakterisiert sie andererseits eine starke Mehrheit von 65 % (B) – vor allem Angehörige von Pfadfinder- und ähnlichen Gruppen – ausgesprochen positiv mit den Stichworten „Dialog und Begegnung, religiöses Interesse, Anteilnahme und kritische Aufmerksamkeit".

Die meisten Jugendlichen, zumal die Nichtorganisierten, kommen nach Meinung der Autoren wohl nur zu einer von der Tradition und den Normen ihrer Umgebung geprägten, nach der Erstsozialisation in der Kindheit nicht mehr eigenständig reflektierten Glaubensform, während eine Minderheit auch eine persönlich formulierte, ihre verschiedenen Lebensbereiche einigende Religiosität entwickelt. Die anregendsten Lernorte für eine solche günstige Entwicklung sind in

erster Linie die Gemeinde mit ihren religiösen Gruppen und in zweiter Linie die Familie, sofern beide „Sozialisationsagenturen" fähig sind, den Infragestellungen der Jugendlichen dialogisch-kritisch zu begegnen.

III. *Welche Funktionen haben die religiös-kirchlichen Gruppen für ihre Mitglieder?* Die Jugendlichen aus Gruppen im religiösen Milieu nennen als Hauptmotiv (1. Präferenz) ihres Mitwirkens der Häufigkeit nach an erster Stelle „das Bedürfnis, das religiöse Problem, den Glauben zu vertiefen" (13,5 %), an zweiter Stelle „das Verlangen, eine Antwort auf das Warum meines Lebens zu finden" (11,7 %), an dritter Stelle praktisch gleich häufig „das Bedürfnis, auf sozialer, kultureller, politischer Ebene zu handeln" (10,7 %) und „das Bedürfnis nach Freundschaft, Solidarität" (10,3 %), an vierter Stelle „das Bedürfnis, Kirche, Gemeinschaft zu erfahren" (8 %) und mit deutlichem Abstand an fünfter Stelle „das Bedürfnis, einen Charakter, eine Persönlichkeit zu bilden" (2,6 %) bzw. „die Angst vor Isolierung, vor Einsamkeit" (1,2 %) und „das Bedürfnis, der Familie zu entfliehen" (0,45 %). Die Aktivitäten, denen sich die Mitglieder dieser Gruppen hauptsächlich widmen, sind: 1. Treffen, Diskussionen (50 % und bei den ausgesprochen religiös ausgerichteten Gruppen sogar 70 %), 2. Messe oder ein gleichwertiger Gottesdienst (39 %), 3. gemeinsames Gebet (37,6 %), 4. religiöse Bildung (37 %), 5. karitative Hilfe (26 %), während politisch-soziale Tätigkeiten erst an neunter Stelle (15,6 %) nach kulturellen Aktivitäten (21 %), Fortbildung (18,7 %) und Sport, Reisen, Festen (16,8 %) genannt werden.

Der Verfasser dieses Kapitels, F. Garelli, meint, die kirchlichen Gruppen konsolidierten sich zahlenmäßig, nachdem sie in den 70er Jahren die fast totale Vorrangstellung, die sie bis in die 60er Jahre hinein hatten, durch das (z. Zt. stagnierende) Aufkommen politisch-sozialer und laizistischer Gruppen verloren haben. Während die kirchlich-religiösen Gruppen früher vermutlich in der einheitlich katholisch geprägten Gesellschaft und Kultur auch selbstverständlicher und breiter sozial-karitative Aufgaben aufgegriffen hätten, würden sie sich angesichts des nun herrschenden Pluralismus der Weltanschauungen und der Bildungs- und Gruppenangebote einer differenzierteren Gesellschaft stärker auf *Themen und Probleme ihrer religiösen Identität* (Vertiefung des Glaubens, Messe, gemeinsames Gebet) konzentrieren und die karitativen sowie die politisch-sozialen Anliegen eher in den Hintergrund treten lassen.

Vorrangig gefragt seien seit Jahren Gruppen, die sich durch eine klare Vorgabe gegenüber anderen Angeboten profilieren und der Tendenz zum Relativismus und zur Skepsis mit einer „spezifischen Identität" entgegentreten. Ihre neue Vitalität verdankten diese religiösen Gruppen (Gebets- und Bibelkreise, Gen, Communione e Liberazione, Katholische Aktion u. ä.) dem Umstand, daß sie ihr Angebot ohne elitäre Einschränkung Jugendlichen aller Schichten öffnen und so Gelegenheit bieten, mit dem notwendigen Kontakt mit Gleichaltrigen auch das Bedürfnis nach Sinnantworten und persönlich-sozialer Selbstfindung zu befriedigen. Dieser Neuakzentuierung entspreche auch die gewandelte „Methode", die religiöse Inhalte möglichst in Erfahrung und Praxis (Gebet, Messe) umzusetzen und stark zu verinnerlichen trachtet (190–194).

Eine stark marginale religiöse Sozialisation ist nach Garelli nicht anzunehmen. Denn der überwiegende Teil der religiösen Gruppen gehöre trotz seiner Vorbehalte gegenüber der Kirche zu ihr und pflege keinerlei sektiererische religiöse Formen.

Von den Angehörigen kirchlicher Gruppen umschreiben 33 % ihre Einstellung zur Kirche mit: „Fühle mich zugehörig, aber mit Vorbehalten und Kritiken" (von den Befragten insgesamt meinen dies 42 %), jedoch 58 % mit: „Fühle mich voll zugehörig" (von allen Befragten: 36 %, und „Fühle mich überhaupt nicht zu einer Kirche gehörig: 18 %). Alle scheinen die Aufgabe der Kirche differenzierter, selektiver zu sehen, als dies wohl früher der Fall war. Sie schreiben der Kirche mehrheitlich eine wichtige Funktion zu, sofern sie sich auf ihre humanitär-religiöse Kompetenz beschränkt. Daß die Kirche die Menschenrechte verteidigen (84 % Ja), zu sozialem Engagement inspirieren (82 %), den Frieden wahren und bei Konflikten vermitteln soll (75 %), wird ebenso mehrheitlich bejaht, wie das „Sich direkt für die Führung der Politik Interessieren" abgelehnt wird (78 % Nein). Ihre Position in Fragen

der Sexualmoral findet der überwiegende Teil (auch der kirchlich Organisierten) repressiv, traditionell oder widersprüchlich.

IV. *Wie sehen die Jugendlichen den Zusammenhang zwischen Politik und Glauben?* Für eine pluralistische und subjektiv verantwortete Beurteilung politischer Fragen spricht die bereits erwähnte Ablehnung einer direkten Beziehung der Kirche zur Gestaltung des politischen Lebens. Ebenso aber auch die mit großer Mehrheit bejahte Aussage: „Die politische Entscheidung kommt dem einzelnen Gläubigen, nicht der Gemeinschaft der Gläubigen zu" (nur 6 % Nein, 18 % ziemliche und 73 % volle Zustimmung bei den Nichtorganisierten).

Die Mehrheit aller Befragten bekennt sich zu der Ansicht, daß „Glaube und Politik nicht dasselbe sind, aber einander beeinflussen", und lehnt die Meinung: „Es gibt keinen wahren Glauben ohne politischen Einsatz" ebenso ab wie die Aussage: „Der Glaube hat mit Politik nichts zu tun."

Die italienische Jugend, auch die religiös interessierte, will also – im Unterschied zu Tendenzen der 70er Jahre – die Politik nicht zum Bezugsrahmen verabsolutieren, der die gesamte Alltagserfahrung deuten und allein den Glauben legitimieren und plausibel machen kann. Andererseits will sie den Glauben aber auch nicht völlig privatisieren. Sie neigt also weder zu einer Sakralisierung noch zu einer totalen Säkularisierung der Politik. Angehörige religiöser Gruppen bejahen zu 41 % mit voller Zustimmung, daß politische Entscheidungen im Licht des Glaubens gewertet werden müssen (was Angehörige politischer Gruppen zu 45 % entschieden ablehnen). Die Beziehung des Glaubens zur Politik wird eher locker, nüchtern und unideologisch gesehen, und statt der Politik scheint für viele die ethische Frage nach Selbstverwirklichung und Sinn den Zugang zu einem Verständnis des Religiösen zu eröffnen.

Die Autoren sehen die meisten der genannten Schwerpunkte durch eine Faktorenanalyse bestätigt. Abschließend stellt Milanesi die Diagnose: „Es gibt also keine soziologisch bedeutsamen Symptome einer allgemeinen quantitativen Ausweitung der religiösen Nachfrage der Jugendlichen, sondern eher unzweifelhafte Zeichen eines qualitativen Wandels des religiösen Lebens bei einer bedeutsamen Minderheit" (363).

Dieser Wandel bedeute einerseits, daß die religiöse Nachfrage stark *fragmentiert* sei: Auch dort, wo sie sich im kirchlichen Milieu artikuliert, sei sie differenzierter als das noch einheitliche Angebot der Kirche; außerdem scheine sie – vor allem bei Jugendlichen außerhalb der religiösen Gruppen – eine kaum kohärente Ansammlung von religiösen Interessen darzustellen. Es gebe auch Tendenzen zu religiösen Lernorten, die nicht mehr ganz mit dem in ihrer Kontrolle geschwächten Einflußbereich der Kirche zusammenfallen.

Andererseits beruhe dieses Fragmentarische auf einer *Subjektivierung* des Religiösen, die auch die Art bestimme, wie die Jugendlichen das religiöse Angebot interpretierten. Der Zug zum Subjektiven und Erfahrungsbezogenen zeige sich in der Tendenz, die religiöse Nachfrage den privaten Bedürfnissen nach persönlicher Identität, Selbstwert und Selbstverwirklichung unterzuordnen, d. h. das Private, nicht ein politisch-soziales Ideal, zum umfassenden Kriterium für die Bewertung des Sinnsystems zu machen. Ferner äußere er sich im Trend zu kleinen Gruppen und in dem Bedürfnis, das Religiöse in einer lebendigen Gruppe (und einer gewissen Distanz zur Institution Kirche) zu erfahren. Darin drücke sich auch eine nach der Krise der 70er Jahre entstandene Pluralität der Bedürfnisse und das Bewußtsein aus, daß die großen politisch-sozialen Projekte und Utopien nicht zu verwirklichen seien.

Der Großteil der im kirchlich-katholischen Einflußbereich organisierten Jugendlichen sei wenig kreativ, sondern eher passiv und kirchenkonform. Diese Jugend verändere darum trotz ihrer subjektiven und differenzierten religiösen Nachfrage das Angebot der Kirche kaum innovatorisch. Dies sei nur von einer Minderheit zu erwarten, die mit ihrer „radikalen" Religiosität das im sozialen, politischen und kulturellen Bereich Bestehende relativieren und nach dem Möglichen fragen kann. Bei den meisten werde ihr Leben aber nach dem Eintritt ins Erwachsenendasein bald von den Modellen bürgerlicher „laicità" bestimmt. Die Mehrheit zeigt also nach Milanesi weder eine Religiosität der Krise noch des Übergangs, sondern eine „Religion des kurzen Atems" (395) – darauf ausgerichtet, in einzelnen privaten und vorpolitischen Erfahrungen ein plausibles Motiv für eine andere Lebensweise zu finden.

Eine eigene Frage wäre, ob diese Sicht Milanesis nicht einer Überbewertung des Politischen und der sozialen Innovationsmöglichkeiten verhaftet ist und die Dynamik des Suchens nach Sinn und Selbstverantwortung nicht vorschnell als bloß privat einstuft.

Bernhard Grom SJ

[1] G. Milanesi, in Zusammenarbeit mit F. Garelli, C. Penati, R. Frisanco, S. Bisogni: Oggi credono cosi. Indagine multidisciplinare sulla domanda di religione dei giovani. Bd. 1: I risultati, Bd. 2: Approfondimenti tematici e commento multidisciplinare. Leumann (Torino): Editrice Elle Di Ci 1981. 495, 344 S. Kart. 18000, 13000 Lire.

[2] Damit dürfte der Gottesdienstbesuch, alles in allem, geringfügig besser sein als bei den deutschen Katholiken zwischen 16–29 Jahren, die nach einer Allensbach-Umfrage von 1980 angaben, zu 16 % regelmäßig, zu 24 % unregelmäßig, zu 37 % selten und zu 23 % nie zur Kirche zu gehen (R. Köcher, Abwendung von der Kirche, in: Herder Korrespondenz 35, 1981, 443–446).

Deutsch-französische Kolloquien

Seit 1978 findet in Straßburg alljährlich ein deutsch-französisches Kolloquium über das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft statt. Veranstalter sind der Leiter des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, Prof. Dr. J. Listl, und der Leiter des Centre de recherche et de documentation des institutions chrétiennes (CERDIC), Prof. Dr. J. Schlick.

Die Vorträge der ersten vier Kolloquien aus den Jahren 1978, 1979, 1980 und 1981 sind in der Reihe „Deutsch-Französische Kolloquien“[1] jeweils mit einem zusammenfassenden Schlußwort veröffentlicht worden. Alle Beiträge sind in der Originalsprache deutsch oder französisch abgedruckt, eine Zusammenfassung in der jeweils anderen Sprache ist beigefügt.

Das erste Kolloquium befaßte sich mit *„Parteien und Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich“*. Für Frankreich referierten René Rémond über die Entwicklung der politischen Parteien seit 1945 und ihre Position gegenüber den Kirchen und François G. Dreyfus über die Positionen der Kirchen gegenüber den Parteien von 1945 bis 1973. Die entsprechenden Vorträge aus deutscher Sicht hielten Hans Maier und Karl Forster. Das zusammenfassende Schlußwort hatte Ulrich Scheuner übernommen.

Die Vorträge zeigen die durchaus verschiedenen Ausgangssituationen in Frankreich und Deutschland, aber auch Anzeichen für eine Konvergenz der Entwicklung. Ausgesprochen kirchlich orientierte Parteien sind in beiden Ländern zurückgetreten – in Frankreich blieb der MRP letztlich ohnehin eine Episode. Der Antiklerikalismus einzelner Parteien – in Frankreich der Linksparteien – wird abgebaut. Rémond wies jedoch deutlich genug auf die noch bestehenden besonderen Verständnisschwierigkeiten im Verhältnis von Kirche und Sozialistischer Partei hin.

Thema des zweiten Kolloquiums waren die *Wahlen zum Europäischen Parlament* und die Stellungnahme der Kirchen und der Christen hierzu. Es wurde eingeleitet von Albert Bleckmann mit einem Vortrag über das Europäische Parlament nach der Direktwahl. Jan Roes referierte (in deutscher Sprache) über Kirchen und Christen angesichts der Europa-Wahlen in den Benelux-Staaten. Heinrich Oberreuther berichtete über die Haltung der Kirchen und Christen in Deutschland, Francesco Margiotta Broglio über die Situation in Italien, Jacques Robert über die in Frankreich. Den Schlußbericht erstattete Jean-Marie Mayeur.

Die christliche Wählerschaft hat sich an der Europa-Wahl insgesamt stärker beteiligt als die sozialistische. Das stärkte im Europäischen Parlament die Mitte-Rechts-Gruppierungen. Das Interesse der Christen an der europäischen Idee und folglich auch an den europäischen Wahlen war unterschiedlich ausgeprägt, in Deutschland stärker als in Frankreich, in den Niederlanden schwächer als in Belgien und Luxemburg.

Das dritte Kolloquium beschränkte sich wieder auf die Probleme Frankreichs und Deutschlands. Das Thema war *Staat, Schule und Kirche*. Christian Starck und Jean Imbert referierten über die Entwicklung des Bildungswesens in Deutschland und Frankreich seit 1945, Helmut Lecheler und

René Epp über das Verhältnis von Staat, Schule und Kirche in beiden Ländern seit dieser Zeit. Den Schlußbericht erstattete Etienne Trocmé.

Das Kolloquium zeigt wie das erste eine völlig unterschiedliche Ausgangssituation in Deutschland und Frankreich und in neuerer Zeit eine gewisse Annäherung. Freilich bleiben große Unterschiede in der Stellung des Religionsunterrichts im öffentlichen Schulwesen und im Gewicht der kirchlich gebundenen Privatschulen im Bildungswesen. Die kirchlich geprägten Privatschulen haben in Frankreich nach wie vor eine erheblich größere Bedeutung als in Deutschland, obwohl sich hier in den letzten Jahren ein Aufschwung des Privatschulwesens abzeichnet.

Die vierte Veranstaltung schloß sich thematisch an die dritte an und behandelte *Grundfragen des Bildungswesens* in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich. Sie wurde mit einem grundsätzlichen Referat von Thomas Oppermann über „Gegliedertes Schulwesen versus Gesamtschule" eingeleitet. Oppermann stellt die Problematik der Schulreform in Deutschland ausführlich in ihrer rechtlichen und politischen Problematik dar. Sie ergibt sich nicht zuletzt aus dem deutschen Föderalismus, der verschiedene stark divergierende Experimente in den Bundesländern zuläßt. Andererseits fordert die Bevölkerung um ihrer Mobilität willen ein Minimum an Einheitlichkeit in der Bundesrepublik. Oppermann sieht die Lösung des jahrzehntelangen Schulorganisationskampfes in einem dauerhaften bundesweiten Konsens über eine gemischte Schulverfassung nach Maßgabe des Elternwillens.

Odon Vallet sprach über das Thema „Le renouvellement de l'École catholique et son devenir politique en France" und gab einen Bericht über Geschichte und Gegenwartsprobleme der katholischen Schule in Frankreich. Dieser Bericht wird in der eingehenden Studie von Marie Zimmermann „L'enseignement catholique dans la situation globale de l'école en France" ergänzt. Zimmermann widmet sich insbesondere den grundsätzlichen Fragen und den Problemen, die sich nach dem Regierungswechsel in Frankreich stellen. Aus deutscher Sicht berichtete Joachim Dikow über „Das Schulwesen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland", insbesondere unter dem Aspekt der kirchlichen Schulen. Dikow geht auch auf die praktischen Probleme der kirchlichen Schulen ein und behandelt die Bindung an die staatlichen Lehrpläne, die besonderen Erziehungsziele und die Haltung von Lehrern und Schülern hierzu.

Etwas außerhalb des eigentlichen Tagungsthemas steht der kurze Vortrag von Michel Tardy „Audiovisuel et pédagogie". Die Schlußbemerkungen von Raymond Winling holen etwas weiter aus als in den anderen Bänden und fordern nach einem Überblick über die Vorträge und Diskussionen zu einem neuen Verständnis der Laizität im Sinn einer toleranten Neutralität auf.

Die Berichte über die Straßburger Kolloquien werden künftig regelmäßig publiziert werden. Das fünfte Kolloquium mit dem Gesamtthema *„Die neuen Medien und die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich"* hat am 10. und 11. September in Straßburg stattgefunden. Die Berichte über die Kolloquien sind eine wichtige Informationsquelle für jeden, der sich über das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland und (oder) Frankreich informieren will. Obwohl von Juristen veranstaltet, sind die Tagungen interdisziplinär ausgerichtet und stellen die politischen Gegebenheiten umfassend dar. Die Anschaffung der Berichte ist allen zu empfehlen, die am Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche interessiert sind.

Wolfgang Rüfner

[1] Deutsch-Französische Kolloquien Kirche – Staat – Gesellschaft (Straßburger Kolloquien), hrsg. v. J. Listl u. J. Schlick. Kehl, Straßburg: Engel 1982. 70, 99, 107, 127 S. Kart. je 36,–; Gesamtpreis bei Abnahme der vier Bände 104,–.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte – Kirchengeschichte

LESER, Norbert: *Grenzgänger.* Österreichische Geistesgeschichte in Totenbeschwörungen. Bd. 1. Köln: Böhlau 1981. 205 S. Kart. 48,–

Der Autor dieser Sammlung untereinander innerlich verbundener Porträts von Persönlichkeiten des katholischen Geisteslebens in Österreich ist von frühen Jahren an bemüht, die Vereinbarkeit christlichen Glaubens (er entstammt dem Protestantismus) mit einem demokratischen, rechtsstaatlichen Sozialismus nicht nur theoretisch zu dozieren – er tut dies als Professor für politische Philosophie seit einem runden Jahrzehnt an den Universitäten von Graz, Salzburg und Wien –, sondern auch in seiner persönlichen Existenz mit publizistischem Engagement vorzuleben.

In der Einleitung zu seinem Buch, dem ein verständnisvolles Vorwort Kardinal Königs vorangeht, nennt er Friedrich Heer, den „Universalisten und Friedensstifter", mit spürbarer Sympathie „Freund und Vorbild". Lesers Buch unterscheidet sich freilich in der stilistischen Diktion von Friedrich Heer, der in seinem Nachwort eine furiose Probe seines Schreibens gibt – mit allen Faszinationen und Ärgerlichkeiten, die seine Freunde und Kenner von ihm eben einmal zu ertragen haben. Lesers Stil ist die juristische, gelegentlich zur Kanzleisprache tendierende Schule des Autors anzumerken. Seinen Porträts liegen Materialsammlungen zugrunde, aus denen er ausgiebig zitiert, weil er der (berechtigten) Meinung ist, daß man zur Selbstcharakterisierung vor allem den Autor sprechen lassen soll.

„Grenzgänger" sind die hier Porträtierten zunächst im organisatorischen Sinn. Die meisten der dargestellten akademischen Lehrer haben sich zum katholischen Glauben bekannt, ihm, wie etwa Otto Mauer, sogar als priesterliche Zeugen gedient. Aber sie haben sich weder in das Regelwerk einer theologischen Fakultät gefügt noch haben sie eine „Einheit der Guten" repräsentiert, die seit Friedrich Schlegels romantischen Wiener Tagen das Syndrom des „heiligen Österreich" bilden sollte: Kirche und konservative Partei, konformer Kulturkatholizismus nicht zu vergessen. Die meisten von ihnen haben die unsichtbaren Grenzen zur Linken hin überschritten, ohne dabei wie Norbert Leser und (zeitweise) August Zechmeister Mitglieder jener SPÖ zu werden, die zwar längst ihrer marxistischen Freidenkerei von einst abgesagt hat, aber als weitgehend ideologiefreie Großgruppe von Pragmatikern und Technokraten suchenden, kritischen Christen keine wirkliche Heimat bieten konnte.

Lesers „Linkskatholiken" sind nun aber keinesfalls alles Sympathisanten des politischen Sozialismus. Otto Mauer und René Marčić würden eine solche Etikettierung ebenso zurückweisen wie Gustav E. Kafka, der Grazer Politologe, dessen Porträt den Band eröffnet. Sie sind auch keine innerkirchlichen Revoluzzer um jeden Preis. Grenzgängertum hat bei ihnen allen missionarischen Charakter, verstanden – lange vor dem Konzil – als „aggiornamento" für die „draußen", wie auch gleichzeitig als Bemühen um Selbstfindung durch die Nähe des „anderen". Dieser Doppelcharakter gibt Lesers Buch seinen Reiz.

Ganz von selbst verdichten sich diese einzelnen Lebensgeschichten zum Ganzen einer Historie des katholischen Österreich, deren Anfänge immer wieder in die merkwürdige Erste Republik zwischen 1918 und 1934 zurückführen, einen Staat, in dem zum Unterschied vom Imperium Karls V. „die Sonne niemals aufging" (so sagt es treffend Friedrich Heer). Lesers Standpunkt ist eindeutig. Er distanziert sich von der „Reichsmystik" jeder Art, aber auch, im Fall Zechmeister, von jeder Identifizierung des Reiches Gottes mit dem Sozialismus welcher innerweltlich-utopischen Spielart immer. Es ist nicht die Schuld des Autors, sondern das Ergebnis einer recht fatalen Geschichte, daß am Ende so vieler Lebensläufe ein zumindest inneres Scheitern verzeichnet ist, ein Totgeschwiegensein zum mindesten.

Die starke persönliche Gläubigkeit Lesers läßt es mit einem Rückblick Schwarz in Schwarz aber nicht bewenden. Er nennt sein Buch „Totenbeschwörungen", weil er an das Weiterwirken geistiger Kräfte mit einer Intensität glaubt, die sich, zum Beispiel bei der Interpretation des gleichzeitigen Unfalltods von René und Blanca Marčić, zu einer Hymnik steigert, der nicht jeder Leser ohne weiteres folgen dürfte. Für den Nichtösterreicher ist das Weiterwirken der hier beschworenen Toten aber auch in einem vordergründigen Sinn spürbar. Liest man nämlich nach, was durch politische Philosophen wie zum Beispiel August Maria Knoll und Ernst Karl Winter, aber auch durch Kafka und Marčić schon lange vor dem Konzil vorausgedacht wurde, dann wird man im Urteil über die „Originalität" unserer Allermodernsten doch recht bescheiden.

F. Weigend-Abendroth

Andresen, Carl – Denzler, Georg: *Wörterbuch der Kirchengeschichte.* München: Deutscher Taschenbuchverlag 1982. 649 S. (dtv 3445.) Kart. 24,80.

Zwei deutsche Kirchenhistoriker, C. Andresen und G. Denzler, haben in ökumenischem Zusammenwirken ein Wörterbuch zur Kirchengeschichte erarbeitet, das „einem weiteren Personenkreis den Zugang zur Fachsprache der Kirchenhistoriker zu ebnen bemüht ist" (Vorwort). Spezialisierte Taschenlexika als Bezugsquelle schneller Information für bestimmte Fachgebiete liegen bereits in großer Zahl vor, nicht zuletzt ein Wörterbuch zur (Profan-)Geschichte aus demselben Verlag. Handelt es sich also lediglich um ein Taschenbuch auf dem lexikalischen Sektor mehr? Die Schwierigkeiten, die sich einem solchen Unternehmen entgegenstellen, sind offensichtlich: Immerhin handelt es sich bei der Kirchengeschichte um ein äußerst komplexes Wissensgebiet, und es fällt schwer, einem Taschenbuch von 650 Seiten Umfang dessen lexikographische Aufarbeitung zuzutrauen.

So stellt sich wie von selbst die Frage nach den Kriterien, mittels welcher die Autoren die Auswahl der Stichwörter getroffen haben. Eine Antwort auf diese Frage vermißt man – und sie wäre wohl auch nur schwer zu geben. Hat es doch die Kirchengeschichte zu tun mit den vielfältigsten Lebensäußerungen des Volkes Gottes im Lauf der Zeiten. Daß sie sich dabei auf dem Grenzgebiet zwischen Theologie und Geschichte bewegt, wobei sie noch so divergente Disziplinen wie beispielsweise Rechtswissenschaft, Kunstgeschichte, Liturgik und Literaturwissenschaft als Hilfswissenschaften heranzieht, erschwert ihre methodische und inhaltliche Abgrenzung gegenüber anderen Wissenschaften, läßt es darüber hinaus auch als zweifelhaft erscheinen, ob man unter diesen Voraussetzungen noch von einer spezifischen „Fachsprache" der Kirchengeschichte reden kann.

Diese Überlegung sei an einem Beispiel kurz erläutert. Die Basilika als der Normalfall des altkirchlichen Sakralbaus entspricht einer bestimmten Vorstellung von einer hierarchisch strukturierten Gemeinde und fördert diese ihrerseits dadurch, daß sie der in der Liturgie mitgegebenen Selbstdarstellung der Eucharistie feiernden Gemeinschaft einen räumlichen Rahmen gibt. Der engere Rahmen der Architektur- und Kunstgeschichte wie auch der Liturgiewissenschaft wird mit solchen Erwägungen sicherlich gesprengt, und die entsprechende Darstellung fällt in die Kompetenz der Kirchengeschichte. Dennoch sucht man die Stichwörter „Basilika" bzw. „Liturgie" vergeblich, obwohl sie für die Kirchengeschichte von höchster Bedeutsamkeit sein können.

Die christliche Archäologie stellt einen eigenen Bereich der allgemeinen Kirchengeschichte dar; obwohl C. Andresen ein ausgewiesener Fachmann auf diesem Gebiet ist, fehlt dieses Stichwort völlig. Ebenso sucht man vergeblich nach „Katakombe" oder dem ebenfalls der Alten Kirchengeschichte entnommenen Begriff „Großkirche". Die mittelalterliche „Kommende" vermißt man ebenso wie das – zugegebenermaßen umstrittene, aber eben doch eingebürgerte – Stichwort „Gegenreformation" (bzw. „katholische Reform").

All dies sind Ausdrücke, die selbstverständlich vom Kirchenhistoriker gebraucht werden, ohne daß er sich stets veranlaßt sähe, sie zu erklären; dem Laien jedoch sind sie nur selten in ihrem Bedeutungsgehalt hinreichend bekannt. Eine Erklärung dieser Begriffe dürfte er wohl von einem auf die Kirchengeschichte spezialisierten Lexikon erwarten.

Anderseits liest sich das Lexikon streckenweise wie ein konfessionskundliches Handbuch oder wie ein Kompendium des Ordenswesens, dem keine christliche Glaubensgemeinschaft zu klein, kein Orden zu unbedeutend sein kann, als daß sie nicht ausführliche Erwähnung fänden. Hier scheint es, als ob des Guten manchmal zu viel getan worden wäre und der Sinn für Proportionen verlorengegangen sei.

Nun ist es wohl leicht, einem solchen Unternehmen Versäumnisse und Fehlgewichtungen vorzuhalten, über deren Einschätzung man im einzelnen auch durchaus verschiedener Ansicht sein kann. Es soll dabei jedoch keineswegs die umfangreiche Arbeit übersehen werden, die für die Erstellung des Werks geleistet wurde. Die Begriffserklärungen wurden dankenswerterweise in einer gut verständlichen Diktion gehalten und geben im Rahmen des Möglichen umfassende Auskunft. Jedem der etwa 700 Stichwörter wurde eine Kurzbibliographie beigegeben, die den interessierten Leser an weitere und – was besonders wichtig ist – neuere Literatur heranführt. Eine Liste von im Text integrierten Stichwörtern, die sonst keine eigene Bearbeitung fanden, erweitert den Umfang der erklärten Begriffe. Die knapp gehaltene, aber hinreichende Bibliographie zur allgemeinen Kirchengeschichte sowie eine Papstliste werden dem angezielten Käufer- und Leserkreis von Nutzen sein. Wenn daher bezüglich der Konzeption des Wörterbuchs das letzte Wort mit Sicherheit noch nicht gesprochen ist, so liegt doch ein interessanter Versuch vor, in ökumenischer Zusammenarbeit die Geschichte der gesamten Christenheit einem breiten Publikum zu erschließen.

B. Kriegbaum SJ

ZU DIESEM HEFT

Der in diesem Jahr veröffentlichte Schlußbericht der offiziellen anglikanisch-katholischen Kommission vertritt die These, in allen wesentlichen Fragen, auch beim Petrusamt, sei eine „substantielle Übereinstimmung" möglich. Heinrich Fries prüft, ob die Einwände der römischen Glaubenskongregation gegen diese These berechtigt sind.

Karl-Josef Kuschel führt die Diskussion um den Begriff „christliche Literatur" weiter (vgl. die Beiträge von G. Kranz und R. P. Crimmann in Heft 4 und 10). Er fragt am Beispiel einer Reihe literarischer Texte nach christlichen Inhalten bei nichtchristlichen Autoren.

Helmut Schorr untersucht den Wandel in der politischen Willensbildung, der in den „alternativen" Bewegungen der Bürgerinitiativen und der grünen oder alternativen Listen sichtbar wird. Er beschreibt den Unterschied zu den herkömmlichen politischen Gruppen wie Parteien und Verbänden und skizziert, welche Aufgaben sich daraus ergeben.

Im zweiten Teil seines Beitrags über die „Anschluß"-Erklärung der österreichischen Bischöfe vom 18. März 1938 stellt Ludwig Volk die Entwicklung der darauffolgenden Monate dar, in deren Mittelpunkt die Reise Kardinal Innitzers zu Papst Pius XI. steht.

Neoromantik

Jede Generation hat ihren eigenen Zugang zur Wirklichkeit. Dieser eröffnet sich ihr nicht aufgrund vorausliegender Reflexion. Im Gegenteil: die spezifische Art, die Wirklichkeit zu erobern, läßt sich erst später aus Symptomen und Vorlieben, aus Blickverengungen und Wirklichkeitsverlusten, aus Akzentuierungen und Übertreibungen erfassen. Solche Zugänge zur Wirklichkeit können dann in der nachfolgenden wissenschaftlichen Reflexion – zumal im Vergleich mit früheren Epochen – auf einen klärenden Begriff gebracht werden, oft auf „einen abschätzigen Begriff, der später zum Ehrennamen wird" (Richard Benz).

Der Begriff „Neoromantik", mit dem der Wirklichkeitszugang heutiger Menschen charakterisiert werden soll, klassifiziert im Rückgriff auf eine frühere Zeit. Es erheben sich deshalb zwei Fragen: Was war die Romantik? Inwiefern läßt sich heute von einer Neoromantik sprechen?

Die Romantik, gerade in Deutschland, ist gekennzeichnet durch einige vorrangige Orientierungen: an Natur, Geschichte, Gemeinschaft, Religion. Das Stichwort „Natur" weist auf so unterschiedliche Realitäten hin wie die Entwicklung der „Natur"-Wissenschaften, auf die „sentimentale Reise" und die Entdeckung des Naturgefühls. Der englische Parkstil etwa überwindet den französischen: Man läßt der Natur einen Raum, sich zu entfalten. Hinwendung zur Geschichte wird darin greifbar, daß die Vergangenheit „aufgelesen" wird: in der Edition der Minnesänger und des Nibelungenlieds (J. J. Bodmer), in den Märchen (Gebrüder Grimm), in den Volksweisen (Des Knaben Wunderhorn). Identität wird in der Vergangenheit gesucht, wohl auch zur Überwindung der Selbstzweifel. Aus der Vorzeit (dem „christlichen Mittelalter") sollen Imperative für die Gestaltung der Gegenwart entnommen werden. Die Gemeinschaft steht groß im Blickfeld, allein schon deshalb, weil der Begriff „Familie" sich erst in diesen Jahren durchsetzte und Wort und Realität „Haus" ablöste, und weil damit eine Privatisierung ausbrach, die noch immer im Gang ist. Die Religion vollzog nur insoweit die Option für Tiefe, als das vage Gefühl sich an eine Gemeinschaft band, in der Form und Geschichte zugleich anzutreffen waren. Die Übererwartung der damaligen Zeit führte für viele in die katholische Kirche: eine Zeit der Konversionen.

Wer versucht, die heutige Zeit auf ihre geheimen Leitbilder zu bringen, kommt an den Begriffen der Romantik nicht vorbei: Natur und Geschichte, Gemeinschaft (nicht Gesellschaft) und Religion. Allerdings gibt es zwei Unterschiede: Die Grundbegriffe stehen heute in einem politischen Kontext, das heißt, sie bestimmen Agitation und (partei-)politische Programmatik. Ferner haben sie einen quasisakralen Charakter angenommen, während zur gleichen Zeit die Hinwendung zu

einer konkreten Religion – etwa in den beiden Großkirchen – ausbleibt. Trotz dieser Differenzen kann man wohl mit Recht von einer neoromantischen Epoche sprechen, weil die Entdeckung des Subjekts in seinen Ansprüchen, Tiefen und Freiheiten heute einzigartig ist, und dies auf dem Hintergrund von Bürokratisierung und Betonierung, von Verwaltung und einer um sich greifenden Abkehr von bürgerlichen Werten.

Dieser „Subjektivismus" wird in der gefühlsbetonten Wahrnehmung der Natur spürbar (Umweltschutz, die „Grünen"). Er wird greifbar in der Bevorzugung freier, aber emotional hochwertiger zwischenmenschlicher Beziehungen (von Hausbesetzern bis zu nichtehelichen Lebensgemeinschaften). Er taucht auf in der Berufung auf die Geschichte, die für jedwede Position (häufig unter Mißachtung objektiver Tatsachen und Zusammenhänge) als Alibi verwendet wird. Er fördert schließlich gerade im Bereich der Religion die Dynamik eines Erfahrungsbegriffs, der vermutlich in inhaltloser Betroffenheit endigt.

Die Neoromantik sammelt diese Einstellungen in Begriffen wie „echt" und „natürlich", in einem „Feeling"; in der Romantik dagegen hieß es „sentimental", „Gefühl". Daß in diesen Prioritäten Institution und Ritus, Recht und Gewohnheit eher geringgeschätzt werden, beweist nur von einer anderen Seite her den Glauben an eine Persönlichkeit, die sich aus sozialen Beziehungen gelöst hat und das grenzenlose Glück allein in grenzenloser Freiheit erwartet. Viele Bewegungen der Neoromantik (auch die Friedensbewegung) tragen eine große Menschenfreundlichkeit an sich. Diese aber verdeckt sowohl die psychischen Überforderungen aus totaler Freiheit wie jene Unfähigkeit, sich mit der Endlichkeit des Menschen abzufinden, die Institution, Ritus und Gewohnheit notwendig macht.

Die Benennung einer Situation kann helfen, den Gang der Dinge analytisch schärfer in den Blick zu nehmen und die Therapie zu bedenken, die die Defizite dieser Zeit allmählich aufarbeiten kann. Auf die Romantik folgte der Realismus, eine Zeit, die in die harte Wirklichkeit zurückfand: statt Träume Tatsachen. Es wäre möglich, daß diese Grundwelle des Emotionalen auch wieder jene Realität freilegt, die der Mensch ist: ein Wesen der endlichen Unendlichkeit, dem immer beides zugleich gelingen sollte: zu träumen und wirklichkeitsgerecht zu handeln, sich sehnsuchtsvoll auszustrecken und gleichzeitig am Tatort des Alltags auszuharren, einen „neuen Himmel" und eine „neue Erde" zu erhoffen und zugleich Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden für alle zu erkämpfen. Am Ende bleibt die Frage: Wird es den Christen gelingen, diese spannungsreiche Existenz, die weder in die Abstraktion flieht noch sich ans allzu Konkrete verliert, exemplarisch den Zeitgenossen vorzuleben?

Roman Bleistein SJ

Franz Böckle

Grundlagen einer Ethik des Lebens

In Krisenzeiten, in denen Existenz und Zukunft Israels auf dem Spiel standen, erinnerten die religiösen Führer ihr Volk immer wieder an die großen Ereignisse der Geschichte. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens weggeführt und ihm das verheißene Land gegeben hat, er wird es auch weiter führen, wenn Israel bereit ist, den ihm im Grundgesetz gewiesenen Weg zu gehen. Die politische Grenzlage Israels und die daraus erwachsenden ständigen Gefährdungen und Krisensituationen erschwerten den Weg einer eigenen direkten Existenzsicherung. Nur die Entscheidung für Jahwe, als dem tragenden Grund der Einheit, vermochte in einer Art indirekter Lebenssicherung Entstehung und Bestand des Bundesvolks zu garantieren. Ohne die Kräfte des verbindenden Glaubens hätten sich die heterogenen Stämme niemals zu einem relativ festen Stämmeverband konsolidieren können. Ohne die einende Kraft des Glaubens wäre Israel kaum in die Geschichte eingegangen.

Diese geschichtliche Erfahrung bildet den Hintergrund für den beschwörenden Aufruf, den prophetische Mahner am Ende der Königszeit dem Mose in den Mund legen: „Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen" (Dtn 30, 19).

Diese Entscheidung vollzieht sich heute in neuen und weltweiten Dimensionen. Unsere Gesellschaft wird immer mehr von einer Grundstimmung der Angst geprägt. Zumindest ist schon lange nicht mehr soviel von Angst geredet und über Angst geschrieben worden, wie in den letzten Jahren. In der Wochenzeitung „Die Zeit" war jüngst zu lesen, die zeitgenössische Literatur sei Angstliteratur. Und Kurt Reumann schrieb in der FAZ unter dem Titel „Unsere Angstgesellschaft", die Schutzsysteme des kollektiven Muts lösten sich auf. Man denkt dabei an das Schutzsystem der Technik, das gerade in seinen höchstentwickelten Errungenschaften Angst verbreitet. Man erinnert sich an das Schutzsystem der sozialen Sicherheit, von dem viele fürchten, das teure Netz könnte unter der Last der Arbeitslosigkeit zerreißen. Oder man verweist auf die Sicherung des Friedens in Freiheit und Gerechtigkeit, die einen materiellen und psychischen Preis fordert, der eine zunehmende Zahl von Menschen erschreckt.

Angesichts einer dermaßen weit verbreiteten Krisenstimmung rufen die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken gemeinsam auf zur Initiative *„Wähle das Leben"*. Gegenüber der Resignation vieler, insbesondere junger Menschen, wollen die Initiatoren Mut machen, zum Leben ja

zu sagen, zum eigenen Leben und zum Leben des anderen, zum Überleben der Menschheit in ihrer Umwelt. Dieser gleiche Aufruf zum Lebensmut soll nächstes Jahr auch den thematischen Schwerpunkt des deutschen evangelischen Kirchentags in Hannover bilden. Die Kirchen stellen sich auf die Seite des Lebens. Sie fordern seinen Schutz; und sie rufen zur verantwortlichen Lebensgestaltung. Schutz und Gestaltung bedingen sich gegenseitig.

Trutz Rendtorff nennt die Ethik eine „Theorie der menschlichen Lebensführung" (Rendtorff, 11). Zu den Grundvoraussetzungen der Lebensführung gehört das Gegebensein des Lebens. Niemand kann sich selbst das Leben geben; er muß es empfangen. Und dieses empfangene Leben ist das zur eigenen Lebensführung bestimmte Leben. Darin liegt eine elementare Verbindlichkeit. Was immer im ethischen Bewußtsein als Sollensanspruch erkannt werden mag (als Gewissen, als Schuldigsein des Daseins [Heidegger, Medard Boss], als Anspruch der Identität), erhält seine innere Verbindlichkeit aus der Appell-Struktur empfangenen Lebens. Es ist die Abhängigkeit und Freiheit eines verdankten Lebens. Das Bekenntnis zur Geschöpflichkeit ist nichts anderes als ein Bekenntnis zu dieser Abhängigkeit und Freiheit eines empfangenen Lebens.

Nun lebt keiner allein auf der Welt. Das eigene Leben bestimmt und bewirkt in seinem tätigen Vollzug immer auch Leben für andere. Niemand soll für sich selbst leben, weil keiner aus sich selbst lebt. Wir sind und gestalten für andere und mit anderen eine Welt des Lebens. Grundvoraussetzung dafür ist das Vertrauen, in dem allein Geben und Annehmen des Lebens sich vollziehen können. Vertrauen ist der innere Sinn der Sozialität. Darum ist auch die Erfahrung des Bösen keine Außenbedingung menschlicher Handlungswirklichkeit, hat sie doch ihren Grund in der Verweigerung der gegenseitigen Annahme.

Zur Gestaltung einer gemeinsamen Lebenswelt sind wir auf einen im gemeinsamen Diskurs zu erstellenden *Grundkonsens* angewiesen. Entsprechend erweist sich die Theorie der *Kommunikationsgemeinschaft* als der dem Niveau heutiger Wissenschaftskultur angemessene methodische Zugang zur Ethik. Soll aber dieser Ansatz zu inhaltlich bestimmten Maximen führen, dann müssen auch jene Voraussetzungen, die sich für das menschliche Zusammenleben als notwendig erweisen, in die Argumentation mitaufgenommen werden. Ein Hinweis darauf liegt in dem vorwissenschaftlich je schon wirksamen Bewußtsein um *lebensnotwendige sittlich relevante Einsichten.* Der Aufweis der Notwendigkeit bestimmter Voraussetzungen friedlichen Zusammenlebens müßte aufgrund reflektierter Erfahrung nachvollziehbar sein. So begegnet uns das Leben, die leibliche Integrität, das Eigentum, die Freiheit, aber auch die Ehe, die Freundschaft eines anderen als eine Wirklichkeit, die wir zu beachten haben. Diese Realitäten (Güter) bilden den Inhalt der personbezogenen Menschen- und Grundrechte. In der Rechtsphilosophie spricht man von den anerkannten *Rechtsgütern.* Es sind Gegebenheiten der Erfahrung, die einer vernünftigen Ordnung menschlichen Zusammenlebens

vorgegeben sind. Sie wollen beachtet werden und sind in diesem Sinn verpflichtend aufgegeben.

Daneben gibt es eine Reihe von *menschlichen Werthaltungen* (sittliche Tugenden), die für das Zusammenleben nicht minder unverzichtbar sind. Dazu zählen Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit, Zucht und Maß. Die Einsicht, daß eine gemeinsame Respektierung dieser Güter und dieser Werthaltungen für das Zusammenleben notwendig ist, gibt sowohl der Rechtsordnung wie auch einer materialen Ethik ein objektives Fundament. Kulturgeschichtlich werden diese Güter und Werte meist aufgelistet in apodiktische Rechtsreihen. Beim alttestamentlichen Bundesvolk waren es die Dekalogreihen. Sie bilden gewissermaßen ein ethisches Credo. Solche apodiktischen Gebote und Verbote sind keine unmittelbar praktischen Rechtsnormen, sondern Leitsätze (wie im Grundrechtskatalog, Art. 1–19, unseres Grundgesetzes). Das fünfte Gebot wäre dann beispielsweise sinnvoll zu übersetzen: „Bedenke Israel, Leben ist ein heilig Gut, es steht unter dem Schutz Jahwes, deines Gottes." Mit dieser Feststellung ist aber noch nicht gesagt, was dieser Lebensschutz im konkreten Alltag vom sittlichen und rechtlichen Handeln des Menschen verlangt. Allzuoft stehen sich in dieser begrenzten Welt die verschiedenen Güter und Interessen konkurrierend gegenüber.

Ein sachgerechtes Handlungsurteil setzt voraus, daß die verschiedenen Güter (man kann auch von den existentiellen Zwecken des Menschen sprechen) zueinander in ein Verhältnis, in eine Rangordnung eingebracht werden. Dabei verweist man auf zwei Prinzipien: Das *Prinzip der Fundamentalität* gibt demjenigen Gut den Vorzug, das die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung des anderen ist. In diesem Sinn ist das Leben das fundamentalste Rechtsgut. Nach diesem Prinzip wird man z. B. die leibliche Integrität opfern, wenn das Leben nur um diesen Preis erhalten werden kann. Davon ist verantwortliches ärztliches Handeln weitgehend bestimmt. Das *Prinzip der Dignität* ordnet hingegen Werte nach ihrer jeweiligen Sinnfülle. Der höhere Wert zeichnet sich dadurch aus, daß er dem fundamentaleren seinen eigentlichen Sinn verleiht. In diesem Sinn ist das Leben „der Güter höchstes nicht"; höher steht die Menschenwürde, die in der sittlichen Selbstbestimmung der Person ihren Ausdruck findet. Darum darf jemand gegebenenfalls auch auf einen lebenserhaltenden Eingriff verzichten, um sein Leben in bewußter Annahme des Sterbens zu vollenden.

Diese wenigen Hinweise machen deutlich, daß eine Rangordnung der Zwecke nur möglich ist im Zusammenhang mit einer umfassenden Sinnbestimmung menschlichen Daseins, d. h. auf dem Hintergrund einer bestimmten Anthropologie. Es ist für uns das in christlicher Glaubenstradition erwachsene Menschenbild, von dem wir überzeugt sind, daß es universal menschliche Züge trägt. Es ist kein theologischer Überbau; er verfremdet den Menschen nicht, sondern deckt seine tiefsten menschlichen Aspirationen auf und verweist auf deren mögliche Erfüllung.

Damit sind in gedrängter Kürze die wichtigsten Grundlagen einer Ethik des

Lebens genannt, von denen aus drei Fragen aufgegriffen werden sollen: das Recht auf Leben, das Recht auf gesunde Umwelt und das Recht auf den Tod.

I. Das Recht auf Leben

Das Recht auf Leben gehört zu den unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten. Es eignet jedem Menschen aufgrund seines Menschseins und kommt ihm für die ganze Dauer seiner individuellen Entwicklung zu. Die Überzeugung von der Würde und dem Wert eines jeden Menschen, unabhängig von seiner Geburt oder seiner Leistung in der Gesellschaft, bildet eine fundamentale Säule unserer freiheitlichen Ordnung. Im Bekenntnis zum Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit besteht wohl auch in unserer sonst so pluralistischen Gesellschaft ein weitgehender Konsens. Der Konsens bricht jedoch bereits bei der Frage nach der Bedeutung dieses Rechts für die vorgeburtliche Existenz des Menschen auseinander. Im Zusammenhang mit der Möglichkeit, Erbschäden und andere Erkrankungen des Kindes im fünften oder sechsten Schwangerschaftsmonat eindeutig zu erkennen, ist in letzter Zeit auch in Fachkreisen bereits vom „selektiven Abort" gesprochen worden. Möglicherweise ist man sich gar nicht bewußt, welches Werturteil man damit fällt. Es ist zumindest nicht leicht einzusehen, weshalb ein Arzt, der sich ein solches Urteil unmittelbar nach der Geburt eines Kindes erlaubt, mit zweieinhalb Jahren Freiheitsentzug bestraft wird, während das sachlich gleiche Urteil über ein drei Monate jüngeres, noch nicht geborenes, aber lebensfähiges Kind Rechtens sein soll.

Die gewaltigen und schnellen Fortschritte der Medizin zeigen uns immer deutlicher ihre Ambivalenz. Darum gilt es auf der Hut zu sein und unsere Werturteile immer wieder zu überprüfen. Es ist nicht Aufgabe des Moraltheologen, Mitmenschen anzuklagen und zu verurteilen. Wohl aber hat er die für das Zusammenleben der Menschen unverzichtbaren Rechtsgüter aufzuzeigen und die für einen möglichen Konflikt geltenden Prioritäten festzulegen. Dies soll hier im Blick auf die pränatale Diagnose sowie auf die extrakorporale Befruchtung versucht werden.

1. Die vorgeburtliche Diagnose

Die pränatale Diagnose ist ein typisches Beispiel für das Doppelgesicht des naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts. *Einerseits* sind durch zytogenetische und biochemische Untersuchungen des Fruchtwassers bereits in der Frühphase der Schwangerschaft sichere Aussagen über Mißbildungen, Stoffwechselkrankheiten und Chromosomenanomalien möglich geworden. Darüber hinaus erlauben die enormen Fortschritte der Ultrasonographie und der Fetoskopie nicht nur diese Befunde zum Teil zu bestätigen und auch deren Schweregrad zu erfassen;

es wird mit Hilfe dieser Methoden in absehbarer Zeit möglich sein, einen Großteil der Pathologie fetalen Lebens in utero diagnostizieren zu können. Da aufgrund solch diagnostischer Möglichkeiten nach den bisherigen Erfahrungen bei mehr als 97 Prozent aller untersuchten Risikopatientinnen ein entsprechender Defekt ausgeschlossen werden konnte, bringt die pränatale Diagnose für den größten Teil der ratsuchenden Eltern eine erhebliche Entlastung. Zudem wirkt diese Möglichkeit für die Ungeborenen faktisch auch ausgesprochen lebenserhaltend; denn die Zahl der durch Amniozentese festgestellten Defekte liegt naturgemäß wesentlich unter der Zahl der aufgrund von Risikowahrscheinlichkeit unter Verdacht Stehenden. Bisher konnte man jedoch mit Hilfe familiärer und individueller Anamnesen nur mit der höheren Risikozahl rechnen. Der entlastende und lebenserhaltende Effekt steht demnach positiv zu Buch.

Andererseits bringt aber die gleiche diagnostische Methode 3 Prozent der Mütter, bei denen mit voller Gewißheit ein krankes Kind festgestellt wird, in einen schweren Gewissenskonflikt. Man kann ihrem Kind (zumindest während der Schwangerschaft) nicht helfen. Es gibt für die festgestellte Krankheit noch keine Therapie. Man hört darum immer wieder Ärzte, die dafür plädieren, man solle auf eine pränatale Diagnose verzichten, solange man keine therapeutische Möglichkeit anbieten könne. Nicht-Wissen sei hier besser als Wissen und Nicht-helfen-Können.

Vom ethischen Standpunkt aus steht auf jeden Fall fest, daß die *Krankheit eines Kindes* niemals Grund sein kann für seine Tötung. Dabei muß man sich im klaren sein, daß zumindest nach dem heutigen Stand bei negativem Befund die Einleitung der Frühgeburt im sechsten Schwangerschaftsmonat erfolgt. Wir haben es zu dieser Zeit mit einem ausgebildeten Kind zu tun. Und es ist nicht einzusehen, wieso ein geschädigtes, aber durchaus lebensfähiges Kind um seiner und der Familie Zukunft willen vor der Geburt eher getötet werden darf als nach der Geburt. Wer hier in seinem sittlichen Urteil zu Ausnahmen neigt, der muß sich bewußt sein, daß er damit entweder das Urteil über den ungeborenen Menschen anders bewertet oder daß er unter gleichen Umständen die gleiche Konsequenz auch für ein schwer geschädigt geborenes Kind ziehen müßte. Die Erkrankung des Feten als solche ist bekanntlich auch rechtlich noch keine hinreichende Voraussetzung für die sogenannte eugenische oder kindliche Indikation, die dementsprechend tatsächlich keine kindliche ist. Man muß sie als spezifischen Fall der mütterlich-medizinischen Indikation sehen. Dabei ist freilich die Schwere der kindlichen Schädigung und die Frage der Behebbarkeit für das Urteil über die Zumutbarkeit von entscheidender Bedeutung. Dazu ist eine exakte intrauterine Diagnose der befürchteten Gesundheitsschädigung des Kindes unabdingbar. Hier zeigt sich deutlich, daß die humangenetische Beratung auf die modernen Methoden der pränatalen Diagnostik nicht verzichten kann.

Unsere ethischen Überlegungen gehen nun aber – im Unterschied zu der

strafrechtlichen Betrachtung – nicht von der Zumutbarkeit an die Mutter aus. Bei allem Verständnis für die Härte einzelner Konfliktfälle verlangt eine Verantwortungsethik eine Klärung der konkurrierenden Güter. Und hier wird doch wohl allgemein anerkannt, daß man ein geistig oder körperlich behindertes Kind nach der Geburt nicht sterben lassen darf, weil es für die Mutter eine unzumutbare Belastung darstellt. Man darf es sterben lassen, wenn lebenserhaltende Maßnahmen keine Aussicht auf Erfolg haben (Beispiel: Niereninsuffizienz). Es scheint mir vertretbar, daß man bei (und *nur* bei) den Fällen, bei denen man nach der Geburt erlaubterweise auf lebenserhaltende Maßnahmen verzichtet, nicht unter allen Umständen die Fortführung der Schwangerschaft bis zum normalen Termin verlangt. Der Abbruch der Schwangerschaft durch Einleitung der Geburt kann zu einem früheren Termin erwogen werden. Hiermit wird deutlich, daß für die ethische Beurteilung eines Schwangerschaftsabbruchs aufgrund einer pränatalen Diagnose primär weder einfach das Kranksein des Kindes noch die Belastung der Mutter, sondern die Überlebenschance entscheidet. Daß dabei auch die näheren Umstände erwogen werden müssen, entspricht der allgemeinen ethischen Regel.

Ein Problem besonderer Art ergibt sich für die *ärztliche Beratung von Risikopatientinnen* im Blick auf die Planung einer Schwangerschaft. *Einerseits* wird man nicht vorbehaltlos zur Schwangerschaft raten mit dem Hinweis, es gebe ja nun die Möglichkeit zur Beendigung der Schwangerschaft oder gar eine geschlechtsspezifische Ausschaltung von Erbträgern. *Andererseits* wird man Risikopatientinnen mit positivem Kinderwunsch auch nicht generell von einer Schwangerschaft abraten. Das Risiko ist eben nach den herkömmlichen Risikowahrscheinlichkeiten abzuwägen. Die Vor- und Nachteile einer pränatalen Abklärung wären so zu diskutieren, daß die Eltern zu einem persönlichen Gewissensentscheid befähigt werden.

2. Die extrakorporale Befruchtung

Die Meldungen über die Geburt extrakorporal gezeugter Kinder sind bisher in der Öffentlichkeit keineswegs mit bloßer Zustimmung aufgenommen worden. Viele Äußerungen melden erhebliche Bedenken. Die Vorbehalte sind unterschiedlicher Art. Sie reichen von der absoluten Verurteilung bis zu bedingter Bejahung. Es lassen sich *drei Grundpositionen* unterscheiden.

Die erste Position, hauptsächlich vertreten von der lehramtlichen Doktrin der katholischen Kirche (Kard. Höffner), lehnt jede extrakorporale Befruchtung als *in sich widersittlich* ab. Dies gilt unabhängig vom Zweck und den möglichen Umständen. Der Grund solch bedingungsloser Verurteilung liegt weder in den experimentellen Voraussetzungen noch in der latenten Möglichkeit zum Mißbrauch der Befruchtung in vitro. All diesen zusätzlichen und wichtigen Überlegungen voraus ergibt sich nach dieser Auffassung die absolute Sittenwidrigkeit bereits aus dem bloßen Tatbestand, daß der Mensch in den Gesamtzusammenhang menschlicher Zeugung eingreift und technisch trennt, was die Naturordnung

innerlich verbindet. Gattenliebe und die Ermöglichung einer Zeugung gehören nach kirchlicher Auffassung unlösbar zusammen; hier aber wird die Erzeugung eines Menschen aus der liebenden Vereinigung der beiden Partner herausgelöst und in einen technischen Vorgang verwandelt.

Unschwer läßt sich darin das Kernargument erkennen, mit dem bereits jede Art der Befruchtungsverhinderung (Antikonzeption), aber auch die künstliche Insemination und entsprechend nun noch strenger jede extrakorporale Befruchtung verboten wird. Seit der breiten innerkirchlichen Debatte um den Entscheid Papst Pauls VI. zur Frage erlaubter und unerlaubter Methoden der Konzeptionsregelung – Enzyklika „Humanae vitae" (1968), voll bestätigt durch das Schreiben Johannes Pauls II. „Familiaris consortio" (1981) – wissen wir auch, wie umstritten gerade dieses Argument ist. Es ist hier nicht der Ort, diese Debatte zu wiederholen. Es muß aber doch festgestellt werden, daß es nie gelungen ist, diese Sinnverbindung von Liebe und Fruchtbarkeit als für jeden menschlichen Vollzug vorgegeben zu erweisen. Überdies müßte im voraus geklärt sein, wieweit menschlich verantwortliches Handeln an eine vorgegebene „Natur" gebunden bleibe und diese „Natur" verbindlich festzustellen sei. So tendiert die neuere Entwicklung in der katholischen Moraltheologie immer mehr dahin, einen Eingriff in die Natur, d. h. in unserem Fall eine Trennung von Liebesakt und Befruchtung, nicht einfach als für jeden Fall verwerflich hinzustellen, sondern solche Eingriffe nach Maßgabe der in Frage stehenden Güter zu beurteilen.

Dies gilt für die antikonzeptionellen oder sterilisierenden Eingriffe genauso wie für eine homologe Insemination oder eine extrakorporale Befruchtung. Wo Ehegatten wegen einer anders nicht überwindbaren Sterilität nur auf dem Weg einer extrakorporalen Befruchtung ein eigenes Kind ermöglicht werden kann, vermag ich im bloßen Eingriff in die natürliche Einheit des Geschlechtsakts *nichts Widersittliches* zu sehen. Hier wird doch ein gesundes Geschlechtsleben und eine ganz natürliche Liebesgemeinschaft vorausgesetzt. Aus ihr erwächst ja gerade der Wunsch nach dem Kind. Denkt man hier nicht zu materialistisch, wenn man über die Forderung hinaus, daß die Keimzellen von den zwei Liebenden stammen, auch noch einen Kausalzusammenhang mit einem einzelnen Geschlechtsakt verlangt? Der Geschlechtsakt ist ohnehin für die Befruchtung „nur" dispositiv. Und wenn es wirklich an dem läge, so könnte er es über die Spermiengewinnung auch für die extrakorporale Befruchtung sein. Die Masturbation muß nicht der einzige Weg zur Spermiengewinnung sein. Es scheint uns darum sehr fragwürdig, ob man eine solche Befruchtung als Hilfe zur Überwindung einer Sterilität in sich bereits verurteilen könne. Damit sind aber gewiß nicht alle Probleme gelöst.

Eine zweite Position erhebt auch *Einwände* grundsätzlicher Art, die sich aber nicht gegen die Methode, sondern *gegen den Zweck* (die Indikation) der extrakorporalen Befruchtung richten. Eine Begründung durch den sehnlichen Kinderwunsch einer Frau, die nur auf diese Weise ein eigenes Kind erhalten kann, wird als

„Zweckmoral" abgetan. Sie sei „charakteristisch für das unheilvolle Bündnis zwischen Ärzten und Patienten, das die Medizin stärker korrumpiert als die Angriffe all ihrer Feinde. Auf einer solchen Mesalliance beruhen letztlich auch die Erfolge, ja der Siegeszug der naturwissenschaftlich orientierten Reparaturmedizin, die gleichermaßen den Erwartungen von Patienten und Ärzten entgegenkommt, die aber dennoch die Heilkunde allmählich unmenschlich und unbezahlbar werden ließ" (R. Flöhl, FAZ, 8. 2. 1982). Der Aufwand, der eingesetzt werden muß, um einem einzelnen Paar seinen an sich berechtigten Wunsch zu erfüllen, erscheint diesen Kritikern außerhalb jeder Proportion. Dies – so wird betont – gelte insbesondere angesichts der Tatsache, daß genügend elternlose oder hungernde Kinder auf eine Aufnahme warten würden. Der einzig verantwortliche Weg sei Verzicht oder Adoption. Nur ist die Bestimmung der Verhältnismäßigkeit zwischen individuellen Interessen und Gemeinwohl eine schwierige Sache.

Die vorgebrachten Einwände richten sich im Prinzip gegen jede Sterilitätsbehandlung. Dagegen aber hat sich bisher noch niemand ernsthaft gewandt. So ist es wohl doch eher das „Neue", das „Immer noch mehr", der unbegrenzte Fortschritt, gegen den sich die Stimmen erheben und an die Verhältnismäßigkeit von Zweck und Mitteln erinnern. Im Blick auf die Relation hätten – so meinen manche – die Versuche zur Befruchtung von menschlichen Eizellen außerhalb des Organismus nicht vorgenommen werden dürfen. Unabhängig von den Einwänden, die bei der dritten Position noch vorgebracht werden, ist es sicher richtig, daß bei jeder Forschungsplanung die Vorrangigkeit der Zwecke bedacht werden muß. Die bloße Machbarkeit ist kein ausreichendes Ziel; erfüllendes Ziel aller Gesundheitsplanung kann nur die Verbesserung der Conditio humana im umfassenden Sinn sein. R. Flöhl glaubt allerdings, daß moralische Appelle hierzu wenig beitragen, daß vielmehr „nur durch ökonomische Zwänge jene Verknappung medizinischer Leistungen zu erreichen ist, die die Medizin gesunden läßt".

Die dritte Position verweist vor allem auf die *Voraussetzungen* und die möglichen *Nebenwirkungen* der Befruchtung in vitro. Bei der Entwicklung des Verfahrens sind mit Sicherheit eine große Anzahl von Embryonen erzeugt worden, die nie für den Embryo-Transfer vorgesehen waren. Diese Versuche waren ethisch nicht vertretbar. Wenn das Verfahren heute auf den Ergebnissen dieser Versuche aufgebaut ist, mag man das bedauern, man wird aber das Verfahren an sich nicht allein deswegen ablehnen. Um so eindeutiger muß man sich gegen die Produktion einer Überzahl von Embryonen wenden, die für den Embryo-Transfer im Einzelfall nicht vorgesehen wären. Unerläßliche Bedingung muß sein, daß alle mit Erfolg befruchteten Eizellen transferiert werden und daß zur Befruchtung nur Spermien des Gatten Verwendung finden.

Die latente Gefahr besteht in der Tatsache, daß mit einer Fertilisation in vitro das beginnende menschliche Leben manipulierbar wird. Menschliches Leben steht gewissermaßen zu Untersuchungszwecken bereit. Es kann z. B. verlockend sein

zu wissen, unter welchen Bedingungen die Zellteilung im pränidativen Stadium beeinflußt und Fehlbildungen erzeugt werden können. Dieser Versuchung unterliegt der Forscher um so leichter, als der erneuerte § 218 StGB das beginnende Leben erst vierzehn Tage nach der Konzeption grundsätzlich unter Rechtsschutz stellt. Dieser fehlende Rechtsschutz könnte zur Meinung verleiten, in dieser Phase seien Manipulation und sogar Tötung erlaubt. Dem wird man aber vom ethischen Standpunkt aus nicht beipflichten können.

Selbst wenn man davon ausgeht, daß der Keim im Frühstadium zwar *artspezifisch*, aber noch nicht *individualspezifisch* festgelegt ist (K. Hinrichsen), ist damit nicht einfach der Manipulation Tür und Tor geöffnet. Das menschliche Leben ist *kein beliebiger Experimentiergegenstand.* Es handelt sich ja nicht um einen Sachwert. Hier stoßen wir darum an ethische Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen.

Der Fortschritt der Naturwissenschaften beruht auf einem notwendigen Prozeß der *Isolierung.* Diesem Prinzip folgt auch der naturwissenschaftlich fundierte Umgang mit dem Menschen. Die exakten Wissenschaften heben aus der Fülle des Wirklichen das streng Identifizierbare heraus. Sie vollziehen einen notwendigen Prozeß der Isolierung, und nur aufgrund solcher Isolierung ist überhaupt eine moderne Medizin, die die Krankheit vom Kranken theoretisch isoliert und gezielt behandelt, möglich geworden. Das Identifizierbare ist aber für die Naturwissenschaft auch zugleich das Kalkulierbare. Damit können immer mehr zukünftige Tatsachen vorausgesetzt und planmäßig herbeigeführt werden. Der technischen Lenkung und Umgestaltung eröffnen sich damit nie geahnte Möglichkeiten, aber auch Gefahren. Die Notwendigkeit vielfältiger und konsequent durchgehaltener Isolierungen ist ein unaufgebbares Prinzip. Mit der Notwendigkeit solcher Isolierungen ist freilich die Gefahr einer Verfehlung der Wirklichkeit gegeben. „Abstrahieren und Isolieren heißt *Ausblenden.* Ausblenden aber ist nur um Haaresbreite von der *Verblendung* getrennt. Die Wirklichkeit läßt sich nicht wirklich in isolierte Stücke zerlegen. Sie ist ein Geflecht von vielfältigen und nicht wirklich voneinander lösbaren Bezügen. Das moderne isolierende und in isolierten Modellen konstruierende Bewußtsein steht immer in Gefahr, das zu übersehen und notwendige Ausblendung zur Verblendung werden zu lassen" (von Oppen, 241).

Darin liegt der Kern des ethischen Problems, der mit der Anthropotechnik im weiten Sinn des Wortes verbunden ist. Die manipulative Technik muß sich nicht nur über sich selbst und ihre Konsequenzen Rechenschaft geben, sie muß sich auch fragen, ob sie völlig frei ihrem immanenten Zug folgen dürfe. Gerade weil der wissenschaftliche Fortschritt einer radikalen Versachlichung des Gegenstands zu verdanken ist, erhebt sich die Frage, in welchem Maß diese Versachlichung möglich und richtig ist, so daß darüber das eigentliche Ziel, die Besserung der Conditio humana, im umfassenden Sinn nicht verlorengeht. So birgt die für das Experiment am Menschen erforderliche Reduktion des Gegenstands auf bestimmte

Daten die große Gefahr in sich, über dieser methodisch bedingten Einschränkung (eindimensionale Schau) den letzten Zweck des Experiments aus dem Auge zu verlieren und *Wissen und Herrschaft* nicht um des konkreten Menschen, sondern um ihrer selbst willen anzustreben und auszuüben.

II. Das Recht auf gesunde Umwelt

Seit die Naturwissenschaft die Naturteleologie in Frage gestellt hat, ist der *Naturbegriff* der neuzeitlichen Philosophie zum Problem geworden. Natur wird nun entweder verstanden als *Bedürfnisstruktur*, die um so klarer hervortritt, je mehr sie den kulturellen Überbau abstreift. So gewinnt Natur, wie einst bei den Sophisten, emanzipatorischen Charakter. Entsprechend gilt es, die Natur zu befreien und alles Handeln konsequent als natürlich zu begreifen. Oder – in Alternative zu diesem Verständnis als Bedürfnisstruktur – betrachtet man die Natur als bloßen hypothetischen *Anfangszustand* des Menschen, der unserer Geschichte vorausliegt. Das Heraustreten aus der Natur wird zum Befreiungsvorgang, und die Geschichte selbst wird zum Ort der Befreiung. Der Mensch ist von Natur aus auf das Überschreiten der Natur angelegt. Er ist selbst ein Stück Natur und überschreitet sie gleichzeitig in seinem Bewußtsein. Er weiß, daß er unabhängig vom Denkapparat nicht denken kann, und er kann eben gerade diese seine Abhängigkeit denkend reflektieren.

Wenn die Geschichtlichkeit zum Wesen des Menschen gehört, dann umfaßt das, was notwendig zu seiner Natur als Grundlage des Handelns zu rechnen ist, auch das Unumgänglich-Verpflichtende geschichtlich gewordener Bestimmungen. Anderseits aber sind menschliche Handlungen auch kein bloßes Naturgeschehen; sie lassen sich darum auch nur als Handlungen und nicht als Naturgeschehen rechtfertigen.

Damit erhebt sich aber auch die Frage, wie das naturüberschreitende Handeln zu bestimmen sei und welche Bedeutung dabei der Natur zukomme. Ist die Natur nur Ausgangspunkt, oder gewinnt sie auch Einfluß auf die Ausrichtung des Handelns selbst? Robert Spaemann vertritt dazu die überzeugende These: „Wo Herausgang aus der Natur in der Weise der progressiven Herrschaft über Natur Selbstzweck wird, da geschieht Rückfall in die pure Naturwüchsigkeit. In der Weise naturwüchsig fortschreitender Naturbeherrschung aber kann die menschliche Gattung ihr eigenes Leben nicht gewährleisten. Nur wo Natur im Handeln als Maß des Handelns erinnernd bewahrt wird, findet wahrhaft Überschreitung der Natur statt“ (Spaemann, 964). Aus dieser Sicht lassen sich einige konkrete Hinweise zu einer *Umweltethik* formulieren.

1. Die *Eingebundenheit* des Menschen in den komplexen Lebenszusammenhang der Natur und seine *Abhängigkeit* von diesem Zusammenhang muß in der

ethischen Grundhaltung und im konkreten Verhalten nachvollzogen werden. Der bisher noch vorherrschende „Anthropozentrismus", der Natur und Umwelt zu einseitig als beliebig zu gebrauchendes Objekt betrachtet, muß abgebaut werden. Eine naturwüchsig expandierende Naturbeherrschung ist zumindest in Gefahr, den Unterschied von Mensch und Natur zu nivellieren und den Menschen nur noch als Natur oder Struktur zu nehmen. Vollendeter Technizismus ist nur eine andere Form des Naturalismus. Echte Kultur will befreien und bleibt gerade darum der Natur in Freiheit erinnernd verpflichtet.

2. Eine solche Beziehung des Menschen zur Natur setzt die *Kenntnis der Natur* voraus. Nun hat keine Zeit die Gesetzmäßigkeiten der Natur besser gekannt als die unsere. Doch läßt sich fragen, ob die bisherige Erforschung nicht doch überwältigend auf die Ausnützung der Natur angelegt war. Es wird geltend gemacht, daß über ökologische Zusammenhänge noch ein großes *Forschungsdefizit* bestehe. Hier sei eine Korrektur der Forschungspolitik notwendig. Dazu kommt, daß die Folgen menschlicher Eingriffe in die Natur aufgrund der Vielzahl der zusammenwirkenden Faktoren und der damit verbundenen methodischen Probleme schwer zu bestimmen sind. Dies gilt insbesondere für die Ermittlung der sogenannten Belastungswerte, aber auch für Gesundheitsgefährdungen, die erst mit jahrzehntelanger Verzögerung oder durch langjährige Kumulation von Schadstoffen entstehen. Entsprechendes gilt für die Ermittlung *umweltverträglicher Handlungsalternativen:*

Einerseits ist wohl unbestritten, daß das überaus rasche Wachstum seit 1950 uns die Umweltbelastungen erst richtig zum Bewußtsein gebracht hat. Es besteht tendenziell die Gefahr, daß die Wachstumskosten der Zukunft angelastet werden, die Gewinne dagegen in der Gegenwart genutzt werden. Auch der Gesundheitsbegriff wird weiter zurückgenommen, wenn zugunsten erhöhter wirtschaftlicher Gegenwartsansprüche „zumutbare" Belastungen definiert werden.

Andererseits erbringt der bloße Verzicht auf Wirtschaftswachstum als solcher keine Verringerung der Umweltbelastung, sondern bestenfalls eine Stabilisierung der Zuwachsrate. Eine Verbesserung der Umweltqualität würde eine teilweise Verlagerung von der Güterproduktion auf Umwelttechniken und damit vermutlich eine Verringerung, jedenfalls eine Umstrukturierung des Lebensstandards voraussetzen.

Wir müssen uns allerdings bewußt sein, daß wir auf ein weiteres Wachstum nicht verzichten können, wenn wir nicht verzichten wollen auf die Hoffnung der sozialen Randgruppen in unserem Land, daß sich auch ihre soziale und wirtschaftliche Lage in absehbarer Zeit bessert, auf die Möglichkeit, allen einen sicheren und produktiven Arbeitsplatz zu verschaffen, auf die Chance, unsere Jugend noch sorgfältiger auszubilden, auf den sozialen Frieden, der darauf beruht, daß die Umverteilungsansprüche nicht aus der Substanz, sondern aus dem jährlichen Zuwachs erfolgen, auf einen breitgefächerten technischen Fortschritt, ohne den

unsere Wirtschaft ihre Wettbewerbsposition nicht halten kann, und auf unsere Verpflichtung gegenüber der Dritten und Vierten Welt.

3. Die Einbeziehung der Umweltqualität in gesellschaftspolitische Konzepte und individuelle Verhaltensstandards führt notwendigerweise zu einem Zielkonflikt zwischen Umweltqualität und Wirtschaftswachstum. Dieser Zielkonflikt ist bereits theoretisch schwer zu bewältigen. Die Bewältigung ist kaum additiv zu leisten. Sie setzt eine *Neuorientierung des Wachstums* voraus. Das bisherige, vornehmlich von der Gewinnerwartung gesteuerte Wachstum muß abgelöst werden von einem Wirtschaftswachstum, das die Produktionsziele nach ökologischen Rahmenbedingungen ausrichtet. Verbrauchs- und schadstoffintensive Güter sind aus der Gesamtproduktion auszuscheiden. Dabei ergibt sich als wesentliches Ziel für Wissenschaft und Technik, aus Schadstoffen und Abfällen möglichst viele verwertbare Rohstoffe zurückzugewinnen, um Schadstoffausstoß und zugleich Rohstoffverbrauch zu minimieren.

4. Voraussetzung eines solchen ökologisch qualifizierten Wachstums ist ein *Umdenken in der Gesellschaft*, die sich gegen Verlockungen kurzfristiger Bedürfnisbefriedigung für das Lebensganze entscheiden muß. Davon sind wir gegenwärtig noch weit entfernt. Das Engagement in der Bevölkerung für einzelne Umweltaspekte ist sehr unterschiedlich. Es hängt vom subjektiven Betroffenheitsgefühl ab, das keineswegs immer mit der objektiven Bedrohung übereinstimmt. Die theoretische Frage, wie der Zielkonflikt zwischen Umweltqualität und Wirtschaftswachstum zu lösen sei, wird überlagert durch gesellschaftliche Auseinandersetzungen. Diese sind nicht nur von rationalen Überlegungen, sondern nicht minder durch irrationale Ängste gesteuert. Das macht die Findung angepaßter Kompromisse außerordentlich schwierig.

III. Das Recht auf den Tod

Vielen Zeitgenossen erscheint die freiwillige Selbsttötung sowie die Liberalisierung der Tötung auf Verlangen als Ultima ratio in einer Situation faktischer Inhumanität. Doch dieses postulierte Recht ist problematisch. Mehr denn als ein Recht erscheint der Tod dem Menschen als eine bittere Notwendigkeit. Ungefragt sind wir geboren, ungefragt müssen wir alle wieder sterben. Nirgends erfährt der Mensch unmittelbarer die Grenzen seiner Selbstverfügung als im Blick auf Geburt und Tod. So läßt sich nur mit Vorbehalt von einem Recht auf den Tod reden.

1. Selbsttötung

Dies gilt auch im Blick auf das neuerdings von Jean Améry und anderen leidenschaftlich geforderte Recht auf den *Freitod*. Gewiß verfügt der Mensch über die Möglichkeit, sich selbst den Tod zu geben. Es gehört zum Geheimnis seiner

Existenz, daß er in Freiheit zu sich selbst ja sagen, sich annehmen, sich aber auch bis zur Selbstvernichtung dem Leben verweigern kann. Das Recht auf Selbstverwirklichung schließt immer auch die Möglichkeit des Widerspruchs, der Weigerung, der Sünde ein. So garantiert das Recht auf Religionsfreiheit nicht nur die freie Entscheidung zum Glauben, sondern auch zum Unglauben. Insofern ist es völlig konsequent, daß man aufgrund der Gewissensfreiheit in den meisten Rechtsstaaten von einer rechtlichen Mißbilligung der Selbsttötung absieht.

Damit ist aber noch kein Recht auf Selbsttötung ausgesprochen. Das Leben jedes einzelnen Mitbürgers ist für die Rechtsordnung kein reines Individualrechtsgut. Sie muß das Leben jedes Menschen schützen. Sie muß den einzelnen unter Umständen auch für sein Leben und seine Gesundheit im Interesse aller in Pflicht nehmen. Die Suizidforschung sagt uns übereinstimmend, daß der Selbsttötung in den allermeisten Fällen eine abnorme seelische Belastung vorausgeht, die zur destruktiven Aggression gegen die eigene Person führt. Die Ursachen sind vielfältig, persönliche Anlage und soziales Milieu bedingen sich gegenseitig. So schreibt Erwin Ringel, einer der besten Kenner des Problems: „Der Selbstmord ist die Tragödie eines einzelnen Menschen, Ausdruck jener persönlichen psychischen Verfassung, in der er ihn begeht, und er weist doch zugleich auch über das bloß Individuelle hinaus, in seiner Verursachung ebenso wie in seiner Therapie, und ist aus der Gemeinschaft, der Sozietät, nicht auszuklammern" (Ringel, 219).

Solche Erkenntnisse verbieten uns, einfachhin von einem Recht auf Selbsttötung zu sprechen. Wir würden damit unserer sozialen Mitverantwortung für das gefährdete Leben vieler unserer Mitmenschen nicht gerecht.

Diese Verantwortung wollen die Verfechter der Berechtigung des Freitods wohl gar nicht leugnen. Ihr Anspruch geht – wie auch die Wortwahl „Freitod" andeutet – von einer völlig frei verantworteten Selbsttötung aus. So schreibt W. Kamlah in seiner „Meditatio mortis": „Der moralischen Grundnorm gemäß hat jedermann das Recht zu leben, also für die Befriedigung seiner wahren Bedürfnisse zu sorgen, und somit gegebenenfalls auch das Recht zu sterben, d. h. die moralische Erlaubnis, sich aufgrund ruhiger und reiflicher Erwägung von einem überschwer gewordenen, nicht mehr erfüllten und nicht mehr wiederherstellbaren Leben zu befreien, sofern diesen Rechten nicht Forderungen, die gleichfalls aus der moralischen Grundnorm hervorgehen, in zumutbarer Weise entgegenstehen" (Kamlah, 24). Die Bewertung eines solch frei gewählten Weges in den Tod hat zu allen Zeiten die Geister geschieden.

Die *klassische Antike* zeigt eine zwiespältige Haltung. In der Frühzeit lebt das Bewußtsein, mit der Selbstentleibung gegen die Gottheit zu freveln. Platon vergleicht den Selbstmörder mit einem Menschen, der seinen nächsten und besten Freund hinmordet und sich einen gewaltsamen Eingriff in die Schicksalsbestimmung erlaubt. Freilich läßt er auch Umstände gelten, die eine Selbsttötung entschuldigen oder rechtfertigen: unheilbare Leiden oder schlimme Neigungen,

die den Menschen beherrschen, aber auch Armut und völliger Mangel an Lebensunterhalt werden genannt. Aristoteles zeigt sich solchen Ausnahmegründen gegenüber abweisend. Er ist der Ansicht, nur ein Feigling könne den freiwilligen Tod wählen, um den Übeln und Beschwerden des Lebens zu entfliehen.

In der *Spätantike* fördert eine pessimistische Grundstimmung die Bejahung der Selbsttötung. Zwar ist das praktische Ziel bei Epikur die Bildung einer inneren Unerschütterlichkeit, die jede Furcht vor den Göttern und vor dem Tod überwindet. Gerade solche Haltung erlaubt aber, das Spiel dieses Lebens in freier Entscheidung zu verlassen, wenn es den Betroffenen durch seine Freuden nicht mehr zu fesseln vermag. Der Ausgang aus dem Leben ist dann ein letztes Zeugnis der Freiheit.

Die *Schöpfungslehre* und die damit gegebene Verankerung des Menschen, seines Lebens und seiner Freiheit in Gott haben der biblischen Religion und den von ihr bestimmten Kulturen keinen Raum gegeben zur positiven Bewertung selbstherrlicher Selbsttötung. Diskussionen um eine Selbsthingabe in äußersten Grenzsituationen bestätigen nur die Regel.

In der *Neuzeit* bricht mit der radikalen Wende zum Menschen die Frage erneut auf. Bedeutet der freiwillige Tod für den ganz auf sich gestellten Menschen einen letzten Gewinn oder den endgültigen Verlust der Freiheit? Für David Hume ist der Suizid die Verwirklichung angeborener Freiheit. Kant vertritt demgegenüber entschieden die Meinung, der Selbstmord sei zwar nicht unerlaubt, weil Gott ihn verboten habe; Gott verbiete ihn vielmehr, weil er verwerflich sei: „Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist ebensoviel als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, soviel an ihm ist, aus der Welt vertilgen“ (Kant VII, 555).

Die Auseinandersetzung ist bis heute nicht abgeschlossen. Sie wird immerfort weitergehen. Die Antwort wird stets abhängig sein von dem Sinn, den man dem Leben im Blick auf das unausweichliche Todesschicksal jedes Menschen zuzugestehen bereit ist. Wilhelm Kamlah vermag im Tod keinen Sinn zu erkennen. Der Tod als Ende, als Nicht-mehr-Sein hat keinen verstehbaren Sinn. Sinn geben kann man nur dem Sterben. Im Verständnis des Sterbens als frei angenommener Vollendung des Lebens muß auch die gerechtfertigte Selbsttötung als eine menschliche Handlung verstehbar sein. „Sie ist es als Befreiung von einem überschwer gewordenen Leben. Wer sich so befreit, tritt damit der Blindheit einer Natur entgegen, die sich nicht darum kümmert und nicht darum kümmern kann, ob ein Mensch noch ein lebenswertes Leben führt oder nur noch am Leben ist“ (Kamlah, 25). Weit darüber hinaus sieht Albert Camus im Tod nicht nur keinen Sinn; vielmehr offenbart der Tod das ganze Leben als absurd. Da man sich aber – nun einmal zu Sisyphos verdammt – nur in diesem Leben mit dem Absurden auseinandersetzen kann, ist nach seiner Meinung die Auseinandersetzung mit der Absurdität des Augenblicks richtiger als eine selbstmörderische Flucht.

Solche Radikalität der Gedanken und der ihnen anhaftenden Konsequenzen zeigt überdeutlich, um was es bei der Auseinandersetzung mit dem Tod geht: Scheiternder Totalsinn stellt rückwirkend jeden Teilsinn in Frage. Das aber erlaubt auch den Umkehrschluß: Ein auch den Tod umgreifender Totalsinn gibt jedem Teil des Lebens einen positiven Sinn. Und wo immer unser Leben sinnvoll erlebt wird, verweist es insgeheim auf diesen umfassenden Sinn. In der Frage nach der Berechtigung der freiwilligen Selbsttötung spiegelt sich die Unsicherheit in der Sinnfrage des Lebens. Sie ist ein Spiegelbild der Zeit. Doch hinter dem theoretischen Streit um einen moralisch und rechtlich unverstellten Zugang zur „Möglichkeit eines menschenwürdigen Freitodes" verbirgt sich auch ein rechtspolitisches Postulat: die Freigabe der Tötung auf Verlangen.

2. Tötung auf Verlangen

Die Tötung eines Menschen, auch wenn sie auf dessen klaren und eindeutigen Wunsch erfolgt, steht bis anhin in den meisten Staaten unter Strafe. Nicht wenige unserer Mitbürger möchten diesen Tatbestand ändern. Jedermann soll berechtigt sein, auf ausdrücklichen Wunsch von einem dazu freiwillig bereiten Arzt den Gnadentod zu erhalten. Sogenannte Euthanasiegesellschaften werden gegründet. Sie legen Entwürfe vor für eine gesetzliche Regelung der freiwilligen aktiven Euthanasie. Dabei ist vorgesehen, daß der Euthanasiewillige bei einem Notar eine beglaubigte Euthanasieerklärung hinterlegt. In dieser Erklärung kann er auch die näheren Bedingungen festlegen, unter denen er den Gnadentod erhalten möchte.

Drei Varianten sind vorgesehen: Die *engste* sieht die Einschläferung nur vor bei physischer Krankheit, die als unheilbar und zum Tod führend angesehen wird. Unheilbarkeit und Wahrscheinlichkeit des Todes sind hier die Kriterien. Wesentlich weiter geht die *zweite* Möglichkeit. Sie verlangt die Tötung schon bei einem schweren körperlichen Gebrechen, das den Menschen erheblich beeinträchtigt und ihm wahrscheinlich große Schmerzen bereiten wird. Als Musterbeispiel wird auf eine Querschnittläsion hingewiesen, d. h. auf eine durch Schädigung des Rückenmarkquerschnitts hervorgerufene Lähmung. Solche Verletzungen verlaufen nicht notwendig tödlich. Sofern sie allerdings den obersten Teil des Rückenmarks betreffen, führen sie häufig zu Atemlähmung und machen eine künstliche Beatmung notwendig.

Am weitesten geht die *dritte* Variante. Der Euthanasiewillige verlangt eine tödliche Spritze bei einer Gehirnverletzung oder Gehirnerkrankung, wodurch die normalen geistigen Funktionen schwerwiegend und irreparabel geschädigt werden. Während unter der ersten und unter der zweiten Bedingung der Patient möglicherweise noch in den Ausführungsbeschluß einbezogen werden kann, bleibt dies bei der dritten Bedingung von der Natur der Sache her ausgeschlossen. Wo die normalen geistigen Funktionen schwerwiegend und irreparabel geschädigt sind, ist kein verbindlicher Widerruf mehr möglich. Das Verfahren sieht vor, daß

in jedem Fall zwei unabhängige Ärzte abklären müssen, ob die Bedingungen, welche der Patient gestellt hat, nach objektiver Prüfung der Sachlage erfüllt seien. Dann dürfte ein Arzt in Erfüllung der beim Notar hinterlegten Euthanasieerklärung den Patienten schmerzlos einschläfern. Die Befürworter nehmen mit Empörung Distanz von der Zwangseuthanasie im Dritten Reich. Das Umbringen eines Menschen ohne seine Einwilligung sei und bleibe ein Verbrechen. Die freiwillige Euthanasie aber liege durch den freien Wunsch des Patienten auf einer völlig anderen Ebene. Jeder müsse in einem liberalen Rechtsstaat das Recht haben, über sich selbst zu verfügen. Dieses Recht dürfe nicht aufgrund traditioneller weltanschaulicher Überzeugungen strafrechtlich eingeengt werden. Dabei wird den Kirchen der Vorwurf gemacht, sie benützten ihre Stellung im Staat, um weltanschauliche Minderheiten zu unterdrücken. So würden sie in höchst intoleranter Weise versuchen, ein Euthanasiegesetz zu verunmöglichen.

Demgegenüber ist jedoch zu fragen, ob nicht gerade der Schutz des individuellen Freiheitsrechts der Patienten letztlich auch eine Tötung auf Verlangen verbiete. Der Ruf nach dem Gnadentod kommt in aller Regel nicht von Kranken und Sterbenden, er wird vielmehr von Gesunden und nicht selten von jungen Menschen erhoben. Er ist in seiner letzten Bedeutung gar kein Todeswunsch, kein Thanatos-Verlangen, sondern Eros, Verlangen nach Leben. Es ist der Wunsch, daß es einem nie so ergehen möge, wie man dies vielleicht bei einem Mitmenschen erlebt, meist auch nur davon gehört hat. Ein solcher Wunsch kann – selbst wenn er schriftlich abgegeben würde – niemals typisch sein für die Situation, in der er eingefordert werden müßte. Er müßte also in der hoffnungslosen Situation des Kranken selbst ausdrücklich wiederholt werden. Dies ist nach aller ärztlichen Erfahrung bis heute äußerst selten. Ja sie ist in den meisten von den genannten Gesetzesentwürfen vorgesehenen Fällen überhaupt nicht möglich. Es ist einfach unvertretbar, einen Menschen unter der völlig veränderten Situation einer schweren Gehirnverletzung oder bei einer altersbedingten Gehirnerkrankung einzuschläfern, weil er als gesunder Mensch den Wunsch gehabt hat, nie in eine solch hoffnungslose Situation zu kommen. Gerade im wohlverstandenen Interesse der Freiheit der Person kann der Rechtsstaat die Tötung auf Verlangen nicht zulassen.

Das Christentum stellt Sterben und Tod in die Mitte seiner Botschaft. Es spricht von einem Menschen, der den Tod in einer Weise erlitten hat, wie er radikaler nicht erfahren werden kann. Jesus ruft sterbend Gott an. Doch auch er scheint ihn zu verlassen, da Gott den Tod nicht kennt. Seither kann man unter Christen vom Sterben nur reden, indem man vom Sterben Jesu redet; und man kann von Unsterblichkeit nur sprechen, indem man von Gott spricht, „der allein Unsterblichkeit besitzt“ (1 Tim 6, 16). Der Gegensatz von Tod und Weiterleben, von Sterblichkeit und Unsterblichkeit ist nur von Gott aus aufzuheben. Gott hat den gekreuzigten, den in tiefer Verlassenheit nach ihm schreienden Menschensohn in Wahrheit nicht verlassen. Im Gegenteil, mitten durch alle Gottverlassenheit

hindurch war er am Werk. Der Tod Jesu war, ist und bleibt darin einzigartig, daß er Gott in den Tod dieses Menschen hineingezogen hat. Gott – das heißt ewiges Leben. Von diesem ewigen Leben, das Gott selbst ist, bekennt der christliche Glaube, daß es am Kreuz Jesu dem Tod ins Auge gesehen hat. Dem Tod ins Auge gesehen, nicht um sich dann abzuwenden, sondern um den Tod zu ertragen und in ihm sich zu erhalten.

So kann man als Christ tatsächlich vom Sterben nur reden, indem man vom Sterben Jesu spricht; und man kann über Unsterblichkeit nur handeln, indem man den unsterblichen Gott bezeugt. Wer Gott als tot erklärt, erklärt in ein und demselben Akt den Unsterblichkeitsgedanken für undenkbar. Gott aber als Grund und Ziel unserer Suche nach Wahrheit, Freiheit und Liebe ist nicht tot. Aber dieser Gott ist nur für den erfahrbar, der nicht nur die Macht, sondern auch die Ohnmacht des menschlichen Denkens erfahren hat. Solange man Gott als bestimmtes und begreifbares Seiendes zu fassen sucht, wird nur die Macht des Denkens erprobt, die sich des bestimmten göttlich Seienden zu bemächtigen sucht. „Nur wer die Macht des Denkens über dies Seiende bis zu Ende denkt, wird in den Stand gesetzt, auch die Ohnmacht des Denkens zu erfahren, die Ohnmacht, die darin besteht, daß das Denken selbst nicht sein könnte, wenn es nicht vom Sein selbst her bedingt und ermöglicht wäre. Wer diesen letzten Schritt wagt, der findet den Gott der Philosophen, der nicht mehr ins Denken auflösbar ist" (W. Schulz, 55).

Die tägliche Begegnung mit Sterben und Tod mahnt uns an unser eigenes Schicksal. Wir können die Frage nach dem eigenen Tod und was danach sein wird unterdrücken; aber wir können nicht vermeiden, was unaufhaltsam auf uns zukommt. Haben wir den Mut, die Frage auszuhalten, dann entbirgt sich uns mehr und mehr auch die Antwort, die im Grund der Frage schon verborgen liegt. Wir hoffen, daß unsere Liebe, unser Suchen nach Geborgenheit einmal Erfüllung finden möge, und beachten zu wenig, daß alle Liebe, jedes Gefühl von Glück und Geborgenheit, das wir verschenken oder empfangen, bereits ein Herüberragen der Ewigkeit, der Unsterblichkeit in unsere Zeit darstellt, daß Ewigkeit in uns selbst anbricht. Unsterblichkeit ist nicht zuerst Gegenstand unseres Wissens, sondern das Ausmaß und der Gehalt unserer Liebe. Je mehr die Liebe in uns wächst, desto mehr bricht Himmel, Ewigkeit in uns selbst an. Nur an der Oberfläche unseres Bewußtseins scheuen wir den Tod; jedoch der Grund unseres Daseins begehrt nach dem Ende des Unvollendeten, damit Vollendung sei.

Literatur: F. Böckle, Menschenwürdig sterben (Köln 1979); *W. Kamlah,* Meditatio mortis (Stuttgart 1976); *I. Kant,* Metaphysik d. Sitten (Ed. Weischedel, Bd. 7); *D. v. Oppen,* Ethische Fragen um das moderne Arzneimittel, in: Zschr. f. Ev. Ethik 9 (1965) 239–247; *T. Rendtorff,* Ethik. Grundelemente, Methodologie u. Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. 1 (Stuttgart 1980); *E. Ringel,* Selbstmordverhütung, in: Wege zum Menschen 26 (1974); *W. Schulz,* Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik (Pfullingen ^{5}1974); *R. Spaemann,* Art. Natur, in: Hdb. Phil. Grundbegr., Bd. 4.

Albin Eser

Zwischen „Heiligkeit" und „Qualität" des Lebens

Zu Wandlungen im strafrechtlichen Lebensschutz

„Verlust von Grundwerten": Auf diese Formel könnte man vielleicht eine Grundangst bringen, die schon seit einigen Jahren fast die gesamte Welt durchzieht. Das beginnt mit dem erschreckenden Gewahrwerden von Umweltschäden, die den Lebensraum immer mehr einengen. Das äußert sich auch in Autonomieansprüchen eines Menschen, der sich sogar über den Tod erheben will, indem er ihn selbstherrlich herbeiführt, ohne zu sehen, daß damit das Leben zur Disposition gestellt wird. Und das endet nicht zuletzt im Allmachbarkeitsdenken einer Biologie und Medizin, für die es weder beim Erzeugen noch beim Experimentieren oder gar Vernichten von Leben eine überschreitbare Grenze zu geben scheint.

Im Zuge solcher Tendenzen ist es nicht verwunderlich, daß das traditionell für unantastbar „heilig" gehaltene Leben immer stärker einer qualitativen Bewertung und damit zwangsläufig auch einer Messung und Abwägung mit anderen Werten ausgesetzt scheint. Das ist Grund genug, um der Frage nachzugehen, ob und inwieweit eine derartige Entwicklung von einem „Heiligkeits"-orientierten Lebensschutz zu einer mehr „qualitativen" Betrachtung langfristig tatsächlich festzustellen ist und worin die Ursachen liegen könnten. Zu diesem Zweck soll nachfolgend das heutige Recht vor allem mit dem strafrechtlichen Lebensschutz an der Wende zur Neuzeit verglichen werden.

Daß gerade dieser Vergleichspunkt gewählt wird, ist zunächst der glücklichen Zufälligkeit eines strafrechtshistorisch höchst bedeutsamen Jubiläums zu verdanken; denn vor genau 450 Jahren war die Geburtsstunde des ersten reichseinheitlichen Strafgesetzbuchs: die „Peinliche Halsgerichtsordnung" Karls V. von 1532. An dieser „Constitutio Criminalis Carolina" (CCC) das heutige Recht zu messen, hat jedoch auch einen gewichtigen Sachgrund; denn wie wir noch sehen werden, stellt diese sogenannte „Carolina" gerade im Hinblick auf den Lebensschutz einen gewissen Kulminationspunkt dar: In diesem Gesetzeswerk sind der diskriminatorisch durchlöcherte Lebensschutz römisch-rechtlicher Provenienz und die Bußtaxenpraxis germanischen Ursprungs unter dem kirchenrechtlichen Einfluß heiligkeitsorientierter Lebensbetrachtung eine Verschmelzung eingegangen, die den Lebensschutz auf eine bis dahin unerreichte Höhe führte.

Doch bevor wir diesen Gang antreten, sei noch eine methodische Vorbemerkung gestattet. Wenn hier „Heiligkeit" und „Qualität" des Lebens gegenübergestellt

sind, so sollen damit lediglich gewisse Orientierungspunkte markiert sein. Dabei steht „Heiligkeit" als Kennzeichen für all jene Tendenzen, die das menschliche Leben als solches und ohne Rücksicht auf etwaige körperlich-geistige Mängel oder gesellschaftliche Nützlichkeit zu schützen bestrebt sind. Mit „Qualitäts"-Orientierung sollen alle Aspekte gemeint sein, die das Leben nicht schon per se für unantastbar und unabwägbar erklären, sondern für qualitativ abstufbar oder jedenfalls nicht von vorneherein jeder Abwägung mit anderen Interessen entzogen. Da beide Kriterien bewußt vage gehalten sind, sollte man sich „Heiligkeit" und „Qualität" des Lebens jeweils in Anführungszeichen gesetzt denken.

Was den Untersuchungsgang betrifft, so sei der Frage nach „Heiligkeits"- oder „Qualitäts"-orientierten Tendenzen in zwei Entwicklungsschritten nachgegangen: in einem ersten Schritt, indem die *Carolina* von 1532 als Vergleichspunkt gesetzt sei, um dann in einem zweiten Schritt den damals erreichten Standard am heutigen strafrechtlichen Lebensschutz zu messen. Das sei jeweils an besonders neuralgischen Punkten des Lebensschutzes gezeigt: an der Abtreibung, der Kindestötung, dem Suizid und der Euthanasie.

I. Strafrechtlicher Lebensschutz bis zur Carolina

1. Zunächst jedoch zur *grundsätzlichen Schutzwürdigkeit* des menschlichen Lebens überhaupt: Insofern lassen sich den einschlägigen Tötungstatbeständen der Carolina – sieht man von Abtreibung und Kindestötung vorerst einmal ab – keinerlei personale Einschränkungen entnehmen. Zwar ist beim Objekt der Tötung meist nur von „jemandt", „Kind" oder „Entleibter" die Rede. Dennoch kann kein Zweifel sein, daß die Carolina damit jedes Wesen menschlicher Abstammung gemeint hat, und zwar ohne Rücksicht auf Geschlecht, Alter, Status oder gesundheitlichen Zustand. Demgemäß genossen auch der Geisteskranke ebenso wie der durch Krankheit Geschwächte oder bereits Todgeweihte vollen Strafrechtsschutz (Henke II, 21f.). Davon ausgenommen waren lediglich sogenannte Monstren sowie die für rechtlos Erklärten. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Im Unterschied zu dieser grundsätzlichen Gleichbewertung war im *römischen* Recht Mensch nicht immer gleich Mensch. Wenn auch über die tatsächliche Praxis manches im dunkeln liegt, so dürfte doch jedenfalls noch unter der Herrschaft des Zwölftafelrechts das altrömische Gesetz gegolten haben, daß Mörder nur derjenige ist, der einen „homo liber" tötet. Diese Beschränkung des öffentlichen Lebensschutzes auf den freien Bürger hatte zur Folge, daß die Tötung eines Sklaven, da nicht Mensch, sondern Sache, lediglich als privates Eigentumsdelikt, nämlich als bloße Sachbeschädigung, galt; und selbst dies nur unter der Voraussetzung, daß es sich um einen fremden Sklaven handelte, während die Tötung eines eigenen

Sklaven durch den Herrn sanktionslos blieb. Erst als man auch den Unfreien als Menschen anzuerkennen begann, fand die für das Tötungsrecht grundlegende „lex cornelia de sicariis" aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. allmählich auch Anwendung auf die Tötung von Sklaven, wobei aber die volle Einbeziehung in den Mordtatbestand praktisch erst unter Kaiser Konstantin erreicht gewesen sein dürfte (Mommsen, 612ff.).

Für diese statusbedingte und damit qualitative Diskriminierung menschlichen Lebens im altrömischen Recht ist somit charakteristisch, daß bestimmten Klassen schon von Grund auf die Schutzwürdigkeit als Mensch vorenthalten wird und damit Leben noch nicht als je individuale Existenz und Entität anerkannt ist, sondern jeweils nur in seiner sozialen Rolle.

In ähnlicher Weise war auch für das *germanische* Rechtsdenken der Knecht noch nicht „Person", sondern lediglich eine „rechtlich bewegliche Sache" (v. Schwerin-Thieme, 17). Als solche war er der – unter Umständen bis zur Tötung berechtigenden – Herrschaftsgewalt seines Eigentümers unterworfen. Wenn auch weniger evident, so dürften auf ähnlich statusorientierter Einschätzung des Lebens auch die unterschiedlichen Bußgeldtaxierungen der volksrechtlichen Kompositionssysteme beruhen, wie sie sich teilweise bis ins hohe Mittelalter zu halten vermochten (Abegg, 223ff.). Danach wurde aufgrund einer „aestimatio capitis" als Sühneleistung für die Tötung eines Menschen eine am Wergeld für den freien Mann ausgerichtete und nach Stand, Geschlecht und Alter abgestufte Bußtaxe festgesetzt, wobei etwa die Gebärfähigkeit einer Frau oder die Taufe eines Kindes als Pluspunkte in die Taxierung einflossen.

Erst wenn man sich solche Wertabstufungen von Leben einmal bewußt gemacht hat, vermag man das Menschenbild der *Carolina* voll zu würdigen. Wie und wo auch immer der einzelne lehensrechtlich plaziert oder sozialhierarchisch eingestuft gewesen sein mag, in der strafrechtlichen Schutzwürdigkeit als Mensch stellt die Carolina den Herrn und Knecht, den Mann und die Frau, den Gelehrten und Analphabeten, den Gesunden und Todkranken grundsätzlich gleich. Diese Überwindung früherer qualitativer Diskriminierungen ist nicht denkbar ohne den Einfluß *christlichen* Denkens. Danach ist das Leben ein Geschenk Gottes, das sowohl als Gabe wie als Aufgabe zu verstehen ist (Thomas v. Aquin, Summa Theol. II/2 qu. 64 art. 5). Als Geschöpf Gottes aber ist jeder Mensch dem anderen existentiell grundsätzlich gleich. Denn „daß Gott der Schöpfer, Erhalter und Erlöser des Menschen ist, macht auch das armseligste Leben vor Gott lebenswert" (Bonhoeffer, 108f.). Insofern ist menschliches Leben per se und ohne Rücksicht auf physische Qualität oder sozialen Status „heilig" und unantastbar. Mit wachsendem Einfluß kirchlicher Grundsätze auf das mittelalterliche Recht fand diese Einschätzung des Lebens als Wert an sich schließlich auch Eingang in die Carolina.

2. Diese vergeistigte Sicht des Lebens manifestiert sich noch deutlicher in der Strafbarkeit von *Abtreibung* und *Kindestötung*. Während das geborene Leben

körperlich greifbar und damit auch sein Schutz leichter begreifbar zu machen ist, setzt die Respektierung ungeborenen Lebens die – auch heute immer wieder verdrängte – Einsicht voraus, daß das Lebensrecht nicht von dem „Auf-eigenen-Füßen-stehen-Können" abhängt, sondern auch schon der keimhaft angelegten Person zusteht. Angesichts der offenbaren Überbewertung physischer Selbständigkeit kann es daher kaum verwundern, daß das *römische* Recht bis in die Kaiserzeit hinein die Abtreibung straflos ließ. Zwar wurde sie als Unsittlichkeit empfunden, die vom Pater familias gezüchtigt werden konnte und, nachdem sie gegen Ende der republikanischen Zeit vor allem in der Oberschicht immer stärker um sich griff, auch als soziales Übel angeprangert und seit Septimius Severus (um 200 n. Chr.) sogar unter Strafe gestellt wurde (Spangenberg II, 20ff.). Wie jedoch ihre Gleichstellung mit der Unfruchtbarmachung zeigt (Ulpian D. 48.8.8; Paulus D. 48, 19.38.5), dürfte es dabei weniger um individuellen Lebensschutz als um bevölkerungspolitische Interessen gegangen sein. Und ähnlich wie die Früchte des Baumes, solange sie noch nicht abgefallen sind, als sein Teil erscheinen, wurde auch im Embryo lediglich eine „mulieris portio vel viscerum" (als Teil der mütterlichen Eingeweide) erblickt (Ulpian D. 25.4.1.1). Wer freilich darin ein römischrechtliches Vorbild für eine Emanzipation à la „Mein Bauch gehört mir" sehen möchte, unterschätzt die Eigeninteressen des römischen Mannes. Denn anders als heute, wo der Mann das Kind zwar zeugen und – falls geboren – unterhalten, nicht aber seine vorgeburtliche Vernichtung verhindern darf, sah das römische Recht in der Abtreibung einen gegen den Vater gerichteten Angriff, weil er dadurch seines legitimen Nachwuchses beraubt werde (Marcian D. 47.11.4). Auch hinter dem erst unter den Kaisern unterdrückten Recht des Vaters zur Aussetzung von Neugeborenen wird man – bei aller formalen Rückführung auf die Hausgewalt – sozialhygienische Gründe vermuten dürfen. Dies jedenfalls bei Mißgeburten, zu deren Tötung der Vater nach alter Sitte sogar als verpflichtet galt (Abegg, 209f.).

Ähnlich war selbst für die großen *griechischen* Philosophen das menschliche Leben noch kein Wert als solcher, sondern abhängig von seiner gesellschaftlichen Nützlichkeit. Dann wie *Platon* in seiner Politeia lehrt, sollen die Frauen zur „Reinhaltung des Geschlechtes der Wächter" die jeweils geborenen Kinder den zuständigen Obrigkeiten vorführen, und wenn „eines verstümmelt geboren ist, werden sie es an einem unzugänglichen und unbekannten Orte verbergen" (Politeia V 9). Im gleichen Sinn glaubt *Aristoteles* zur Abtreibung raten zu müssen, wenn Eltern mehr Kinder bekämen, als sie ernähren könnten (Politik 7. Buch 16. Kap.).

Im Vergleich zu dieser schon sozialdarwinistisch anmutenden Einschätzung des Lebens, die für das Eigenrecht des Un- und Neugeborenen noch kein Auge zu haben scheint, werden in den *germanischen* Volks- und Landrechten Abtreibung und Kindestötung in steigendem Maße verurteilt (Spangenberg II, 7ff.). Auch diese Verstärkung des Lebensschutzes ist kaum anders als aus kirchlichen Einflüssen zu erklären. Zum entscheidenden Angelpunkt wurde dabei die christliche

Lehre von der Seele: Wenn für den Menschen (auch) seine Seele wesentlich ist, so darf sich der Lebensschutz nicht mehr nur am Zustand des Corpus oder an der Nützlichkeit für die Societas orientieren, sondern muß auch die Anima respektieren. Diese neue theologisch-anthropologische Sicht hat sich vor allem in dreifacher Weise ausgewirkt:

– Einmal durch eine Verstärkung und Verselbständigung des *Lebensschutzes Ungeborener*; denn wenn die Seele einen wesentlichen Teil des Menschseins ausmacht und zudem bereits dem Embryo eingegossen wird, so verdient dieser vom Zeitpunkt seiner Beseelung an den Schutz als menschliches Leben, und zwar als individueller Persönlichkeitskeim kraft eigenen Rechts und nicht nur als Teil des mütterlichen Körpers. Deshalb glaubt das Corpus Juris Canonici mit Berufung auf *Augustinus* den Abtreiber einen „homicida" nennen zu dürfen (Decret. Grat. can. 20 Causa 2 qu. 5).

– Des weiteren dürfte in dieser vergeistigten Sicht des Menschen auch das Reden von der *„Heiligkeit"* des Lebens seinen Ursprung haben. Denn wenn der Mensch durch seine Seele am göttlichen Leben teilzunehmen vermag, so wird er als Leib-Seele-Einheit über die Natur hinaus in die Tabu-Sphäre des Heiligen erhoben.

– Auf der anderen Seite jedoch mußte die Fundierung des Menschen in der Seele auch zu *Einschränkungen* seines Schutzes führen. Denn wenn Lebensachtung nur der *beseelte* Mensch verdient, so wird schutzlos jedes Wesen, dem man die Seele glaubt absprechen zu müssen. Und dies gilt teils für den Embryo in seiner Frühphase (Decr. Grat. c. 8, 9, C. 32), insbesondere aber für das sogenannte Monstrum (qu. 2).

Die strafrechtlichen Auswirkungen dieser kanonischen Anthropologie lassen sich denn schließlich auch in der *Carolina* deutlich ablesen: In schutz*erweiternder* Richtung dadurch, daß Abtreibung, Kindestötung und Aussetzung Neugeborener dem normalen Totschlag grundsätzlich gleichgestellt werden (Wächter II, 173f.). Andererseits schutz*einschränkend* dadurch, daß bei Abtreibung zwischen der eines „lebendigen" und der eines „nicht lebendigen" Kindes differenziert wird: Bei einem „nicht lebendigen" war die Bestrafung in das Ermessen der Rechtsverständigen gestellt und damit jedenfalls die Todesstrafe abgewendet, während die Abtreibung eines bereits als „lebendig" zu betrachtenden Embryos durch den Mann gleich einem Totschlag durch Enthauptung, von der Schwangeren durch Ertränken zu büßen war (Carolina, Art. 133). Damit kam dem Kriterium des „Lebendigseins" auch für das Schicksal des Abtreibers buchstäblich vitale Bedeutung zu (wenngleich mit umgekehrten Vorzeichen). Während eine Mindermeinung „lebendig" im Sinn von „lebensfähig" glaubte interpretieren zu können (Spangenberg II, 40ff.), fand die Deutung als „beseelt" im Sinn kanonischer Vorstellungen die größere Anhängerschaft, zumal damals die Bezeichnung als formatus, vivificatus oder animatus allgemein als gleichbedeutend verstanden wurde (Wächter II, 175ff.)

Damit war die Praxis vor die kaum lösbare Zeitfrage gestellt, ab wann eine solche Beseelung angenommen werden konnte. Teils mit Berufung auf *Aristoteles*, der den Embryo ab dem 90. Tag als beseelt ansah, teils aufgrund Falschinterpretation einer mosaischen Bibelstelle, die dem männlichen Fötus eine doppelt so schnelle Eingießung der Seele zuzutrauen schien wie der weiblichen, wurde die entscheidende Zäsur überwiegend beim 40. Tag der Schwangerschaft angesetzt (Decr. Grat. C. 8,9, C 329.2). Aus heutiger Sicht pflegt dieser Streit gerne belächelt zu werden, obgleich gerade die so progressiv auftretende Auffassung von der geringeren Wertigkeit des Embryos als bloßem „Zellhaufen" in der Anfangsphase von jener Differenzierung zwischen formatus und informatus gar nicht so weit entfernt ist. Doch wie dem auch sei, von geschichtlicher Bedeutung bleibt jedenfalls die Tatsache, daß die für das Menschsein als wesentlich empfundene Beseelungsfrage nicht nur die Köpfe von Kathedertheoretikern beschäftigte, sondern auch die Abtreibungsjustiz beherrschte.

Noch eine kaum weniger bedenkliche Kehrseite der Beseelungslehre darf nicht verdeckt bleiben: die danach allgemein für zulässig gehaltene Tötung des sogenannten *Monstrums* (Wächter II, 174). Dies erscheint zwar theoretisch insofern konsequent, als ein Wesen, dem man die Seele glaubt absprechen zu können und dem damit ein nach zeitgenössischer Auffassung wesentliches Signum des Humanen fehlt, von vorneherein schon gar nicht vom Lebensschutz gedeckt ist; denn auf dem Boden der zugrunde liegenden Anthropologie bleibt dadurch die „Heiligkeit" des Lebens im Grundsatz unangetastet. Freilich: um welchen Preis? Indem man systemimmanente Konsistenz dadurch erkauft, daß unerwünscht erscheinendes Leben von vorneherein aus dem Begriff des Menschen ausgeklammert wird. Insofern ist auch nach der Beseelungslehre Leben nicht schon deshalb heilig, weil biologisch existent, sondern im Grund nur insoweit, als es bestimmten anthropologischen Qualitäten entspricht.

3. Ähnlich der Anfangsphase könnte auch eine Betrachtung der *Lebensbeendigung* gewisse Aufschlüsse über die strafrechtliche Einschätzung des Lebens liefern. Denn je nachdem, ob das Recht eine Lebenserhaltung „um jeden Preis" und „bis zum letzten Atemzug" gebietet, oder eine eigen- oder fremdhändige Lebensverkürzung zuläßt, könnten Rückschlüsse auf die Unantastbarkeit oder Verfügbarkeit des Lebens gezogen werden. Auf die damit aufgeworfene Frage nach der Zulässigkeit von Selbstmord und Euthanasie lassen sich jedoch aus der Carolina selbst nur bruchstückhafte Ansichten gewinnen.

Was zunächst die „Straff eygner tödtung" betrifft, so unterscheidet die Carolina (Art. 135) zwar zwischen dem *Selbstmord* des Straftäters, der bereits Leib und Gut verwirkt hat, und dem Fall, daß sich einer „sunst auß kranckheyten des leibs, melancolei, gebrechlichkeyt, jrer sinn oder anderer dergleichen blödigkeyten selbst tödtet". Die aus dieser Unterscheidung gezogenen Konsequenzen beziehen sich jedoch lediglich auf das Schicksal des Nachlasses, der bei „normalem" Suizid

dem Erben erhalten bleibt, während das Vermögen eines Verbrechers, der einer mit Konfiskation verbundenen Todesstrafe durch Selbstmord zuvorkommen will, dem Erben (zugunsten des Landesherrn) verlorengeht.

Im übrigen jedoch läßt sich der Carolina weder eine Strafe für Selbstmord*versuch* noch für Selbstmord*beihilfe* entnehmen; und auch zu sonstigen informellen Sanktionen schweigt sie sich aus. Ob daraus geschlossen werden kann, daß sie die Selbsttötung grundsätzlich für erlaubt oder wenigstens für entschuldbar oder jedenfalls nicht für ein Verbrechen hielt, ist während ihrer ganzen Geltungszeit umstritten geblieben (Wächter X, 75ff.). Jedenfalls wird man, was die Praxis anbelangt, den Einfluß des kanonischen Rechts nicht unterschätzen dürfen, das seit *Augustinus* den Selbstmord eindeutig als Verletzung des göttlichen Tötungsverbots mißbilligt (Decr. Grat. c. 9–11, C. 239 qu. 5) und durch Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses sanktioniert hat (Decr. Grat. c. 12, C. 239.5; Hinschius V, 32, 179, 541f., 797). Von dort war es nur ein kleiner Schritt zur bürgerlichen Entehrung des erfolgreichen Selbstmörders durch das sogenannte Eselsbegräbnis am Schindanger wie schließlich auch zur Bestrafung des Selbstmordversuchs.

Daher wird man der Carolina zwar den guten Willen unterstellen dürfen, wenigstens der mißbräuchlichen Konfiskationspraxis jener Zeit einschränkend entgegenzuwirken. Ihr darüber hinaus aber auch einen Verzicht auf Mißbilligung oder gar ein Bekenntnis für Freiheit der Selbsttötung entnehmen zu wollen, widerspräche dem Geist jener Zeit. Denn danach war auch das eigene Leben – und mochte es noch so erbärmlich sein – heilig, weil von Gott gegeben. Und nur wer es aus Verstörtheit aufgab, durfte mit Gottes Gnade und der Menschen Barmherzigkeit rechnen.

4. Daß man auf dieser Basis auch nach etwaigen Erleichterungen der *Sterbehilfe* durch Zulassung der einverständlichen Tötung in der Carolina vergeblich suchen wird, kann nicht verwundern. Denn wenn das Leben nicht einmal durch eigene Hand aufgegeben werden darf, wieviel weniger kann die fremdhändige Tötung erlaubt sein? Auch setzte sich damit die Carolina kaum in Gegensatz zum römischen Recht; denn anders als bei dem (möglicherweise) straffreien Suizid ist bei Tötung auf Verlangen keineswegs sicher, ob diese nach dem Grundsatz „volenti non fit iniuria" als gerechtfertigt gelten konnte (Mommsen, 626). Allenfalls beim Sterbenlassen von Todkranken scheint die Antike gewisse Zugeständnisse gemacht zu haben, indem man dem Arzt die weitere Behandlung als sinnlos untersagte (Abegg, 62, 215ff.).

5. Dieses Bild eines insgesamt hohen und umfassenden Lebensschutzes bliebe jedoch mehr als euphemistisch, wenn nicht auch mannigfache *Durchbrechungen* dieses Schutzwalls in den Blick einbezogen würden. Dabei geht es weniger um die Fälle, in denen biologischem Leben – wie etwa im altrömischen Recht dem Sklaven oder in der Carolina der Mißgeburt – von vorneherein das Menschsein abgesprochen wurde, sondern um solche, in denen man die Tötung eines Menschen als

gerechtfertigt ansah. Ob dies dadurch geschah, daß man dem Verbrecher durch *Friedloserklärung* das Menschenrecht aberkannte und ihn damit dem Freiwild gleich zum Abschuß freigab (Abegg, 186ff., 202ff.), oder wie etwa bei Notwehr einen besonderen Rechtfertigungsgrund zur Tötung einräumte, derartige konstruktive Unterschiede sind dabei ohne Belang. Denn der Sache nach geht es allein darum, welche Interessen man als so gewichtig ansah, um dafür ein Menschenleben dem Tod preiszugeben. Daß darin jeweils eine Abwägung von Leben gegen andere Interessen liegt, läßt sich nicht leugnen, selbst wenn jener Wertungsmechanismus – weil durch Gesetz oder Gewohnheit bereits generalisierend vorweggenommen – im Einzelfall meist nicht mehr bewußt wird.

Betrachtet man aus dieser Sicht die Einschätzung des Lebens in der Carolina, so bietet sein Mantel der Heiligkeit einen häßlich durchlöcherten Anblick. Daß die Tötung des *Kriegsfeindes* auch ohne ausdrückliche Zulassung für gerechtfertigt gehalten wurde, ist zwar als Folge menschlicher Machtlüsternheit bedauerlich, aber aufgrund langer Tradition nicht verwunderlich. Auch die Zulassung tödlicher *Notwehr* hält sich im Rahmen des bis heute Gewohnten. Um so erschreckender erweist sich die Wohlfeilheit von Leben, soweit es um die Rechtloserklärung durch *Todesstrafe* ging. Nicht nur, daß sie bei Tötungsdelikten verwirkt war (Art. 130ff. CCC), wo ja immerhin Leben gegen Leben steht. Doch auch der Gotteslästerer (Art. 106) und böse Zauberer (Art. 109) waren der Todesstrafe verfallen, ebenso der Münzfälscher (Art. 111), der Sittlichkeitsverbrecher (Art. 116) und Vergewaltiger (Art. 119), der Verräter und Deserteur (Art. 124), der Brandstifter (Art. 125) und Aufrührer (Art. 127) sowie nicht zuletzt der Räuber (Art. 126) und qualifizierte Dieb (Art. 160, 162, 172). Auch wenn man berücksichtigt, daß es dabei nach zeitgenössischer Vorstellung um den Schutz hoher Rechtsgüter ging, bleibt nicht zu verkennen, daß das Leben eben doch nicht jeder Abwägung entzogen war, sondern notfalls sogar rein materiellen Eigentumsinteressen geopfert werden durfte.

Damit aber kann von absoluter Unantastbarkeit des Lebens keine Rede mehr sein. Das läßt sich auch durch noch so ausgeklügelte Rechtsverwirkungstheorien, wie sie bereits der Friedlosigkeit zugrunde lagen und von Verfechtern der Todesstrafe immer wieder konstruiert werden (Walter, 158ff.), allenfalls verschleiern, nicht aber der Sache nach wegdeuteln. Denn gleich, ob man die Todesstrafe als Rechtfertigungsgrund versteht und damit den zu sanktionierenden Rechtsgütern Vorrang vor dem Leben des Verbrechers einräumt, oder ob man bereits durch die Tat das Leben als verwirkt ansieht, bei keiner Deutung kommt man daran vorbei, daß das Leben entweder als abwägbar oder als gesellschaftlich-rechtlich qualifizierbar verstanden wird. Schon damit aber ist es nicht mehr von absoluter, sondern allenfalls von relativer Unantastbarkeit. Und als ob die Relativität abgestufter Lebensachtung auch noch optisch sichtbar gemacht werden sollte, hatte sich das Mittelalter mit geradezu krimineller Phantasie auch noch schauerlichste Verschär-

fungen der Todesstrafe einfallen lassen, wobei sich Schwert oder Galgen noch als vergleichsweise human gegenüber dem Ertränken oder Verbrennen, dem Rädern oder Vierteilen, dem Schleifen oder Lebendigbegraben ausnahmen.

Damit zeigt sich die Lebenseinschätzung der Carolina in einem recht zwiespältigen Bild: Im Eifer für die Toten scheint man die Humanität gegenüber den Lebenden vergessen zu haben. Indem man den Schutz des Lebens durch Vernichtung von Leben durchzusetzen versucht, hebt sich sein Heiligkeitsanspruch selbst auf. Indem Leben zur Sicherung anderer Rechtsgüter vernichtet werden darf, wird es zum abwägbaren Objekt.

II. Das gegenwärtige Recht und seine Entwicklung

Versucht man von der Carolina einen vergleichenden Bogen zum gegenwärtigen Recht und seinen Tendenzen zu spannen, so erscheinen vor allem folgende Entwicklungen beachtenswert:

1. Dem *Grundsatz* nach rangiert das menschliche Leben heute als höchstes aller Güter: Nach einem Wort des Bundesverfassungsgerichts ist es „die vitale Basis der Menschenwürde und die Voraussetzung aller anderen Grundrechte" (BVerfGE 39, 1/42). Diese Hochschätzung ist bereits in den offiziösen Anmerkungen zum StGB Bayerns von 1813 in einer bis dahin seltenen Klarheit ausgedrückt:

„Daß an Embryonen sowohl als an abgelebten Greisen und den Tod erwartenden Kranken oder des Todes schuldigen Verbrechern, desgleichen an allen Menschen ohne Unterschied der Nation, Religion, Standes und Alters das Verbrechen der Tötung begangen werden könne, ist mit dem Wort *Mensch* ausgesprochen."

Weil somit gleiches Lebensrecht für alle, ist Leben gegen Leben nicht aufrechenbar und daher selbst ein lebensbedrohender Notstand, aus dem man sich nur durch Tötung eines anderen retten kann (Fall des Karneades), allenfalls subjektiv entschuldigt, nicht aber objektiv gerechtfertigt. Auch die Lebenserhaltungspflicht „um jeden Preis" und „bis zum letzten Atemzug" erscheint danach als verfassungsrechtliches Gebot, ganz zu schweigen von der Unzulässigkeit jedweder aktiven Euthanasie. Kurz: Dem Leben wird ein Grad von Unantastbarkeit zugebilligt, den als „heilig" zu bezeichnen sich auch solche Autoren nicht scheuen, die als Agnostiker jeder religiösen Emphase unverdächtig sind; denn wie letztlich auch der euthanasiefreundliche *Glanville Williams* einräumt, neigt „selbst der moderne Ungläubige dazu, voll den Glauben zu unterstützen, daß es unsere Pflicht ist, alles menschliche Leben als ‚sacred' zu betrachten, wie untauglich, wertlos oder abstoßend das betreffende Individuum auch sein mag" (S. 30).

2. Die Frage ist, inwieweit dieser Absolutheitsanspruch nicht nur Programmsatz bleibt, sondern auch tatsächlich durchgehalten wird. Zweifel daran seien – ähnlich wie bei der Carolina – an einigen neuralgischen Punkten des heutigen Lebensschutzes demonstriert.

Was zunächst die drei „klassischen" Ausnahmen vom Tötungsverbot (*Notwehr*, Tötung im *Krieg* und *Todesstrafe*) betrifft, so ist zwar letztere hierzulande verfassungsrechtlich blockiert (Art. 102 GG), mag sie auch bewußtseinmäßig durchaus noch virulent sein und durch spektakuläre Exekutionen im Ausland trotz zweifelhafter Effizienz und Legitimität immer wieder aktualisiert werden.

Im Unterschied zu dieser vergleichsweise eindämmenden Tendenz gegenüber der Todesstrafe ist die Tötung durch Notwehr, sei es individuell gegenüber einem bestimmten Angreifer oder generell gegenüber dem „Kriegsfeind", jedenfalls faktisch eher ausgeweitet. Wie wenig das Einzelleben als solches wert ist, könnte kaum zynischer zum Ausdruck kommen als dadurch, daß die Wirkung von Nuklearwaffen nur noch in „Megatoten" meßbar und ihre völkerrechtliche Verbannung trotzdem nicht durchsetzbar ist.

3. Immerhin läßt sich aber für jene „klassischen" Ausnahmen vom Tötungsverbot ins Feld führen, daß sie – jedenfalls idealtypisch – lediglich die Reaktion auf einen rechtswidrigen Angriff darstellen, das vernichtete Leben sich also zuvor selbst aufs Spiel gesetzt hat. Insofern unterscheiden sich Notwehr, Todesstrafe und Tötung im Verteidigungskrieg fundamental von den nachfolgend zu betrachtenden Fällen, wo das vernichtete Leben nicht Aggressor, sondern Opfer ist: so bei Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie und Suizid.

Wohl bei keinem Tatbestand des Lebensschutzes wird die Gegenläufigkeit von Heiligkeitstendenzen einerseits und Interessenrücksichten andererseits so augenfällig wie beim *Schwangerschaftsabbruch*. Auf der einen Seite hat sich die grundsätzliche Schutzwürdigkeit des werdenden Lebens seit der Carolina ständig verstärkt. Zwar wirkte die Unterscheidung zwischen beseeltem und unbeseeltem Leben insofern noch lange fort, als die gemeinrechtliche Praxis als Zeichen der Beseelung auf den Grad der körperlichen Formung, die Reife oder die Lebensfähigkeit abhob und Kindesbewegungen im Mutterleib als Beweis dafür ansah (Spangenberg II, 44ff.). Auch erfuhr diese Praxis zunächst noch eine weitere Vergröberung dadurch, daß einige Partikulargesetzbücher deutscher Länder bis hin zum preußischen Allgemeinen Landrecht von 1794 (prALR) schlichtweg die Abtreibung in der zweiten Schwangerschaftshälfte schwerer bestraften als innerhalb der ersten (Trommsdorff-Gerlich, 691ff.). Dagegen wird man bereits in der Josephina von 1787 vergebens nach einer solchen Unterscheidung suchen. Völlig überwunden scheint sie dann für das baierische StGB von 1813, das unterschiedslos jede Abtreibung unter Strafe stellt (Art. 172). Dem folgten auch die übrigen Landesrechte, so daß für das RStGB von 1871 die durchgängige Strafbarkeit der Abtreibung, und zwar vom Zeitpunkt der Empfängnis an, außer Frage stand.

Die darin ausgedrückte Schutzwürdigkeit des ungeborenen Lebens blieb im Grundsatz selbst durch die deutsche Fristenregelung von 1974 unberührt und gilt um so mehr für die gegenwärtige Indikationsregelung (Eser in Schönke-Schröder, Vorbem. 3 zu § 218). Denn wie das Bundesverfassungsgericht bei Annulierung der

Fristenregelung mit gesetzesgleicher Kraft festgestellt hat, steht das „jedem" gewährleistete Recht auf Leben auch schon dem Embryo als einem selbständigen und vom Schutzwillen der Mutter unabhängigen Rechtsgut zu (BVerfGE 39, 1/30ff.). Damit ist das ungeborene Leben auf eine bis dahin unerreichte Höhe gehoben.

Andererseits jedoch – und das ist die Kehrseite der Medaille – hat das werdende Leben noch niemals in seiner neueren Geschichte derart vielen Gegeninteressen den Vorrang lassen müssen wie gerade heute. Der erste Einbruch in seinen strafrechtlichen Schutzwall ist mit Anerkennung der sogenannten medizinischen Indikation durch das Reichsgericht im Jahr 1927 zu verzeichnen: Danach hat der Embryo nicht nur hinter Lebens-, sondern auch hinter Gesundheitsinteressen der Mutter zurückzutreten (RGSt 61, 242/245). Während es aber damit lediglich um eine Vorrangfrage ging, wurde mit der eugenischen Indikation aufgrund der NS-Erbgesundheitsgesetze von 1933 im Grund bereits das Lebensrecht als solches in Frage gestellt: Für erbkranken Nachwuchs war kein Platz mehr in jener Gesellschaft. Ob man dies nun ganz offen mit rassisch-bevölkerungspolitischen Erwägungen oder altruistisch damit begründet, daß es für krankes oder sonstwie unerwünschtes Leben ohnehin besser sei, überhaupt nicht geboren zu werden, Tatsache ist, daß damit physisch existentes Leben nicht mehr per se als heilig gilt, sondern auch noch eine sozialhygienische „Qualitätskontrolle" durchstehen muß.

Vor allem wurde durch die Abtreibungsreform des letzten Jahrzehnts das ungeborene Leben immer mehr zum Objekt von Wertung und Abwägung. Das beginnt bereits damit, daß nicht schon dem befruchteten Ei als solchem, sondern erst dem abschließend „individuierten" Embryo die Qualität eigenständigen menschlichen Lebens zuerkannt wird und dementsprechend der Strafrechtsschutz überhaupt erst mit Abschluß der sogenannten Nidation einsetzt (§ 109d StGB). Solche Qualifizierungen setzen sich fort mit verschiedenen Versuchen, die Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs im ersten Quartal mit einer geringeren Wertigkeit dieser Lebensphase zu begründen und damit – wenn sicherlich auch ungewollt – längst überwundene Beseelungslehren wiederzubeleben. Ihren abqualifizierenden Tiefpunkt finden diese Tendenzen schließlich dort, wo in unbewußtem Rückfall in römischrechtliche Vorstellungen der Fötus zu einer „portio ventris" und damit zu einem unselbständigen Teil der Mutter degradiert wird.

Doch auch die Indikationsgründe der gegenwärtigen Abtreibungsregelung (§ 218a StGB) – obgleich am eigenständigen und durchgängigen Lebensrecht des Embryos ausgerichtet – sind ein aufschlußreicher Gradmesser für die relativ niedrige Einschätzung, die dem werdenden Leben bei Konflikt mit physischen, psychischen und sozialen Gefährdungen der Schwangeren eigentlich noch bleibt. Gewiß gibt es sowohl menschlich verständliche Gründe wie auch dogmatisch vertretbare Wege, um selbst den Vorrang rein sozialer Bedürfnisse noch als Rechtfertigungsgrund zu begreifen (Eser in Schönke-Schröder, § 218a Rdnr. 5ff.).

Dennoch bleibt nicht zu verkennen, daß damit das ungeborene Leben zu einem abwägbaren Wert wird: Lebens*qualität* (der Mutter) geht vor Lebens*existenz* (des Kindes). Nimmt man noch die weiteren persönlichen Strafbefreiungsgründe für die Schwangere dazu (§ 218 Abs. 3 StGB), so erscheint der Schutzanspruch des Embryos in der Tat eher zur Ausnahme verkehrt (Eser in Schönke-Schröder, Vorbem. 11ff. zu § 218).

4. Auf eine noch härtere Probe sieht sich der Heiligkeitsanspruch des Lebens beim sogenannten *Monstrum* gestellt. Während sich der Schwangerschaftsabbruch immerhin noch aus Notstandsrücksichten zugunsten der Schwangeren erklären läßt, steht beim Monstrum die Menschenqualität und damit bereits die grundsätzliche Schutzwürdigkeit in Frage. Die Carolina glaubte sie verneinen zu können, da dem Monstrum die Seele fehle. Doch dieser „Stand der Unschuld" ging im Grund schon mit Preisgabe der Beseelungslehre verloren und wurde spätestens durch die NS-Euthanasieaktionen vollends diskreditiert. Auch Biologie und Medizin haben das Problem nicht leichter gemacht, wenn sie mit Hinweis auf fließende Übergänge die klare Abgrenzbarkeit von Monstrum und Mißbildung bestreiten und zudem auf die technische Behebbarkeit mancher Schäden verweisen. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß geistig oder körperlich schwer Mißgebildete, falls sie nicht ein gnädiger Tod ereilt, einem harten Schicksal entgegensehen und für ihre Familie eine unsagbare Last bedeuten können. Da ist in der Tat die Versuchung groß, bereits durch Verneinen der Menschenqualität allen Schutzverpflichtungen von vornherein aus dem Wege zu gehen, um das Neugeborene, wenn nicht gar aktiv töten (Catel), so jedenfalls durch Verzicht auf Lebenserhaltungsmaßnahmen sterben lassen zu dürfen, wobei letzteres insgeheim schon gar nicht mehr so selten geschieht.

Um so dringlicher ist es geboten, sich die fundamentale Bedeutung dieses Schrittes bewußt zu machen; denn sobald nicht mehr die physische Existenz als solche das Menschsein ausmacht, sondern die „Normalität" der Körperform, der Grad von Geisteskraft, die eigene Selbsterhaltungsfähigkeit oder gar die gesellschaftliche Nützlichkeit zu maßgeblichen Kriterien werden, ist der Rubikon zu qualitativer Lebensbewertung vollends überschritten.

5. Ähnliche Fragen stellen sich am Lebensende, und zwar bereits zum *Todesbegriff*. Während sich frühere Rechte noch die naive Betrachtung eines v. Savigny leisten konnten, wonach der Tod „ein so einfaches Naturereignis" sei, daß es keiner Festlegung seiner Elemente bedürfe, sehen wir uns heute mit der biologisch-medizinischen Feststellung konfrontiert, daß der Tod ein prozessuales Geschehen darstellt, in dem die verschiedenen Vitalfunktionen unterschiedlich schnell absterben und teilweise auch unabhängig voneinander reanimiert werden können. Damit ist insbesondere das klassische Abheben auf den Stillstand von Herz-Kreislauf und Atmung problematisch geworden. Denn wäre dieser Vorgang mit dem Tod gleichzusetzen, würden damit die Lebensschutzpflichten enden, mit der Folge,

daß eine Reanimierungspflicht selbst dann zu verneinen wäre, wenn die Gehirnfunktionen bei Kreislaufstillstand zunächst noch völlig intakt sind. Umgekehrt wären selbst bei einem total dezerebrierten Unfallopfer, solange auch nur das Herz noch schlägt, alle Lebenserhaltungsmaßnahmen aufrechtzuerhalten, ganz zu schweigen davon, daß es als Organspender nicht in Frage käme.

Wie diese Fragen letztlich zu entscheiden sind, muß in diesem Rahmen dahingestellt bleiben. Wesentlich ist hier allein die prinzipielle Feststellung, daß das Todeszeitproblem fundamental verkannt wird, wenn es – wie das freilich weithin geschieht – auf eine Frage medizinisch-pragmatischen Sachzwangs verkürzt wird. Denn mit der Entscheidung für oder gegen einen bestimmten Todesbegriff ist zugleich die normative Vorentscheidung für ein bestimmtes Menschenbild impliziert: Ist für das Menschsein allein das physisch-biologische Leben maßgeblich, so besteht grundsätzlich eine Verlängerungspflicht, solange auch nur ein Funken solchen Lebens noch vorhanden ist. Will man statt dessen auf den Hirntod abstellen, so setzt dies voraus, daß man das Signum des Humanen in seiner Geistigkeit erblickt. Damit aber sind wir wiederum bei einer „qualitativen" Lebensbetrachtung, die – da auf einer anthropologischen Wertung beruhend – normativen Charakter hat und daher der rechtlichen Rückbindung bedarf (Eser in Schönke-Schröder, Vorbem. 16ff. zu § 211).

6. Sich daher den Blick für die normativen Implikationen scheinbar rein medizinischer Sachentscheidungen zu bewahren, wird noch dringlicher im Vorfeld des Todes: bei der *Sterbehilfe*. Aus der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen sei hier nur jene herausgestellt, in der das Spannungsverhältnis zwischen „Heiligkeits"- und „Qualitäts"-orientiertem Lebensschutz in früher ungeahnter Weise deutlich wird: beim Sterbenlassen von Schwerleidenden und Moribunden. Soweit solche „passive Euthanasie" mit dem ausdrücklichen oder zumindest mutmaßlichen Einverständnis des Patienten geschieht, glaubt man – und im Ergebnis wohl zu Recht – den Behandlungsabbruch schon mit dem Vorrang des Selbstbestimmungsrechts begründen zu können (Geilen). Weitaus problematischer sind jedoch die Fälle, in denen sich der Arzt über den wahren Willen seines Patienten keine volle Klarheit verschaffen kann: wie etwa bei dem unansprechbar chronisch Dahinsiechenden oder bei dem bewußtlos eingelieferten Unfallopfer, das zwar wiederbelebt werden könnte, aber dadurch lediglich in ein schmerzgequältes und letztlich doch unrettbares Leben zurückgeholt würde. Wollte man in solchen Fällen den „Heiligkeit des Lebens"-Grundsatz wirklich streng durchführen, so wäre die Lebenserhaltung „um jeden Preis" und „bis zum letzten Atemzug" das wohl unabdingbare Gebot. Wenn demgegenüber in steigendem Maß die Frage aufgeworfen wird, ob in solcher Lebensverlängerung eigentlich noch eine echte Hilfe für diesen Menschen erblickt werden kann, so steht dahinter die Grundsatzfrage, ob sich das Wesen des Menschen in seiner physisch-biologischen Existenz erschöpft oder darüber hinaus nicht auch noch gewisse geistige Qualitäten vorauszusetzen

sind. Auch das Verlangen der Ärzteschaft, von der Pflicht zu „sinnlosen" Lebenserhaltungsmaßnahmen entbunden zu sein, dürfte nicht zuletzt auf dem Menschenbild eines „sinnerfüllten Daseins" beruhen.

Diesem Anliegen gerecht zu werden, ohne damit zugleich den nicht mehr voll aktionsfähigen Menschen aufzugeben, wird eines der großen Zukunftsprobleme sein. Vielleicht könnte die gefährliche Gratwanderung zwischen Konservierung rein vegetativen Lebens einerseits und Preisgabe sogenannten „lebensunwerten Lebens" andererseits darin bestehen, daß man sich zwar jeder qualitativen Bewertung von Leben – und damit auch seiner *Ab*wertung – enthält, mit der Folge, daß menschliches Leben, solange es nicht als hirntot zu betrachten ist, gegen jedwede *aktive* Vernichtung tabu bleibt; daß dies jedoch nicht ausschließt, die Pflicht zur Verlängerung von Leben jedenfalls dort enden zu lassen, wo dieses jegliche Form von Kommunikationsfähigkeit unwiderruflich verloren hat. Auch darin liegt natürlich eine anthropologische Wertung. Doch wie bereits an anderer Stelle dargetan, ergibt sich diese Behandlungsgrenze im Grund schon aus den immanenten Schranken des ärztlichen Heilauftrags: Sieht man dessen Zielsetzung nicht mehr so sehr in physisch-biologischer Lebensverlängerung um ihrer selbst, sondern um der Selbstverwirklichung des betroffenen Menschen willen, so muß die Behandlungspflicht des Arztes spätestens dort enden, wo aufgrund nachweislich irreversibler Bewußtlosigkeit eine Wiedererlangung der Kommunikationsfähigkeit in jeder Hinsicht ausgeschlossen ist (Eser in Auer-Menzel-Eser, 129ff.).

Derartige Wertungsprobleme stellen sich verstärkt dort, wo es nicht mehr nur um die eigenen Interessen des betroffenen Patienten (Lebenserhaltung – Schmerzlinderung) geht, sondern auch *„externe" Abwägungen* mit ins Spiel kommen: wie insbesondere bei Mitberücksichtigung der Interessen anderer Patienten (Gerätemangel – selektive Auswahl) oder ganz allgemein bei der Frage nach der Verhältnismäßigkeit von Aufwand und Erfolg. Inwieweit dabei eine Behandlung noch als „lohnend" betrachtet wird, schon das verstärkte Stellen dieser Frage zeigt, daß das Leben auch materiell bereits zum abwägbaren Wert geworden ist.

7. Schließlich wäre an sich auch noch eine ganz andere Seite dieses Themas anzuschlagen: das Spannungsverhältnis von Lebensschutz und Selbstbestimmungsrecht, wie es sowohl bei *Selbsttötung* als auch bei *einverständlicher Fremdtötung* in Erscheinung tritt. Dazu kann hier nur soviel gesagt werden: Auch bei diesem Tötungsphänomen geht es letztlich um die „Heiligkeit" und „Qualität" des Lebens: Um die „Heiligkeit" insofern, als das Leben ohne Rücksicht auf Willen oder Einschätzung des einzelnen ein schutzwürdiges Gut darstellt. Im „Qualitätsaspekt" hingegen lassen sich alle jene Werte und Faktoren zusammenfassen, deren (tatsächlicher oder vermeintlicher) Verlust dem einzelnen sein Leben nicht mehr als lebenswert erscheinen und ihn daher nach Suizid oder Euthanasie rufen läßt. Insofern liegt im Selbstbestimmungsanspruch über Leben und Tod die radikale Postulierung eines „qualitativen" Lebensverständnisses (Eser, Suizid, 392ff.).

Wenn aus der wechselvollen Geschichte des strafrechtlichen Lebensschutzes eine *Schlußfolgerung* zu ziehen wäre, dann vor allem die, daß auch das Leben weder ausschließlich nach Heiligkeitsgeboten noch einseitig nach Qualitätsfaktoren zu schützen ist, sondern beide Grundsätze in eine optimale Konkordanz miteinander zu bringen sind. Auch hat sich die verbreitete Meinung, daß es von der einstigen Höhe des Lebensschutzes eigentlich nur noch abwärts gehe, als ein Vorurteil erwiesen. Statt dessen hat sich gezeigt, daß es eine derart einbahnige Lebensabwertung nicht gibt, sondern der Lebensschutz einer Amplitude gleich durch recht unterschiedliche Schwingungsweiten gekennzeichnet ist, wobei die Heiligkeits- und Qualitätsaspekte lediglich die möglichen Eckwerte markieren.

In diesem Sinn kann es wohl auch künftig nur darum gehen, zwischen der „Heiligkeit" und der „Qualität" des Lebens um einen erträglichen Kompromiß zu ringen: Einerseits darf der Respekt vor der „Heiligkeit" des Lebens nicht zum formalen Vorwand erstarren, um damit Sinnansprüche des konkreten Menschen zu unterdrücken. Andererseits darf bei allem Streben nach „Qualität" des Lebens nicht sein vorrangiger Existenzanspruch untergraben werden. Das gilt vor allem dort, wo es nicht um das eigene, sondern um die Einschätzung fremden Lebens geht. Daß dies leicht verkannt wird, beweist nicht selten gerade das Verhalten jener, die eigentlich die totale Emanzipation auf ihre Fahnen geschrieben haben. Denn wenn etwa ungeborenem Leben – weil unerwünscht – oder verlöschendem Leben – weil nicht mehr adäquat zu betreuen – unterstellt wird, besser gar nicht geboren bzw. bereits gestorben zu sein, so werden damit eigene Qualitätsvorstellungen dem fremden Leben in geradezu bevormundender Weise vorgeordnet. „Wir meinen es ja nur gut mit dir", das ist auch sonst nicht selten nur ein Vorwand, um das Bessere für sich selbst zu sichern. Egoismus im Mantel des Humanismus: auch davor gilt es das Leben zu schützen.

Literatur: J. F. H. Abegg, Revision der Lehre von den angeblich straflosen Tödtungen, in: Untersuchungen aus dem Gebiete der Strafrechtswissenschaft (1830) 55–378; *Aristoteles*, Politik, 7. Buch, 16. Kap. (in der Übersetzung von E. Rolfes [3]1922, 271); *A. Auer, H. Menzel, A. Eser*, Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe. Zum Behandlungsabbruch aus ethischer, medizinischer und rechtlicher Sicht (1977); *D. Bonhoeffer*, Ethik (1949); *W. Catel*, Grenzsituation des Lebens. Beitrag zum Problem der begrenzten Euthanasie (1962); *A. Eser*, Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem (1976); *G. Geilen*, Euthanasie und Selbstbestimmung (1975); *E. Henke*, Handbuch des Criminalrechts und der Criminalpolitik, Teil 1 u. 2 (1823, 1826); *P. Hinschius*, System des kath. Kirchenrechts, Bd. 5 (1893); *Th. Mommsen*, Römisches Strafrecht (1899); *Platon*, Politeia V 9: Sämtliche Werke (in der Übers. F. Schleiermachers), Rowohlts Klassiker, Bd. 3 (1951) 181 (460b, c); *A. Schönke, H. Schröder*, StGB 21. Aufl. (in der Bearbeitung von Th. Lenckner, P. Cramer, A. Eser, W. Stree) (1982); *C. v. Schwerin, H. Thieme*, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte ([4]1950); *Spangenberg*, Über das Verbrechen der Abtreibung der Leibesfrucht, in: Archiv des Criminalrechts 2 (1818) 1–53, 173–193; *Trommsdorff-Gerlich*, Die Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs in der historischen Entwicklung. Anlage zur 15. Sitzung des BT-Sonderausschusses für die Strafrechtsreform, 7. Wahlperiode (1973) 685–698; *C. H. Wächter*, Lehrbuch des römisch-teutschen Strafrechts, Teil 1 u. 2 (1825, 1826); *ders.*, Revision der Lehre von dem Selbstmorde. Nach dem positiven römischen und gemeinen Deutschen Rechte und den neuen Gesetzgebungen, in: Archiv des Criminalrechts 10 (1829) 72–111, 216–266, 634–680; *F. Walter*, Die Euthanasie und die Heiligkeit des Lebens (1935); *G. Williams*, The Sanctity of Life and the Criminal Law (London 1958).

Reiner Kümmel

Wissenschaftlicher Fortschritt und Verantwortung für die Zukunft

Theodor Mommsen schreibt im ersten Band seiner „Römischen Geschichte": „Die Kunst des Messens unterwirft dem Menschen die Welt; durch die Kunst des Schreibens hört seine Erkenntnis auf, so vergänglich zu sein, wie er selbst ist; sie beide geben dem Menschen, was die Natur ihm versagte, Allmacht und Ewigkeit." Mit der Kunst des Messens bezeichnet Mommsen die Quelle naturwissenschaftlich-technischer Erkenntnis, die im 19. Jahrhundert ihre Macht allen Zeitgenossen so eindrucksvoll zu erweisen begann, daß der Historiker angesichts der Fortschrittserwartungen seiner Zeit von einer dem Menschen verliehenen Allmacht glaubte sprechen zu können.

Hundert Jahre später ist dieser Fortschrittsglaube einer Skepsis gewichen, die das Ende des technisch-naturwissenschaftlichen Zeitalters beschwört, weil deutlich geworden ist, daß technischer Fortschritt allein keinen Sinn stiften und keine Werte setzen kann, sondern daß er, um dem Menschen zu nützen, gelenkt werden muß aus Verantwortung vor Instanzen, die außerhalb der Sphäre von Naturwissenschaft und Technik angesiedelt sind. Was immer nun diese Instanzen sein mögen – ein Schöpfergott, dessen Werk der kreative Mensch vollenden hilft, ein Klassenbewußtsein, das das Ziel dialektisch-materialistischer Geschichtsentwicklung nie aus dem Auge verliert, ein Humanismus, der im Menschen das Maß aller Dinge sieht –, die Verminderung menschlichen Leidens, die Erweiterung menschlicher Freiheit und die Weitergabe des Lebens in seinem Reichtum und seiner Fülle sind Aufgaben, die im Prinzip alle Menschen, unabhängig von ihrem Verantwortungsbezug, dem Fortschritt zuweisen. Kann der Fortschritt, wie wir ihn bisher verstanden haben, diesen Erwartungen der Menschen gerecht werden?

Struktur und Dynamik des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts

Der wissenschaftliche und technische Fortschritt spielt sich auf *drei Ebenen* ab. Auf der ersten Ebene erkennt die reine Wissenschaft die Naturgesetze. Auf der zweiten Ebene entwickelt die Technik unter Ausnutzung der Naturgesetze die Instrumente der Naturbeherrschung. Auf der dritten Ebene werden durch politische und wirtschaftliche Entscheidungen die technischen Apparate zur Dienstbarmachung der Naturkräfte und zur Veränderung der Natur eingesetzt. Die drei

Fortschrittsebenen sind untereinander verbunden und beeinflussen sich gegenseitig. Fortschrittsimpulse können von jeder der drei Ebenen ausgehen. Folgende Überlegungen mögen das verdeutlichen.

1. Ein nur auf Vermehrung der Erkenntnis (und seines wissenschaftlichen Prestiges) bedachter Gelehrter entdeckt ein neues Naturgesetz. Aufgrund dieses Gesetzes wird eine Maschine konstruiert, die sowohl zu Forschungszwecken als auch ökonomisch nutzbringend und militärisch wirkungsvoll eingesetzt werden kann.

So formulierte Newton das Prinzip von der Erhaltung des Impulses eines ohne Einwirkung äußerer Kräfte sich bewegenden Körpers. Daraus ergibt sich das Rückstoßprinzip, das den Raketenmotor antreibt. Techniker wie Wernher von Braun entwickelten Großraketen, die auf Beschluß amerikanischer Präsidenten oder sowjetischer Politbüros zur Erforschung und Eroberung des Weltraums und als Träger atomarer Massenvernichtungswaffen verwendet werden.

2. Der Fortschritt kann einen neuen Anstoß auch dadurch erhalten, daß ein Techniker oder ein Erfinder an Apparaten herumbastelt und schließlich durch eine neuartige Kombination verschiedener, bereits bekannter technischer Elemente eine Maschine entwickelt, die weitreichende ökonomische Folgen hat und deren Wirkungsweise erst im nachhinein von der reinen Wissenschaft analysiert und verstanden wird.

So baute James Watt in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Dampfmaschine. Sie war das erste Instrument, das den Einsatz der in den fossilen Brennstoffen gespeicherten Energie in hochkonzentrierter Form zur Produktion materieller Güter aus Rohstoffen ermöglichte. Nunmehr konnte die Materie mit einer energetischen Intensität bearbeitet werden, die die über menschliche und tierische Muskeln wirkende Energie um ein Vieltausendfaches übertraf. Damit begann die industrielle Revolution, die das Antlitz der Erde stärker verändert hat als irgendeine andere menschliche Unternehmung. Zum Verständnis der in Wärmekraftmaschinen ablaufenden Prozesse wurde die Thermodynamik entwickelt, die heute ein weit entfaltetes Teilgebiet der theoretischen Physik und eine eigenständige technische Wissenschaft ist.

3. Fortschrittsanreize gehen auch von der politisch-wirtschaftlichen Ebene aus, wenn sich die Gesellschaft ein technologisches Ziel setzt und die Mittel dafür bereitstellt.

So gab der Auftrag des amerikanischen Präsidenten Kennedy im Jahre 1961, innerhalb von zehn Jahren einen Amerikaner auf dem Mond zu landen, der Weltraumtechnologie einen mächtigen Entwicklungsschub; die mit der bemannten und unbemannten Raumfahrt verbundene Weltraumforschung hat der reinen Wissenschaft viele neue Erkenntnisse gebracht, unter anderem über die chemische Zusammensetzung des Mond- und Marsgesteins, den Vulkanismus auf den Jupitermonden, das Strahlungsfeld in der Umgebung der Erde usw. Zur Steuerung

der vielfältigen komplexen Funktionsabläufe in den hochautomatisierten Raumschiffen wurde die Leistungsfähigkeit elektronischer Informationsverarbeiter wesentlich verbessert und wirkt sich heute in vielen Wirtschafts- und Lebensbereichen aus.

Politisch-ökonomische Entscheidungen haben noch auf eine zweite Weise einen ganz wesentlichen Einfluß auf die Grundlagenforschung der reinen Wissenschaft. Sie bestimmen per Finanzmittelzuweisungen aus den öffentlichen Kassen, auf welchen Wissenschaftsgebieten angesichts der steigenden Forschungskosten überhaupt noch Fortschritte erzielt werden können.

Die Beschleunigungsmaschinen und Speicherringe für Elektronen und Positronen, DORIS und PETRA bei DESY in Hamburg, mit deren Hilfe die Elementarteilchenphysiker herausfinden wollen, was die Welt im Innersten zusammenhält, erfordern zu ihrem Betrieb (Experimente, Personalkosten, Wartung etc.) etwa 140 Millionen Mark pro Jahr. Es gibt nur wenige Orte auf der Welt, die derartige Forschungsmöglichkeiten bieten, und wer keinen Zugang zu ihnen hat, dem bleibt das Forschungsgebiet der Elementarteilchenphysik verschlossen; und das Geld, das in der Bundesrepublik für DESY ausgegeben wird, fehlt anderswo für die Finanzierung anderer Forschungsvorhaben.

Auf dem Techniksektor stehen wir in der Bundesrepublik Deutschland jetzt vor der Entscheidung, ob der Prototyp eines Schnellen Brüters in Kalkar mit der Investition mehrerer Milliarden Mark vollendet werden soll und damit die Erforschung einer potentiell fast unerschöpflichen Energiequelle fortgesetzt wird, oder ob man die Mittel zur Weiterentwicklung des Hochtemperaturreaktors, der den umweltfreundlichsten Reaktortyp darstellt, verwenden soll. Schließlich wird oft das Argument vorgebracht, daß alternative Energiequellen zu wenig erforscht werden können, weil die politische Entscheidung für die Kernenergie alle Finanzmittel in diesen Bereich gelenkt hat.

Immer seltener kann der Wissenschaftler völlig autonom darüber entscheiden, auf welchem Gebiet er nach Erkenntnis streben will. Immer stärker hängt er über den „nervus rerum" von den Institutionen der Forschungsfinanzierung ab. Auf den Wissenschaftlern und Offiziellen, die in diesen Institutionen die Entscheidungen darüber treffen, welche Forschungsgebiete finanziell gefördert werden sollen, ruht ein hohes Maß an Verantwortung für den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt in unserem Land.

Die Verantwortung des Wissenschaftlers

Hat ein Wissenschaftler das Problem seiner Forschungsfinanzierung gelöst, so ist er *auf der Ebene der reinen Wissenschaft* nur noch der Wahrheit verpflichtet. „Wahrheit" im naturwissenschaftlichen Sinn bedeutet: Die Ergebnisse müssen in

sich widerspruchsfrei, reproduzierbar und durch Meßprozesse verifizierbar sein. Das so ausgerichtete Erkenntnisstreben ist autonom und muß es bleiben. Forderungen, nur solche Grundlagenforschung zu treiben, die gesellschaftlich nützlich ist und deren in Technik umgesetzte Ergebnisse nur dem Leben dienen und ihm nie schaden können, sind falsch und für die Entfaltung wissenschaftlicher Kreativität gefährlich. Die Gründe dafür sind folgende:

1. Forschungsergebnisse erweisen sich oft auf unvorhersehbare Weise als nützlich. Röntgen entdeckte in Würzburg die nach ihm benannten Strahlen beim Herumexperimentieren mit dem Kathodenstrahlrohr. Das Penicillin wurde gefunden, als Schimmelpilze eine Bakterienkultur verdarben. Viele weitere Beispiele könnten genannt werden.

2. Wenn die Zeit reif ist für eine Erkenntnis, wird sie gemacht. Hätten Otto Hahn und Fritz Straßmann bei der chemischen Analyse der Zerfallsprodukte von Uran innegehalten, als sie bemerkten, daß sie die Kernspaltung entdeckt hatten, hätten sie innegehalten, weil sie erkannten, daß sie die Voraussetzung für den Bau der Atombombe geklärt hatten, dann hätte früher oder später jemand anderes die Zerfallsprodukte richtig gedeutet, denn viele Forschergruppen beschäftigten sich in den 30er Jahren mit dem Problem, was aus Uran nach Neutronenbeschuß entsteht. Und eine andere Lise Meitner für die theoretische Durchdringung des Experiments und die Erkenntnis der gewaltigen freisetzbaren Energien hätte sich irgendwann irgendwo auch gefunden.

3. Die Dialektik des Fortschritts birgt in sich die Ambivalenz der wissenschaftlichen Ergebnisse. Kernspaltung und Kernfusion sind nicht nur zum Bau von Bomben zu gebrauchen, sondern auch zur Energieerzeugung. (Brokdorf-Gegner werden hier zwar sagen: „Das zweite ist so schlimm wie das erste, und Kernenergie ist auf jeden Fall des Teufels", doch gibt es sehr gute Gründe für gegenteilige Ansichten.)

Ich halte es für ethisch vertretbar, auf der Ebene der reinen Wissenschaft Forschungen voranzutreiben, deren technische Umsetzung je nach politisch-ökonomischer Entscheidung den Menschen zum Nutzen oder zum Schaden gereichen kann. Mit zwei Einschränkungen muß diese Aussage allerdings versehen werden. Erstens gilt sie nicht für genetische Manipulationen. Hierbei können sich Forschungsergebnisse der reinen Wissenschaft ohne ein Dazutun von Technik und Politik verselbständigen, weil einmal gezeugtes Leben die Fähigkeit zu Vermehrung und Ausbreitung in sich trägt. Erzeugt man z. B. einen neuen Virus oder eine neue Bakterie und entkommen diese per Zufall aus dem Labor und treffen im Menschen oder in anderen Lebewesen auf keine Antikörper, so können weltweite Seuchen die Folge eines einzigen genetischen Experiments sein. Auch die Züchtung neuer Arten kann problematisch sein, wie das Beispiel der in Brasilien durch Kreuzung geschaffenen neuen Rasse aggressiver Bienen zeigt, die infolge eines Versehens aus der Zuchtanstalt entfliegen konnten und sich jetzt als Mörderbienen

von Süden nach Norden über den lateinamerikanischen Kontinent ausbreiten. Wegen der allseits bekannten und anerkannten Gefahren genetischer Experimente existiert dafür zumindest in den USA ein sehr strenger berufsethischer Kodex, gegen den zu verstoßen Berufsverbot zur Folge haben kann.

Die zweite Einschränkung ist wegen unseres beschränkten Erkenntnisvermögens nur von geringer praktischer Bedeutung: Könnte ein Wissenschaftler die Machthaber des Staates, in dem er lebt, so klar als die Feinde aller Humanität erkennen, wie wir das heute von Hitler, Himmler, Bormann und ihresgleichen zu tun gezwungen sind, und machte dieser Wissenschaftler eine Entdeckung, deren technische Umsetzung gewaltige militärische Macht verliehe, so sollte er still sein und sich so schnell wie möglich ins Ausland absetzen. Aber wer durchschaut die Mächtigen, solange sie die Macht in Händen halten? Albert Speer legt in seinen „Erinnerungen" und „Spandauer Tagebüchern" beredtes Zeugnis davon ab, wie sehr ein Mensch geblendet werden kann durch die Möglichkeiten zur Ideen- und Selbstverwirklichung, so daß er das wahre Antlitz des Regimes, dem er dient, nicht oder erst zu spät erkennt.

Ist ein Wissenschaftler *auf der Ebene der Technik* tätig im Dienst der technischen Verwertung, der ökonomischen oder militärischen Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse, dann nimmt er durch die Konkretisierung, Materialisierung des technischen und wissenschaftlichen Fortschritts mehr oder weniger unmittelbaren Einfluß auf das Leben seiner Mitmenschen. Damit wächst seine Verantwortung für sein Tun, auch wenn er häufig nur Aufträge ausführt, die ihm von der Ebene der politisch-ökonomischen Entscheidungen her erteilt werden. Seine größte Verantwortung liegt in der Regel allerdings darin, sorgfältig und gewissenhaft die technischen Produkte mit dem Zuverlässigkeitsgrad und unter Beachtung der Sicherheitsanforderungen zu erstellen, die die Mitglieder unserer Gesellschaft erwarten können. Ein Ingenieur, der seine gesellschaftliche Rolle tiefschürfend reflektiert und hinterfragt und eine Brücke so nachlässig berechnet, daß sie beim Passieren des ersten Personenzugs zusammenbricht, hat seine Verantwortung in der technischen Welt sicher nicht richtig verstanden. Saubere, gediegene Professionalität erfordert ein hohes Maß an Selbstzucht und Selbstverleugnung. Sie täglich neu zu erbringen, ist die erste und vornehmste Verantwortung des technischen Wissenschaftlers.

Daneben aber stellt sich heute die Frage, wie wir die von der Technik entwickelten Instrumente der Naturbeherrschung gebrauchen müssen, damit sie dem Wohl der Menschen auch in Zukunft dienen. Die ganze Problematik der Militärtechnik soll dabei ausgeklammert werden; ihrer hat sich die Friedensdiskussion angenommen. Hier geht es darum, daß die in der Vergangenheit so überaus erfolgreichen technisch-ökonomischen Maßnahmen, die uns Bürgern der westlichen Industrieländer für die Gegenwart ein in materieller Hinsicht Goldenes Zeitalter beschert haben, beim Versuch, sie unverändert in die Zukunft zu

übertragen, unseren Kindern und Enkeln zum Verhängnis werden können. Verantwortung für die Zukunft verlangt die Abschätzung der Folgen des technischen Fortschritts. Einige Grundtatsachen, die dabei zu beachten sind, wollen wir im weiteren betrachten.

Wachstumsprobleme und Zukunftserwartungen

Die Medizin scheint wie keine andere Wissenschaft einem der vornehmsten Ziele des Fortschritts, der Verminderung menschlichen Leidens, zu dienen. Durch Schutzimpfungen und Antibiotika konnte sie weltweit die Kindersterblichkeit drastisch senken und den Tod der Mütter im Kindbett bannen. Aufblühendes Familienglück wird nicht mehr jäh zerstört. Doch gerade mit diesem Erfolg hat die Medizin das drückendste Zukunftsproblem der Menschheit verursacht: die *Bevölkerungsexplosion.*

Nach den derzeitigen demographischen Schätzungen der Vereinten Nationen werden um die Jahrtausendwende über sechs Milliarden Menschen auf der Erde leben. Das sind 50 Prozent mehr als heute; und bei Vermeidung globaler Katastrophen dürfte die Weltbevölkerung um die Mitte des nächsten Jahrhunderts bei 10 oder 12 Milliarden Individuen stationär werden. Damit diese Menschen über das Maß an Nahrung, Kleidung, Wohnung, medizinischer Versorgung und Bildung verfügen können, das für ein Leben in Freiheit und Würde unabdingbar ist, muß die Produktion materieller Güter global intensiv gesteigert werden, selbst wenn wir Einwohner der reichen Industrieländer in Zukunft nicht mehr die stetige Mehrung unseres materiellen Wohlstands als unser selbstverständliches Recht ansehen sollten. Zu groß ist der Nachholbedarf der Entwicklungsländer, in denen die Bevölkerungsexplosion stattfindet: So betrug im Jahre 1975 nach Berichten der Weltbank das Bruttosozialprodukt pro Kopf in Westeuropa 4653 Dollar und in den USA 7066 Dollar, während es in Afrika 405 Dollar und in Asien und Ozeanien 305 Dollar erreichte. Auch wenn das Bruttosozialprodukt als Wohlstandsindikator in vielerlei Hinsicht fragwürdig ist und in den Entwicklungsländern die Beiträge des traditionalen Sektors nicht hinreichend erfaßt, machen die großen Zahlenunterschiede doch das globale Wohlstandsgefälle deutlich, das sich in Zukunft gemäß den vorliegenden Prognosen noch verschärfen dürfte.

Der notwendige Fortschritt in der materiellen Güterproduktion wird ohne eine sich weiter steigernde Industrialisierung der Erde nicht zu verwirklichen sein. Auch wenn wir hoffen und wünschen, daß die Länder der Dritten Welt aus unseren Fehlern lernen und nicht alle unsere Produktionsstrukturen übernehmen, so müssen wir doch davon ausgehen, daß nur bei Potenzierung der menschlichen Produktionsmöglichkeiten durch energiegetriebene Maschinen in der Industrie- und Agrarwirtschaft eine Chance besteht, die kommenden Generationen mit dem

Nötigsten zu versorgen. Dies bedeutet jedoch eine vermehrte Beanspruchung der *natürlichen Ressourcen.*

Die natürlichen Lagerstätten mineralischer Rohstoffe wie Aluminium, Chrom, Eisen, Kupfer, Silber, Zink werden innerhalb des nächsten Jahrhunderts erschöpft sein, wenn der Bedarf entsprechend den Prognosen des US Bureau of Mines vom Oktober 1976 anwächst. Da jedoch die Rohstoffe aus den Industrieprodukten durch „Recycling" zurückgewonnen werden können, sofern hinreichend viel Energie zur Verfügung steht, ist *Energie* die Basisressource. Sie löst das Rohstoffproblem bei wachsendem Verbrauch so lange, bis die Produkte vor Ablauf ihrer ökonomischen Lebensdauer dem Recyclingprozeß wieder zugeführt werden müßten. Doch vor dem Erreichen dieser Grenze werden uns die Probleme der Energieversorgung und der Umweltverschmutzung Sorge bereiten. Ihnen müssen wir unsere Hauptaufmerksamkeit zuwenden und deshalb im weiteren den Zusammenhängen zwischen Energie und Wirtschaftswachstum sowie Energieeinsatz und Umweltbelastungen nachgehen.

Jeder Prozeß, der sich in dem Wirklichkeitsbereich abspielt, der unseren Sinnen und Meßinstrumenten zugänglich ist, beruht auf der Wechselwirkung zwischen Energie und Materie. Wann immer Materie in nützlichen Produkten organisiert werden soll, muß Energie in kontrollierter, planvoller Weise auf sie einwirken. Im Industrieprozeß sind das Kapital (d. h. die Maschinen und alle zu ihrem Schutz und Betrieb benötigten Installationen) und die (menschliche) Arbeit die Instrumente, die den Energiefluß steuern. Dabei verarbeiten sie Informationen, entsprechend denen die Materie aus dem normalerweise niedrigen Ordnungszustand der Rohstoffe in den hohen Ordnungszustand der Konsum- und Investitionsgüter gehoben wird. Die Ordnung in den Industrieprodukten wird mit Unordnung (Entropie) in der Umwelt erkauft.

Die primäre Quelle aller ökonomisch verwertbaren Energie ist deren Erzeugung durch Materieumwandlung, wie sie in der Sonne und in Kernreaktoren geschieht. Kapital und Arbeit machen Energie verfügbar und werden ihrerseits von dieser „belebt". Die drei fundamentalen industriellen Produktionsfaktoren Kapital, Arbeit und Energie sind somit zu einer „Wachstums-Troika" zusammengekoppelt, die die Wirtschaft vorwärtszieht. Ihr Zusammenwirken läßt sich durch ein System von Differentialgleichungen beschreiben, dessen Lösungen die Produktion industrieller Wirtschaftssysteme wie der Bundesrepublik Deutschland und der USA in guter Übereinstimmung mit der Wirklichkeit in den letzten beiden Dekaden beschreiben. Insbesondere wird die erste Energiekrise von 1973 bis 1975 getreu abgebildet und die bis etwa 1976 beobachtete enge Kopplung von Energie und Wirtschaftswachstum produktionstheoretisch erwiesen. Zugleich wird aber auch deutlich, daß bei einer Verbesserung des energetischen Wirkungsgrads des Kapitalstocks die Produktion bei gleichbleibendem oder sogar verringertem Energieeinsatz so lange gesteigert werden kann, bis die thermodynamischen

Grenzen der Wirkungsgradverbesserung und die technisch-ökonomischen Grenzen für Veränderungen der Produktpalette erreicht sind. Danach wird für mehr Wachstum wieder mehr Energie benötigt werden.

Die Abschätzungen des *Energieeinsparpotentials* differieren zum Teil sehr erheblich. Die unterschiedliche Einstellung der Autoren zur Kernenergie spielt dabei eine Rolle. Vertrauen scheint die von dem Stuttgarter Ingenieurbüro Fichtner im Auftrag des Bundesministeriums für Forschung und Technologie erstellte Studie zu verdienen, die für die Bundesrepublik Deutschland Einsparungsmöglichkeiten von 21 Prozent bei der Endenergie im Industriesektor bis zum Jahr 2000 sieht. Das deckt sich etwa mit Schätzungen des Institute for Energy Analysis für die USA, die eine 14prozentige Steigerung der Effizienz des Energieeinsatzes erwarten lassen, wenn sich der Energiepreis während der Lebensdauer des Kapitalstocks verdoppelt, während eine um weitere 20 Prozent erhöhte Energieproduktivität bis zum Jahr 2000 durch die Investition von 600 Milliarden Dollar zur Umrüstung der Produktionsanlagen erzielt werden kann.

Energiesparen ist also möglich und nötig, aber auch teuer. Nötig ist es, weil bei einer weiteren globalen Steigerung des Energieverbrauchs in dem Ausmaß der „goldenen" 60er Jahre (5 Prozent jährlich) die von dem Bericht an den amerikanischen Präsidenten „Global 2000" geschätzten Weltreserven und Ressourcen „konventioneller" Energieträger inklusive Uran für Leichtwasserreaktoren innerhalb von 75 Jahren aufgebraucht wären. Aus den im folgenden noch detailliert darzulegenden Gründen ist die Schonung der natürlichen Umwelt ein weiteres starkes Argument für das Energiesparen. Doch müssen wir uns seiner Grenzen und Kosten bewußt sein, und eine Gesellschaft hat sorgfältig abzuwägen, auf wie viele Kapitaldienstleistungen sie zu verzichten bereit ist, um damit Energiedienstleistungen zu substituieren. Schließlich verdankt die Bevölkerung der Industrieländer ihren hohen materiellen Lebensstandard der Ausbeutung der Energiequellen. Früher konnten sich einen vergleichbaren Wohlstand nur wenige Privilegierte durch Ausbeutung von Sklaven, Leibeigenen oder frühem Industrieproletariat leisten.

Seit mehr als 20 Jahren konzentrieren Wissenschaft und Technik große Anstrengungen auf die Erschließung praktisch unerschöpflicher *Energiequellen.* Schnelle Brüter, kontrollierte Kernfusion und Solarenergie sind ihre Namen. Dabei wurde die Sonnenenergie erst in jüngerer Zeit als bedenkenswerte Option entdeckt. Als extraterrestrische Energiequelle zeichnet sie sich durch besondere Umweltverträglichkeit aus. Von den Schnellen Brütern und der kontrollierten Kernfusion wissen wir, daß ihre Nutzung Probleme der radioaktiven Entsorgung aufwirft, wobei Fusionsreaktoren, die es noch nicht gibt und deren Einsatz nicht vor dem Jahr 2040 von der US-Elektrizitätswirtschaft erwartet wird, die inneren Reaktorwände durch den Beschuß mit Neutronen radio-aktivieren und auf diese Weise gemäß einer Studie des Internationalen Instituts für angewandte Systemanalyse in Laxen-

burg strahlenden Abfall in derselben Größenordnung wie die Schnellen Brüter produzieren werden. Doch Radioaktivität sollte nicht überbewertet werden angesichts der Umweltprobleme, die wir uns einhandeln, wenn wir das Ziel eines permanenten Wirtschaftswachstums auf der Erde noch lange weiterverfolgen.

Nehmen wir an, daß Energie in unbegrenzten Mengen aus Schnellen Brütern oder Fusionsreaktoren bereitgestellt werden kann, bevor die Vorräte an konventionellen Energieträgern völlig verbraucht sind. Dann müssen wir die Folgen bedenken, die uns der Zweite Hauptsatz der Thermodynamik lehrt. Nach diesem fundamentalen Naturgesetz erhöhen alle Vorgänge, die auf die Art und Weise der Industrieprozesse ablaufen, eine *„Entropie"* genannte Größe, die um so größer ist, je gleichmäßiger alle Bestandteile des Systems, in dem die Vorgänge stattfinden, auf alle Orte des Systems und alle möglichen Geschwindigkeiten verteilt sind. Die industrielle Entropievermehrung besteht in der Verteilung von Schwermetallen wie Blei, Quecksilber und Cadmium über Weideflächen und in Gewässern, der Verbreitung von Kohlendioxyd, Schwefeldioxyd („Saurer Regen") und anderen bei der Verbrennung von Kohle und Erdöl freiwerdenden Stoffen in der Atmosphäre (wobei im Fall von CO_2 und SO_2 die Entropievermehrung auf das System der Kohlenstoff- bzw. Schwefelatome zu beziehen ist), in der Entfesselung radioaktiver Strahlung bei der Kernspaltung sowie in der Aufheizung der Gewässer und der Atmosphäre. Diese Entropievermehrung wirkt als Umweltverschmutzung. Ihr Ansteigen wird nur durch die Sonneneinstrahlung und durch die Wärmeabstrahlung in den Weltraum gebremst. Die natürlichen Umweltreinigungsprozesse können jedoch mit dem Steigen der Entropieflut nicht mehr Schritt halten und führen durch Konzentration von Schadstoffen in der Nahrungskette, wie z. B. giftiger Schwermetalle in Champignons und tierischen Eingeweiden, bisweilen sogar noch zu einer Verschärfung der Bedrohung des Menschen.

Es gibt drei Arten der Umweltverschmutzung: die chemische, die radioaktive und die thermische. Rein theoretisch können die ersten beiden Arten durch technologische Maßnahmen in die dritte umgewandelt werden. Die *thermische Umweltverschmutzung* jedoch ist unvermeidlich, solange der Einsatz von Energie aus erdinternen Quellen steigt. Nun ist die thermische Pollution gewiß die harmloseste Art der Umweltverschmutzung. Sie allein uns einzuhandeln wird uns aus Kostengründen allerdings sehr schwerfallen. Doch selbst wenn das gelänge und der globale Energieverbrauch wieder jährlich um 5 Prozent zunähme, wäre etwa im Jahr 2030 die sog. „Hitzemauer" erreicht, an der eine künstlich freigesetzte Wärmeleistung von etwa $3 \cdot 10^{14}$ Watt einige Promille der uns zugestrahlten Sonnenleistung betragen würde und die labile Wettermaschine so nachhaltig beeinflussen dürfte, daß sich die Klimazonen auf der Erde in unvorhersehbarer Weise verändern werden. Da die Verteilung der Weltbevölkerung an die bestehenden Klimazonen angepaßt ist, würde deren Veränderung große ökonomische und soziale Krisen hervorrufen.

Damit ist erwiesen, daß selbst unter optimistischsten Voraussetzungen irgendwann im nächsten Jahrhundert das Wachstum der Industrieproduktion auf der Erde zum Stillstand kommen muß. Unsere Gesellschaft täte gut daran, sich allmählich darauf einzustellen. Die Energiebedarfsschätzungen für 8 Milliarden Menschen im Jahr 2030 schwanken zwischen 1 kW/Kopf und 3–4 kW/Kopf, während wir heute in der Bundesrepublik Deutschland 6 kW/Kopf verbrauchen und das Weltmittel bei 2 kW/Kopf liegt. Wenn der Energieverbrauch und das entsprechende Wirtschaftswachstum so niedrig gehalten werden können, wie diese Energiebedarfsschätzungen annehmen, wird die thermische Umweltverschmutzung nicht zum Problem.

Allerdings ist man bei den Schätzungen nicht davon ausgegangen, daß Energie massiv zur Eliminierung der chemischen und radioaktiven Umweltverschmutzung eingesetzt werden wird. Deren in „Global 2000" prognostizierte Entwicklung zeigt uns schon die nächste Zukunft in einem düsteren Licht, das hauptsächlich von der chemischen Umweltverschmutzung verbreitet wird. So erwartet man, daß durch die Verbrennung fossiler Energieträger eine Verdopplung der Kohlendioxyd-(CO_2-)Emission gegenüber 1975 auf 24 bis 31 Milliarden Tonnen pro Jahr erfolgt. Gleichzeitig ist infolge Rodungs- und Brennholzbeschaffungsmaßnahmen in den Entwicklungsländern der Verlust von 446 Millionen Hektar CO_2-absorbierenden Waldes zu befürchten. Dessen Verbrennung und die Zersetzung der Humusdecke erzeugen noch mehr CO_2. Falls eine Verdopplung der CO_2-Konzentration in der Atmosphäre eintritt, was bis zum Jahr 2050 nicht ausgeschlossen werden kann, könnte sich infolge des Treibhauseffekts die Durchschnittstemperatur der Atmosphäre um 3 Grad C erhöhen. Das hätte das Abschmelzen des Polareises, die Überschwemmung weiter Küstengebiete und dramatische Klimaveränderungen zur Folge.

Ferner kommt es durch die Kohleverbrennung zu bedeutenden Emissionen von Staub, giftigen Schwefel- und Stickoxyden und Schwermetallen. Die Wälder und Gewässerbewohner weiter Gebiete in Europa und Nordamerika werden durch Schwefelemissionen bedroht, und den Entwicklungsländern stehen Luftverschmutzungen kontinentaler Ausmaße durch Dung-, Holz- und Kohleverbrennung bevor. Darüber hinaus drohen bis zum Jahr 2000 15 bis 20 Prozent der lebenden Spezies des Planeten durch Waldvernichtung verlorenzugehen; davon sind 1000 Vogel- und Säugetierarten als gefährdet erkannt. Wir müssen einen unwiederbringlichen Verlust genetischen Kapitals der Erde befürchten. Somit scheinen Bevölkerungs- und Industriewachstum die natürlichen Lebensgrundlagen bald irreversibel zu schädigen. Können wir etwas dagegen tun?

Einige Wissenschaftler vertreten die Ansicht, daß die Tage des Menschen auf der Erde gezählt sind. Ihrer Meinung nach wird mit wachsender Umweltzerstörung und Ressourcenknappheit der militärische Fortschritt in nuklearen Verteilungskämpfen das Umweltproblem durch Eliminierung der Menschheit ein für allemal

„lösen": „Wir können nichts tun, die Natur wird unseren Fall wie schon viele andere vorher in den Jahrmillionen der Evolution durch die passenden Regelmechanismen erledigen."

Angesichts des Verhaltens von Interessenverbänden und Standesvertretungen in einer Gesellschaft, die mit dem Sparen beginnen muß, und bei Betrachtung des Umgangs der Nationalstaaten miteinander ist die Versuchung groß, den Pessimisten recht zu geben. Doch fällt es dem Christen schwer, sich damit abzufinden, daß Gott die Erde erschaffen haben soll, damit sie in dem vom Menschen produzierten Schmutz erstickt und durch die technischen Schöpfungen seines Geistes zerrissen wird. Wohin können wir blicken, wenn wir nach Zeichen der Hoffnung Ausschau halten? Ein Antwortversuch sagt: In uns und über die Grenzen der Erde hinaus.

Zeichen der Hoffnung

J. M. Pelt, der Präsident des Europäischen Instituts für Umweltfragen, Metz, schrieb 1975 in den „Physikalischen Blättern", der Verbandszeitschrift der Deutschen Physikalischen Gesellschaft: „Der Primat... wird die so schlecht genutzten potentiellen Fähigkeiten seines Großhirns besser gebrauchen müssen, um die Werte der Kultur und des Geistes sowie die dem Menschen eigene Fähigkeit, über sich hinauszudenken und zu lieben, zu entwickeln. Dabei könnte ihm die vorhersehbare Wiederentdeckung des Evangeliums eine Orientierungshilfe sein." Eine Änderung unseres individuellen und sozialen Verhaltens in dem von Pelt angedeuteten Sinn wird unvermeidlich sein. Da es andererseits unwahrscheinlich ist, daß sechs bis zehn Milliarden Menschen innerhalb kurzer Zeit ihr Verhalten radikaler ändern werden, als es die Christen Europas in ihrer 2000jährigen Geschichte vermochten, müssen wir uns auch aller technischen Hilfsmittel bedienen, die es uns erlauben, die Annäherung an die Wachstumsgrenzen auf der Erde zu verzögern. Wenn überdies die Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler recht haben, die behaupten, daß nur eine dynamisch expandierende Gesellschaft dem Individuum ein Maximum an Freiheit und Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung bieten kann, wohingegen eine stationäre Gesellschaft in Ständen oder Kasten erstarren muß, die soziale Mobilität verhindern und die kreative Entfaltung des einzelnen einschränkend kontrollieren, sollte auch nach Möglichkeiten gesucht werden, das Wachstum ohne weitere Zerstörung unseres Lebensraums fortzusetzen.

Der Mensch hat die ersten tastenden Schritte in den Weltraum gewagt. Er beginnt, die empfindlichen Lebensfunktionen der Erde durch Satelliten zu überwachen und unternimmt die ersten Versuche, industrielle Produktionsprozesse in den Raum jenseits der Biosphäre zu verlegen. Noch tut er es nur, weil allein dort Schwerelosigkeit und Hochvakuum als ideale Voraussetzungen für gewisse Pro-

zeßabläufe existieren. Aber es liegen auch Pläne zur Entlastung der Biosphäre von Energieerzeugungsanlagen bereit. Sie sind Gegenstand intensiver wissenschaftlicher Diskussion und von Gesetzesvorlagen im US-Kongreß: Es scheint technisch möglich zu sein, viele 10000 Megawatt starke Satelliten-Sonnenkraftwerke auf geostationärer Umlaufbahn zu errichten, die Sonnenenergie über Mikrowellen und Empfangsantennen auf der Erde als Elektrizität in das terrestrische Energieversorgungsnetz einspeisen. Ökonomisch geht die Rechnung auf, wenn die Industrialisierung des erdnahen Raums entsprechend den an der Princeton University und dem Massachusetts Institute of Technology ausgearbeiteten Plänen unter fast ausschließlicher Nutzung von Solarenergie und lunarer sowie asteroidaler Materialressourcen erfolgt. Der Schritt von der Erdoberfläche auf niedrige Erdumlaufbahn würde mittels der wiederverwendbaren Raumfähre getan. Im Raum könnte sich dann eine schnell expandierende Zivilisation entfalten.

Die Schwierigkeiten, die einer zügigen Verwirklichung dieser Vorhaben entgegenstehen, liegen zum einen darin, daß Plänen, die den extraterrestrischen Raum einbeziehen, für viele Menschen noch der Charakter des Utopischen anhaftet; zum anderen laufen solche großtechnologischen Unternehmen der zur Zeit weitverbreiteten Sehnsucht nach kleinen, überschaubaren technischen Einheiten zuwider.

Die Wertpräferenzen der heutigen Generation werden für lange Zeit die Entwicklung unserer Gesellschaft festlegen, denn in Krisensituationen verringert eine einmal getroffene Entscheidung die Anzahl der Optionen in der Zukunft. Darum ist neben der Wissenschaft, die verschiedene Entwicklungsmöglichkeiten zu erschließen hat und die Folgen der Entscheidung für diese oder jene Alternative aufzeigen muß, auch die Kirche als Werte vermittelnde Institution herausgefordert, an der Gestaltung des Diesseits in den vor uns liegenden kritischen Jahren intensiv mitzuarbeiten. Dabei wird es für ihre Glaubwürdigkeit und Wirkmächtigkeit wichtig sein, daß sie nicht nur für den Schutz des ungeborenen Lebens, sondern auch für den Schutz des noch nicht gezeugten Lebens eintritt. Das Gebot der Nächstenliebe erstreckt sich auch auf die nach uns Kommenden. Diese unsere Nachkommen sind darauf angewiesen, daß heute Wissenschaft und Glaube alle intellektuellen und die über das eigene Ich hinausstrebenden emotionalen Kräfte wecken und vereinigen in der Suche nach dem schmalen Weg in eine lebenswerte Zukunft, der selbstmörderische Ausbeutung der Erde ebenso vermeidet wie einen Rückfall in autoritäre, den Mangel verwaltende Gesellschaftssysteme. Wenn wir unsere Verantwortung für die Zukunft in diesem Sinn wahrnehmen, dürfen wir trotz aller Gefahren mit dem Geschichtsphilosophen Arnold Toynbee für unsere westliche Zivilisation hoffen, über die er sagt: „Mögen auch 16 Zivilisationen untergegangen sein und neun andere kurz vor dem Zusammenbruch stehen, so sind dennoch wir in der sechsundzwanzigsten (der westlichen) nicht gezwungen, das Geheimnis unseres Schicksals der blinden Fügung des Zufalls zu unterwerfen. Noch glüht der göttliche Funke schöpferischer Kraft."

Annemarie Pieper

Fortschritt – wohin?

Die Humanität des Machbaren und die Verantwortung des Wissenschaftlers

Der Fortschrittsbegriff ist primär eine heuristische Kategorie der Geschichtsphilosophie zur Deutung der durch menschliches Handeln hervorgebrachten Veränderungen in der Welt insgesamt als Stufen einer zielgerichteten Bewegung oder Entwicklung. Eine Stufe innerhalb einer solchen Bewegung oder Entwicklung wird dann als Fortschritt bezeichnet, wenn sie der vorhergehenden Stufe insgesamt oder in einer wesentlichen Hinsicht überlegen ist. Im Zusammenhang mit unserem Thema kommt es im wesentlichen auf zwei Bedeutungen von Fortschritt an: 1. Unter technischem Fortschritt verstehen wir die Weiter- und Höherentwicklung jener Wissenschaften, vermittels deren sich der Mensch die Welt in zunehmendem Maß verfügbar macht. 2. Unter moralischem Fortschritt verstehen wir ein Besserwerden der Menschen selber, einen Zuwachs an Moralität.

Technischer Fortschritt und moralischer Fortschritt folgen nicht von selbst oder naturwüchsig aufeinander. Mit dem Fortschritt der Naturwissenschaften ist nicht notwendig auch ein zunehmendes Moralbewußtsein verbunden. Wäre dies der Fall, so gäbe es z. B. keine bioethischen Probleme. Zwischen Technik und Moral gibt es im Gegenteil einen Unterschied, den es ethisch zu bedenken gilt. Es hat den Anschein, als ob die Naturwissenschaften und ihr Produkt – die Technik –, einmal in Gang gesetzt, eine gewisse Eigendynamik entfalteten, die sich dem Steuerungsvermögen, der Verfügungskraft des Menschen weitgehend entzieht. Hinzu kommt, daß der Forscher, von seinem Wissensdrang und von seinen Machtgefühlen hingerissen, sich bedenkenlos auf die Eigengesetzlichkeit der Sache einläßt, um herauszufinden, wohin der einmal eingeschlagene Weg ihn schließlich führt.

Ein solches Herumexperimentieren mit der Natur ist somit vom ethischen Gesichtspunkt aus zutiefst ambivalent. Die auf solche Weise erreichten technischen Fortschritte können durchaus zu humaneren Lebensbedingungen und damit zu mehr Lebensqualität verhelfen. Sie können aber auch zu neuen, die Conditio humana einengenden Zwangsmechanismen entarten, sei es daß wissenschaftliche Versuche außer Kontrolle geraten und der durch sie in Gang gesetzte Prozeß sich verselbständigt, sei es daß sich Politiker der Forschungsergebnisse als Mittel bedienen, um totalitäre Machtansprüche durchzusetzen. In allen derartigen Fällen konstatiert die Ethik einen technischen Fortschritt, der unter moralischen Kategorien gesehen einen Rückschritt, einen Verfall des Humanum darstellt.

Das technisch Machbare und das moralisch Wünschenswerte

Insofern kann für die Ethik die Antwort auf die Frage nach dem Wohin des Fortschritts nur lauten: zum Guten. Das heißt, sie erkennt der moralischen Vervollkommnung des Menschen die unbedingte Priorität vor dem technischen Fortschritt zu und mißt das technisch Machbare am Kriterium der Moralität. Das aber bedeutet, daß die Ethik eine restriktive Funktion in bezug auf das durch Technik im weitesten Sinn Herstellbare hat; sie versteht sich gleichsam als Korrektiv für das an sich selber maßlose Streben des Forschers nach einer möglichst vollständigen intellektuellen Befriedigung seines Bedürfnisses nach technisch verwertbarem Wissen. Nicht alles, was technisch als wissenswert erscheint, ist auch moralisch wünschenswert.

Diese Differenz zwischen dem technisch Machbaren und dem moralisch Wünschenswerten nicht zu ignorieren, sondern ernst zu nehmen und bei der Planung wissenschaftlicher Projekte in erster Linie zu berücksichtigen, daran versucht die Ethik den Naturwissenschaftler unter Appellation an sein Verantwortungsbewußtsein zu erinnern. Dieser Appell soll darauf aufmerksam machen, daß der Wissenschaftler, wenn nicht als Wissenschaftler, so doch als Mensch wie jeder andere dazu verpflichtet ist, sein Handeln an moralischen Maßstäben zu überprüfen und folglich auch seine wissenschaftliche Tätigkeit, sein persönliches, naturgemäß grenzenloses Wissenwollen im Hinblick auf allgemeinmenschliche Belange einzuschränken, an den schlechthin verbindlichen Grundsätzen der Moral zu begrenzen. Oder kürzer ausgedrückt: Der Wissenschaftler ist aufgefordert, seine technische Kompetenz seiner moralischen Kompetenz unterzuordnen.

Die Spannung, aus der das Verantwortungsbewußtsein des Wissenschaftlers lebt, nämlich die Spannung zwischen dem an sich Machbaren und dem, was um der Humanität und um des allgemeinen Wohlergehens willen gemacht werden soll, diese Spannung soll im folgenden gewissermaßen ex negativo erhellt werden, nämlich durch den Aufweis der Inhumanität eines Gegenmodells, in dem das ethisch nicht Wünschenswerte als realisiert vorgestellt wird.

Dieses Vorgehen folgt einem Vorschlag von *Hans Jonas*, der in seinem Buch „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation" (Frankfurt 1979) die These vertritt, daß Ethik heute nicht mehr als ewige Präsenz-Ethik, sondern als Zukunftsethik konzipiert werden müsse, um auch den späteren Generationen ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen. Man könne heutzutage nicht mehr mit Modellen einer heilen Welt, eines Idealzustands, eines Paradieses operieren, sondern müsse der Unheilsprognose den Vorrang geben.

Die These, daß sich das Gute von seinem Gegenteil her leichter erschließen läßt als durch eine positive Beschreibung, scheint überzeugend zu sein. Daher soll die Humanität des Machbaren vom Aufweis der Inhumanität einer bestimmten, als bestehend antizipierten Lebensform hier in den Blick gerückt werden. Dies ist nun

jedoch nicht so zu verstehen, als sollte das, was in den Naturwissenschaften heute als machbar angesehen wird, in die Zukunft extrapoliert und daraufhin untersucht werden, ob bzw. inwiefern es tatsächlich gemacht werden kann, um dann zu überlegen, ob es unter ethischem Gesichtspunkt auch gemacht werden soll.

Es gibt zwar inzwischen eine Reihe von naturwissenschaftlichen Sachbüchern, in denen vom jetzigen Stand der Wissenschaften aus Projektionen in die Zukunft vorgenommen werden, etwa das Buch von *Jost Herbig* „Die Gen-Ingenieure. Der Weg in die künstliche Natur" (Frankfurt 1980). Ausgehend von der Feststellung, daß das Zeitalter der synthetischen Biologie begonnen hat, ist nach Herbig die biologische Technik der Zukunft in der Lage, ihr theoretisches Wissen über Struktur und Kontrollfunktion der Erbsubstanz und des genetischen Codes zur Konstruktion synthetischer Lebewesen einzusetzen. Diese „Gen-Ingenieure" sind – vereinfacht ausgedrückt – sozusagen im Besitz einer Formel des menschlichen Lebens und vermögen daher durch Vermehrung des besten Gen-Materials die Menschheit „biologisch aufzubessern", d. h. die neue Technik ist eine „Technik zur Vervielfältigung erwünschter Menschen" (21), wobei der erwünschte Mensch eben der ist, dessen Anpassungsmechanismen in bezug auf die technisierte Welt einer modernen Industriegesellschaft optimal sind. „Die Technik sucht sich den ihr gemäßen Menschen" (24). Da nun das jetzige Menschenmaterial im Hinblick auf den zukünftigen Menschen, der in kürzester Zeit Hunderte von Jahrmillionen an Evolution überspringen muß, biologisch falsch programmiert erscheint, bedarf es der genetischen Manipulation und Umprogrammierung. Vor allem aber ist es notwendig, „die Erzeugung solcher Individuen zu verringern, deren genetische Ausstattung ihre Fähigkeit begrenzen würde, mit einer technologisch komplexen Umwelt fertig zu werden" (21).

Diese von Herbig selbst ironisch als „Molekülbastelei" bezeichnete Tätigkeit der Gen-Experten hat eine Verbesserung menschlichen Lebens zum Ziel, die ethisch gesehen zutiefst fragwürdig ist. Es mag zwar zu einem großen Teil an unserer falschen Programmierung liegen, daß uns schon die Sprache dieser futurologischen Naturwissenschaft zynisch anmutet („Menschenmaterial", „synthetische Menschen", „biologische Apparate", „genetische Verbesserung defekter Individuen"), aber wie können wir für unsere Nachkommen etwas als wünschenswert erachten, das wir für uns selbst rigoros ablehnen würden? So spricht denn auch Herbig von „der Schreckensvision eines Staates, der das genetische Potential seiner Bürger systematisch erfaßt und reguliert. In Computern gespeichert, jederzeit abrufbar, entscheidet der Genotyp über die gesellschaftliche Rollenzuweisung seines Trägers. Für welche Arbeiten eignet er sich? Darf er Karriere machen, sich gar vermehren?" (23).

Es sollen nun die in mancher Hinsicht schon beängstigenden naturwissenschaftlichen Spekulationen über das technisch Machbare nicht nach ihrem Realisierbarkeitswert befragt werden. Es geht auch nicht darum, so etwas wie einen Nutzen-

kalkül aufzustellen, der die von den Naturwissenschaften in Aussicht gestellten Verbesserungen des Lebens mit den potentiellen Risiken der den Fortschritt jeweils erzielenden technischen Verfahren verrechnet. Es geht vielmehr um die ethische Problematik und damit um die Frage, wo technisch Machbares oder als machbar Antizipiertes (gleich welcher Art) seine moralisch zu verantwortende Grenze hat.

Eine negative Utopie

Um nun einerseits eine konkrete Vorstellung von einer technisch herstellbaren, aber ethisch nicht wünschenswerten menschlichen Lebensform zu erhalten, andererseits aber von vornherein den Verdacht abzuwehren, es seien unterderhand doch naturwissenschaftliche Spekulationen im Spiel, beziehen sich die folgenden Ausführungen auf eine Utopie, und zwar auf eine von den Literaturwissenschaftlern so genannte negative oder Antiutopie. Es handelt sich um *Aldous Huxleys* „Brave New World", 1932 veröffentlicht, heute bei uns unter dem Titel „Schöne neue Welt" geläufig (Frankfurt 1981). Obwohl es sich gerade im Anschluß an Jost Herbigs „Gen-Ingenieure" nahezulegen scheint, darüber nachzudenken, wieweit Wirklichkeit und Phantasieprodukt noch voneinander entfernt sein mögen, soll noch einmal betont werden, daß Huxleys negative Utopie lediglich als ein prinzipiell austauschbares Modell, als ein (allerdings sehr instruktives) Beispiel für eine inhumane Lebensform benutzt wird, um von diesem gleichsam wie von einer Negativfolie her die für eine Ethik unverzichtbaren Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens zu erschließen. Diese sozusagen an einem Fallbeispiel gewonnenen Einsichten bedürfen dann einer ethischen Begründung, die es erlaubt, ein allgemein verbindliches Prinzip zu formulieren, an dem technisch Machbares überhaupt seine Grenze hat.

Utopien sind literarische Gedankenexperimente, Gesamtentwürfe einer idealen, vollkommenen menschlichen Lebensform, die in der Imagination durchgespielt werden. Huxley verlegt seine „Schöne neue Welt" in das Jahr 632 nach Ford, d. h. in das Jahr 2564 nach unserer Zeitrechnung. Ford, der Herr, hat den ideellen Grundstein für die neue Welt gelegt, insofern er den Sinn menschlichen Lebens nicht mehr in den Ideen Wahrheit und Schönheit, sondern gemäß dem utilitaristischen Prinzip des größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl im allgemeinen Wohlergehen sah. Es folgte jedoch noch eine Reihe von Jahren, in denen sich die Menschen mit immer raffinierteren technischen Mitteln gegenseitig ausrotteten. Danach konstituierte sich ein Weltaufsichtsrat, der die Wissenschaften unter Kontrolle bringen ließ, um der Gewalt Herr zu werden, und die Technik endlich ausschließlich in den Dienst der Menschheit zur Erzeugung und Vermehrung des allgemeinen Glücks stellte. Es wurden Verfahren entwickelt, die geeignet waren, eine mangels Konflikten gewaltlos miteinander verkehrende Weltgesellschaft

heranzuzüchten. Einige dieser Verfahren werden gleich zu Beginn des Romans geschildert, wo Studenten in der „Brut- und Normzentrale" vom Direktor des Instituts über die Produktion menschlichen Lebens buchstäblich ab ovo aufgeklärt werden.

Die Weltgesellschaft in der schönen neuen Welt ist in fünf Klassen eingeteilt, die durch griechische Buchstaben von Alpha bis Epsilon bezeichnet werden. Alphas und Betas gehören der Intelligenzschicht an und üben entsprechende Berufe aus, während die Intelligenz bei den Gammas, Deltas und Epsilons graduell abnimmt bis hin zum Schwachsinn, so daß sie für monotone Arbeiten geeignet sind. Man hatte in einem wissenschaftlichen Experiment herausgefunden, daß eine klassenlose Gesellschaft aus lauter Alphas erwartungsgemäß nicht funktionierte, weil keiner bereit war, untergeordnete Tätigkeiten zu verrichten, so daß letztlich wieder das Gewaltprinzip sich durchzusetzen begann. „Die beste Gesellschaftsordnung", so sagt einer der zehn Weltaufsichtsräte, „nimmt sich den Eisberg zum Muster: acht Neuntel unter der Wasserlinie, ein Neuntel darüber" (194). Um nun eine solche arbeitsteilig differenzierte Gesellschaft zu erhalten, werden in der Abteilung für soziale Bestimmung die als Gammas, Deltas und Epsilons vorgesehenen Embryos bereits im Hinblick auf ihre Funktion vorbehandelt und später noch einem jahrelangen Normierungsprozeß unterzogen.

Zur Aufrechterhaltung des körperlichen Wohlbefindens erhalten Frauen ab 21 Jahren regelmäßig einen „Schwangerschaftsersatz"; jeden Monat müssen sich Männer und Frauen einer Adrenalinbehandlung unterziehen, um die solchermaßen künstlich hervorgerufenen Aggressionen gefahrlos für die anderen ausleben zu können. Äußere Spuren des Alters werden medikamentös verhindert, so daß der Tod, der im Alter von 60 Jahren in der Sterbeklinik eintritt, ein anscheinend noch jugendfrisches Leben auf angenehme Weise beendet. Für alle Fälle eines eventuellen (an sich unerklärlichen) Mißbefindens gibt es schließlich noch „Soma", die vom Staat verteilte euphorisierende Droge.

In der schönen neuen Welt stellt Huxley eine Lebensform dar, in der alle Lebensprobleme von vornherein ein für allemal gelöst zu sein scheinen, und zwar – darin liegt bei allem Grauen das Frappierende dieser Utopie – gerade dadurch, daß man die Postulate der traditionellen Ethik nicht einfach über den Haufen geworfen, sondern ernst genommen hat, so ernst sogar, daß man all jene Umstände und Faktoren, die einer vollständigen und andauernden Verwirklichung allgemein anerkannter ethischer Grundwerte im Weg standen, systematisch ausschaltete und auf diese Weise so etwas wie ein gelebtes ethisches System erhielt. Wenn jeder Mensch von Natur aus nach Glück strebt – eine These, die kein Moralphilosoph bestreitet –, wenn der Mensch somit auch ein Recht auf Glück hat, dann muß konsequenterweise alles, was dieses Glück im Verlauf der Menschheitsgeschichte beeinträchtigt oder verhindert hat, radikal eliminiert werden: zunächst also die physischen Übel wie Krankheiten, Hunger, Armut, Schmerzen durch wirksame

medizinische und staatliche Maßnahmen; sodann die psychischen Ängste und emotionalen Schwankungen sowie die durch menschliche Bosheit und Grausamkeit hervorgebrachten Übel durch eine konsequente Regelung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Das Grundprinzip lautet entsprechend: „Jeder ist seines Nächsten Eigentum" (49).

Beziehungen wie Freundschaft, Liebe, Ehe, Familie galten als Brutstätten von Spannungen. Leidenschaften wie Haß und Liebe wurden als eine der Hauptursachen menschlichen Unglücks erkannt. Also ging man dazu über, alle naturwüchsigen Bande zwischen den Menschen aufzulösen und statt dessen lose, ständig wechselnde Verbindungen vorzuschreiben. „Mit größter Sorgfalt verhindern wir, daß ein Mensch den anderen zu sehr liebt" (206); daher ist absolute Freizügigkeit mit häufigem Partnerwechsel die Regel; Frauen bekommen keine Kinder mehr, und Geselligkeit findet im Kino bei Fühlfilmen, beim Sport oder bei den sogenannten „Fordfeiern", einer Art Seance mit quasireligiösen Riten statt. Nahezu das gesamte Leben spielt sich in der Öffentlichkeit ab; das Bedürfnis, sich in einen Privatbereich zurückzuziehen, gilt als krankhaft und existiert kaum noch. Der einzelne ist in seinem Handeln nur noch Vollstrecker sozialen Handelns.

Man könnte sagen, daß hier das ethische Prinzip der Universalisierung seine radikale Durchführung gefunden hat: Was immer der einzelne denkt, tut, fühlt, will, ist Ausdruck des Allgemeinwillens, dessen Wünsche zu erfüllen unproblematisch ist, eben weil sie von den eigenen gar nicht abweichen: „So etwas wie Gewissenskonflikte kennen wir nicht. Man wird so genormt, daß man nichts anderes tun kann, als was man tun soll. Und was man tun soll, ist im allgemeinen so angenehm und gewährt den natürlichen Trieben so viel Spielraum, daß es auch keine Versuchungen gibt. Sollte sich durch einen unglücklichen Zufall einmal etwas Unangenehmes ereignen, nun denn, dann gibt es Soma, um sich von der Wirklichkeit zu beurlauben" (30).

Hier ist das alte ethische Problem, wie sich Glück und Pflicht miteinander vereinigen lassen, gegenstandslos: diesem Problem wird dadurch der Grund entzogen, daß es keine Differenz mehr zwischen Wollen und Sollen gibt. Es bedarf keiner lebenslangen Anstrengung mehr, um moralische Kompetenz und damit einen rechtschaffenen Charakter zu erwerben. „Heutzutage bleibt der Charakter während des ganzen Lebens unverändert" (61). Dieser in sich gefestigte Charakter ist freilich nicht aus eigener Leistung hervorgegangen, sondern Produkt der dem selbständigen Leben vorangegangenen Normungsprozesse, in denen der einzelne das gesamte soziale Normensystem so internalisiert hat, daß er gar nicht mehr davon abweichen kann und folglich auch keiner Verhaltensregeln mehr bedarf zu seiner Orientierung.

Alles in allem: die schöne neue Welt ist ein Modell für ein friedliches Zusammenleben aller Menschen gemäß den Prinzipien der Gleichheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit – ein Leben in solidarischer Gemeinschaft, ohne Haß, Neid und

Streit. Deshalb sind diese Menschen glücklich und zufrieden, und diese Art des Glücklichseins wird nicht als bloß vorübergehender, flüchtiger Augenblick erlebt, sondern als „ein Glück, das alle Tage anhält" (119).

Dieses utopische Modell sollte die ethische Grenze zwischen einem menschenwürdigen und einem menschenunwürdigen Leben aufzeigen. Nun sieht es aber fast so aus, als sei Huxleys Antiutopie ethisch gar nicht so recht kritisierbar, weil sie doch offensichtlich auf fundamentalen ethischen Prinzipien basiert. Fragt man sich jedoch, warum die Vorstellung, in der schönen neuen Welt leben zu müssen, für uns etwas so Beklemmendes hat, so stößt man sehr bald auf jene Grenze, die die Menschlichkeit von der Unmenschlichkeit scheidet. In der schönen neuen Welt fehlt nämlich das grundlegendste aller ethischen Prinzipien: das Prinzip der Freiheit, der autonomen Selbstbestimmung. Huxley führt in seinem Vorwort, das er einer Neuauflage seines Romans 1949 beigegeben hat, dazu selber aus: Das Problem des Glücks ist „das Problem, wie man Menschen dazu bringt, ihr Sklaventum zu lieben" (16).

Freiheit – das höchste ethische Prinzip

Freiheit ist das höchste ethische Prinzip, auf das sich alle übrigen ethischen Prinzipien zurückführen lassen müssen, denn mit der Destruktion von Freiheit wird auch das zerstört, was den Menschen zum Menschen macht, was ihn vor allem Nichtmenschlichen auszeichnet. Wo Autonomie durch Heteronomie ersetzt wird, erhält man gutartige, gehorsame, den Gesamtnutzen maximierende Herdentiere, die aber Untermenschen, Marionetten sind – ein Gedanke, der dem Selbstverständnis des heutigen Menschen schon dann Schwierigkeiten bereitet, wenn er sich das Verhältnis des Menschen zu Gott als ein solches Abhängigkeitsverhältnis vorstellt, der aber vollends unerträglich wird, wenn an die Stelle des Schöpfergottes der die Menschen nach seinem Willen formende und manipulierende Mensch selber tritt.

Menschliche Freiheit ist, um einen Schellingschen Ausdruck zu gebrauchen, Freiheit zum Guten und zum Bösen. Freiheit zum Guten und damit echte menschliche Freiheit, so wäre ergänzend hinzuzufügen, ist jene Freiheit, die ihre Grenze an anderer Freiheit hat und diese Grenze bejaht; Freiheit, die sich selbst um der Freiheit aller willen selbst begrenzt, sich selbst ein Gesetz gibt, das nichts anderes als die Realisierung von Freiheit um der Freiheit willen gebietet. (Genau dies sagt der Kantische Begriff der Autonomie.) Freiheit zum Bösen und damit unmenschliche Freiheit ist grenzenlose Freiheit, die nicht bereit ist, andere Freiheit zu respektieren und im Extremfall erst dann befriedigt ist, wenn sie überall um sich herum Unfreiheit bewirkt hat.

Die Utopier in Huxleys Roman hatten zu Beginn den verständlichen Wunsch, diese negativen Konsequenzen einer grenzenlosen Willkürfreiheit zu vermeiden.

Aber eine Aufhebung der Bedingungen des Bösen ist nur möglich, indem man zugleich auch die Bedingungen des Guten, nämlich Freiheit überhaupt, radikal aufhebt. Das Ergebnis ist somit auch hier Unfreiheit, eine Unfreiheit zwar, die nicht mehr mit einer Bedrohung für Leib und Leben verbunden ist, sondern ewigen Frieden und damit optimalen Schutz des Lebens gewährt. Sie ist aber gerade deshalb ethisch gesehen unannehmbar, weil sie dadurch erkauft ist, daß eine Rückkehr zur Freiheit ausgeschlossen ist, mithin mit der Freiheit auch der Mensch ein für allemal abgeschafft ist, der Mensch verstanden als ein Individuum, das nicht nur hassen und blindwütig zerstören, sondern auch lieben und schöpferisch tätig sein kann und sich selbst frei bestimmen soll als den, der er sein will, was angesichts der Vielzahl der ihn determinierenden Faktoren, die der Verfügungsgewalt des einzelnen entzogen sind, ohnehin schon schwer genug ist.

Kommen wir wieder auf die Ausgangsfrage nach der Humanität des Machbaren und der Verantwortung des Wissenschaftlers in bezug auf den wissenschaftlichen Fortschritt zurück. Die ethische Grenze des wissenschaftlichen Fortschritts liegt an der Freiheit, an der Möglichkeit autonomer Selbstverfügung des Individuums, die in keiner Weise beeinträchtigt, geschweige denn gänzlich aufgehoben werden darf. Wo die Wissenschaften den Menschen als autonomes Wesen aus den Augen verlieren, wo sie ihn nicht mehr als Zweck an sich selbst respektieren, sondern zum bloßen Mittel degradieren, dort überschreiten sie die Grenze des Humanen und entarten zu unmenschlichen technischen Praktiken.

Moralische Kompetenz soll mithin den Vorrang vor technischer Kompetenz haben, um der Freiheit und um eines menschenwürdigen Lebens willen. Daraus folgt ein begrenztes Ja zum technischen Fortschritt, sofern er Leben im Sinn von Freiheit bejaht, erleichtert, erhält und somit zum Schutz solchen Lebens beiträgt. Auch wenn es sich um wissenschaftlich noch so aufregende und weiterführende Untersuchungen handeln mag, ist Fortschritt jedoch dort strikt zu verneinen, wo Freiheit gewissenlos aufs Spiel gesetzt oder im Namen einer unmenschlichen Gleichheit zur Unfreiheit pervertiert wird. Dies gilt in ganz besonderem Maß im Hinblick auf die künftigen Generationen.

Was hier bewahrt und dem künftigen Menschen erhalten werden soll, ist die menschliche Natur und damit die Bedingungen, unter denen der Mensch als Mensch existieren kann, d. h. als ein Wesen, das auch in Zukunft imstande sein soll, aus Freiheit und um der Freiheit willen Verantwortung zu übernehmen und ein menschenwürdiges Leben zu führen. Der Schutz der Freiheit ist mithin aus ethischer Sicht der wirksamste Schutz menschlichen Lebens als eines menschenwürdigen Lebens, ein Schutz, der dem Wagnis, der prinzipiellen Gefährdetheit menschlicher Freiheit nicht durch technischen Verstand, sondern durch moralische Vernunft zu begegnen versucht.

Paul M. Zulehner

Sonntag für den Städter

Es ist offenbar verdrießlich, in einer Stadt leben zu müssen. Denn, wer immer auch kann, flieht so bald als möglich aus der Stadt. Mehr als die Hälfte macht am Sonntag einen Tagesausflug, einige sogar jeden Sonntag. Andere machen Kurzurlaube, jeder dritte zu Verwandten und Bekannten. Besonders beliebt sind die Oster- und Pfingstferien. Nicht wenige haben einen Freizeitwohnsitz. Auf sie trifft zu, was Soziologen als Moment eines künftigen Lebensstils vorhersagen: Sie leben in drei (nicht mehr in zwei) Bereichen: in jenem der Arbeit, in jenem des Wohnens während der Arbeitswoche sowie im Wohnbereich der Wochenendfreizeit.

Daß nach dem Ausfliegen der Mobilen die Städte leer sind, täuscht. Zurück bleiben die, welche unbeweglich sind: die Eltern mit kleinen Kindern, alte Menschen, die gebrechlich geworden sind, Kranke, Behinderte, Kinderreiche, die sich den Luxus eines häufigen Freizeittourismus nicht leisten können, Alleinlebende, die keinen Kontakt knüpfen konnten, deshalb enttäuscht sind und sich daheim verkriechen.

Man kann sich gut vorstellen, daß dieser Umgang der Städter mit ihrer Stadt nicht ohne Folgen für das Leben der christlichen Gemeinden in der Stadt ist. Die einschlägigen Klagen sind vertraut: An den hohen Feiertagen wird es immer schwieriger, die Gemeinde zu versammeln und einen von den Leuten mitgetragenen Gottesdienst zu feiern. Auch der gewöhnliche Sonntag spürt die Auswirkungen der Wochenendmobilität. Die Sonntagvorabendmesse ist ein umstrittenes Zugeständnis an die Sonntagsausflügler, freilich auch an manche, die am Sonntag beruflich oder häuslich gebunden sind. Manche Verantwortliche sind der Meinung, daß mit den Leuten am Wochenende überhaupt nicht mehr viel zu machen sei. Deshalb finden die wesentlichen Begegnungen zwischen den Menschen und dem pfarrlichen Leben längst während der Arbeitswoche statt. Gemeindekatechese ist weithin Wochentagskatechese für Kinder wie für Eltern. Kein Wunder, daß auf diese Weise diese seelsorglichen Vorgänge von den Beteiligten als zusätzliche Belastung während der Woche empfunden werden und die von Arbeit ohnedies stark belasteten Gemeindemitglieder sich insgeheim dagegen wehren, ehrenamtliche Mit-„Arbeit" während der Woche zu übernehmen. Kurz: Die durchaus verständliche Wochenendmobilität der Städter hat das herkömmliche, gemeindezentrierte Pfarrleben ziemlich zerzaust. Die Mobilität der Städter und die Stabilität (Ortsgebundenheit) städtischer Pfarreien reiben sich und führen langfristig zum Verdunsten gemeindlicher Vitalität.

Was ist zu tun? Sollen die Gemeinden mobiler werden? Ist hinkünftig nicht mehr der stabile Lebensraum des Wohnens, sondern der mobile Lebensanteil Voraussetzung für städtische Pastoral? Anders gefragt: Sollen sich die Stadtpfarreien der vorfindbaren Mobilität der Menschen anpassen? Was aber, wenn dies Anpassung an einen Lebensstil wäre, der langfristig die Menschen krank macht? Wären dann nicht wenigstens die christlichen Gemeinden zum Widerstand aufgerufen, unbeschadet der erfolgsheischenden Frage, ob man auf diese Weise Leute gewinnt oder verliert? Wer solche Fragen beantworten will, muß erstens die Freizeit gründlich analysieren; vor allem die Auswirkungen des Freizeitverhaltens auf den Menschen gilt es anzuschauen und zu bewerten. Sodann ist nach dem Beitrag der christlichen Kirchen(gemeinden) zu einer menschenwürdigen Freizeitkultur zu fragen.

Vom Sonntag zum Wochenende

1. *Die Einebnung des Zyklischen*

Zu den heute längst unumstrittenen Errungenschaften der Neuzeit gehört, daß zyklische Vorgänge in lineare übergeführt werden können. In der Produktion von erlesenen Früchten sind die reichen Nationen heute nicht mehr abhängig von den Jahreszeiten: Man kann Äpfel, Weintrauben, Erdbeeren fast zu jeder Jahreszeit kaufen. Der Mensch ist auch nicht mehr gezwungen, den Winter in Frost und Kälte auszuhalten; er kann sich in eine andere Gegend der Welt begeben und im Winter sommerlich baden. Tag und Nacht sind nivelliert, ebenso aber die fruchtbaren und unfruchtbaren Zeiten der Frau. Die Neuzeit ist das Zeitalter des Linearen. Natürlich trifft dies in hohem Maß für die Arbeitsprozesse zu. Da werden nicht mehr handwerklich einzelne Stücke erzeugt, sondern die Herstellung von Gütern konnte in kleine Arbeitsschritte zerlegt werden, die weithin von Maschinen abhängig sind. Maschinen aber arbeiten in einer ihnen typischen Weise monotonlinear; damit ist auch der industrielle Arbeitsprozeß unzyklisch-linear geworden. Nicht zuletzt wird der arbeitende Mensch diesem linearen Fertigungsvorgang der Maschine unterworfen.

In der frühkapitalistischen Zeit wurde diese Unterwerfung des Menschen unter die Maschine (und damit der Arbeit unter das „Kapital") bis an die Grenzen der physischen und psychischen Belastbarkeit ausgedehnt. Alle bisherigen Begrenzungen wurden relativiert: Kinder arbeiteten nunmehr oft den ganzen Tag bis in die Nacht hinein; die Schichtarbeit wurde zur vollen Ausnützung der Produktionsmöglichkeiten der Maschinen eingeführt.

2. *Kampf und Nicht-Arbeit*

Kein Wunder, daß sich Menschen zusammenschlossen, um wenigstens zeitweilig der Sklaverei solcher maschinengesteuerter Arbeit zu entgehen. Gewerkschaft-

lich organisierte Arbeiter, aber auch humanistisch orientierte Sozialpolitiker kämpften ebenso um eine angemessene Freizeit, wie auch liberale Fabrikherren aus ihrem wohlverstandenen Selbstinteresse heraus einsahen, daß nur die regenerierte Arbeitskraft auch produktiv ist. Entspannung, Erholung, Selbstverwirklichung, dazu aber auch Zeit, um sich für die Leistung etwas „leisten zu können" (also zu konsumieren), wurden wichtige Argumente für die Ausweitung der Freizeit. Der Erfolg stellte sich denn auch ein. Arbeiteten 1850 die Menschen im Schnitt 85 Stunden pro Woche, so sind es heute etwas mehr als 35. Die Möglichkeit, Arbeitsprozesse mit Hilfe von Mikroprozessoren noch zu intensivieren, wird die Freizeit der Bürger weiter ausdehnen. Manche rechnen mit weniger als 30 Wochenstunden.

3. *Auswirkungen auf den Menschen*

Freizeitsoziologische Untersuchungen haben erbracht, daß die Freizeitgewohnheiten der Leute sehr unterschiedlich sind. Es hängt viel davon ab, ob sie jung sind oder alt, ob sie auf dem Land leben oder in der Stadt, welche Bildung sie erhalten haben und wie dementsprechend die Qualität ihrer Arbeit beschaffen ist, wie sie lebensgeschichtlich herangewachsen sind, kreativ-widerständig oder passiv sich anpassend, ob sie Zugang zu abweichenden Lebensstilen und zu den diese tragenden Gruppen haben oder nicht. Typologisch sind zwei Möglichkeiten erkennbar, die sich in den verschiedenen Kreisen der Bevölkerung unterschiedlich mengen:

a) Der eine Typ erlebt Freizeit wirklich als freie Zeit; es gelingt ihm, freiheitlich damit umzugehen, also in intensiven Beziehungen zu anderen und im Einsatz für andere (wie z. B. in politischen Organisationen oder sozialen Diensten) „sich selbst zu verwirklichen"; auch Freundschaft mit sich selbst, befriedigend empfundenes Alleinsein zählt zu einer solchen Freizeitkultur. Halten wir fest: Häufig finden jene Menschen zu einer solchen Freizeitgestaltung, die auch eine mehr oder minder gute Arbeit erleben, die sie nicht ganz fertigmacht.

b) Dem anderen Typ wird die Freizeit zum Ort entweder der Fortsetzung der Entfremdung in der Arbeit oder zum Ort neuer Entfremdung durch den Konsum. Dabei begünstigt die eine Entfremdung die andere. Viele Arbeitsprozesse lähmen den Menschen, machen ihn passiv. Dies aber ist eine gute Voraussetzung für vielfältigen Konsum, der in seinem Kern zumeist ein passiver Vorgang ist. So konsumieren erschöpfte Menschen gern am Abend durchschnittlich bis zwei Stunden Fernsehen. Das Wochenende wiederum ist bevorzugter Ort des gesteuerten Freizeitkonsums: man geht in Diskotheken und taucht bewußtlos und alleingelassen im psychedelisch verdichteten Sound unter, man dämpft das von Arbeit und Beziehungskonflikten gereizte Bewußtsein durch Alkohol, hektische Reisetätigkeit und sportlichen Streß, wobei der gemeinsame Nenner die Flucht vor jener Freizeit ist, die in Ermangelung von widerständiger Kreativität langweilig

wird. Also geht die Reise in die bunte und erlebnisdichte Welt des Rauschs oder hinaus in das von guten Freizeitmanagern verheißene intensive Erlebnis auf überfüllten Pisten, auf Ameisenstraßen gleichenden Fit-Parcours, sardinenbüchsenartigen Badestränden, an gastronomische Fließbänder mit rascher Abspeisung mit Einheitsnahrung. Was solches Reisen noch begünstigt: Die Angst, es mit den fremd gewordenen Familienangehörigen in Wohnungen aushalten zu müssen, die nicht selten von ihrer Größe und Ausstattung her „Arbeiterschließfächern" gleichen. Die Hektik verdeckt eine latente Angst vor der Freizeit; dahinter aber steckt die Angst vor der Freiheit, die im Arbeitsprozeß nicht zugelassen, sondern vermieden wird, und deren Gebrauch daher auch so leicht aus der Übung kommt. Freizeit wird so zur Last und lästig.

5. *Gesellschaftspolitische Konzepte*

Natürlich haben aufmerksame Politiker und Pädagogen auf solche Entartung der Freizeit reagiert. Das gängige Konzept heißt *Freizeitpädagogik*. Es hat Linderung gebracht. Doch gibt es auch gewichtige Kritik.

Grundidee der Freizeitpädagogen ist, daß man dem Menschen angesichts vorhandener und wachsender Freizeit sagt: „Du hast eine Chance, also nütze sie. – Und wenn Du's allein nicht schaffst, helfen wir Dir dabei, Deine Chancen zu nützen." Vorausgesetzt wird hier, daß die Arbeit ausweglos der Ort von Zwang und Notwendigkeit ist (was selbst K. Marx annahm und J. Habermas stehen läßt). So bleibt eben den Leuten nichts anderes übrig, als die Bereiche der Nicht-Arbeit (die typische Definition der Freizeit in unserer Gesellschaft!) möglichst gut selbstmächtig zu nützen. Gesellschaftliche Aufgabe ist es, möglichst viele Bürger zu einem schöpferischen Umgang mit Freizeit zu befähigen und dafür auch strukturelle Voraussetzungen im engeren Sinn zu schaffen, also eine Infrastruktur für Freizeitgestaltung (Treffs, Sportanlagen etc.). Unterstützt wird solch gesellschaftliche Freizeitarbeit durch die Heranbildung eines eigenen Berufsstands, der Freizeitberater, der „Animateure".

Ein solch „humanistisches Freizeitkonzept" ist nicht unwidersprochen geblieben. Zunächst wird an diese neue Form der Beratung übertragen, was kritisch auch zu den übrigen Beratungsdiensten unserer Gesellschaft gesagt wird: Sie sind Symptom dafür, daß der Mensch „gesellschaftlich krank" wird; eben dafür werden nun „Reparaturwerkstätten", „Krankendienste" bereitgestellt. Die Ursachen der Krankheit bleiben aber unangetastet.

Damit wird aber die nächste Frage drängend: Kann so Freizeitberatung wirksam sein? Wird zum Beispiel nicht weit mehr Geld eingesetzt, um die Menschen für den (eher destruktiven) Freizeitkonsum zu gewinnen, als Geld zur Verfügung steht, um sie davon abzuhalten? Außerdem, welch paranoide Gesellschaft ist dies, die weitaus mehr Geld für schädliche Prozesse investiert als für heilsame? Wird Freizeitarbeit nicht so lange wirkungslos bleiben müssen, als die Arbeit die

Menschen krank macht? Weiter: Muß nicht vor allem die fatale Trennung von Arbeit (als Ort der Entfremdung) und Freizeit (als Ort der Selbstverwirklichung) überwunden werden? Ist nämlich nicht ein wesentlicher Teil der Selbstverwirklichung gute Arbeit?

Schließlich: Was steckt hinter der gängigen Analyse der Freizeit (und den daran geknüpften Folgerungen für gesellschaftliche Arbeit) für eine Vorstellung vom Menschen? Dabei kann als gesichert gelten, daß sich „Menschenbilder" in Handlungen ausdrücken, verfestigen („einspielen") und allmählich zu Strukturen werden. Zudem ist mitzubedenken, daß unsere Gesellschaft vor allem von den ökonomischen Strukturen her definiert wird (wir nennen sie eben Industrie-, Überfluß-, Konsumgesellschaft; die nachindustrielle Freizeitgesellschaft gibt es zur Zeit nur in den Vorhersagen der Futurologen).

Zu fragen ist daher, welche Auffassung vom Menschen hinter unserer Art, Güter herzustellen und zu verbrauchen, steht. Sollte es stimmen, daß in den zentralen Bereichen unseres gesellschaftlichen Lebens der Mensch definiert wird als benützbare Arbeitskraft und als Bündel weckbarer und steuerbarer Bedürfnisse? Weil eben das oberste Prinzip unseres wirtschaftlichen Lebens (meist uneingestandenermaßen) der Profit und die Maximierung des Zinseszinses ist? Ist dann aber angesichts solcher gesellschaftlich dominanter Strukturen und des von ihnen begünstigten Alltagsbewußtseins der Menschen noch möglich, inselhaft in den sogenannten „kleinen Lebenswelten" freiheitliche Zeit mit guter Arbeit und musischem Spiel zu erleben?

Zu den gesellschaftlichen Aufgaben der Kirchen

Studiert man Erklärungen sowie praktische Handbücher für kirchliche Freizeitarbeit, bekommt man vielfach den Eindruck, daß Kirchen selbst ein Teil der gesellschaftlich erwünschten oder durchgeführten Freizeitpädagogik sind. Unterschiede gibt es kaum, oder sie sind nicht erkennbar. Kirchliche Freizeitarbeit ist damit ebenso gut oder schlecht wie die, die man auch sonst in der Gesellschaft antrifft. Nun spricht das allein noch nicht gegen die Arbeit der Kirchen in der Gesellschaft. Wir arbeiten eben mit. Aber im Grund ginge es auch ohne uns.

Wir versuchen im folgenden zu zeigen, daß christliche Kirchen einen eigenwilligen Beitrag vor allem zur Kultur des Sonntags leisten könnten.

Wir gehen von dem aus, was soeben analysiert wurde: vom alltäglichen Leben der Leute, ihrer (weithin entfremdenden) Arbeit, ihrer der schlechten Arbeit abgerungenen freien Zeit, von den Wünschen nach bezogener Selbstverwirklichung in kreativer Arbeit und musischem Spiel, aber auch von der Erfahrung, daß unter den ererbten gesellschaftlichen Bedingungen diese Wünsche nicht oder nur bei wenigen „aufkommen" können.

Christliche Kirchen werden hier gedacht als soziale *Freiräume* und Freizeiten, die in der ihnen eigenwilligen und noch darzustellenden Arbeit ein Leben in Freiheit und damit versöhnten Alltag mit eingestreuten Festen ermöglichen. Eine solche Vorstellung von Kirchen(gemeinden) wird behindert, wenn das soziale Feld von Kirche lediglich eine ungebrochene Verlängerung, eine Fortsetzung des Alltags ist, wie er gemeinhin erlebt und zugebracht wird. Typisch für die erwünschte Erfahrung des sozialen Raums von Kirche ist damit „Unterbrechung", ist das „Ausrasten". Wer den verarmten Alltag nicht unterbricht, bleibt in seinen Fängen. Er bleibt, biblisch formuliert (1 Petr 1,18), Opfer der „von den Vätern vererbten sinnlosen Lebensweise".

Typisch für das, was die Kirche zusammen mit jenen Menschen unternimmt, die sich mit ihr zusammensetzen, ist das Erzählen von alten *Hoffnungserzählungen* und das gemeinsame Hineinhorchen in sie. Dabei geht den Menschen eine Ahnung von dem auf, was ihr Leben in Wahrheit sein könnte. Vertraute Begriffe können das Gemeinte fassen: Es geschieht Bewußtseinsveränderung, Bewußtseinserweiterung, Überwindung eines gesellschaftlich ererbten „falschen Bewußtseins", einer „Verblendung" durch ererbte Lebensstrukturen, das Aufdecken von „Verblendungszusammenhängen". Man erinnert sich an Offb 3,17, wo an eine Kirchengemeinde in Kleinasien geschrieben wird: „Du behauptest: Ich bin reich und wohlhabend, und nichts fehlt mir. Du weißt aber nicht, daß gerade du elend und erbärmlich bist, arm, blind und nackt!"

Der christliche Sonntag ist zunächst kein besonders sozialhygienischer Tag, sondern der Tag, der Gott gehört und damit dem Menschen selbst. Er ist gleichsam von Gott her geschützte Freiheit, widerständig gegen jeglichen Zugriff durch Herrschaft und Ausbeutung des Menschen. Wie sehr diese Beziehung des Menschen auf den lebenschaffenden Gott im Mittelpunkt des Sonntags steht, zeigt die anfängliche Bedeutungslosigkeit der Sabbatgebote des späten Judentums. Die Christen haben sich eben nach Sonnenaufgang vor Arbeitsbeginn zu ihrer Feier versammelt. Damit begann für sie der Zyklus des Lebens einer Woche. Der Herrentag war für sie der erste Tag der Woche, zugleich aber auch der letzte (achte) Tag, weil er sowohl Anfang des Heils als auch bereits verborgene Vollendung war. Nicht zufällig wurde daher die Wiederkunft Jesu auch für einen achten Tag erwartet. Erst 321 wurde den Christen die Zeit der traditionellen heidnischen Staatsopfer um neun Uhr für ihre Gottesdienste freigemacht; die Arbeit begann wesentlich später. Es war schließlich den Germanen vorbehalten, den christlichen Sonntag mit der alten Sabbatgesetzgebung zu verknüpfen. Arbeit wurde jetzt ebenso untersagt, wie der Sonntag auch zum Tag umfassenden Friedens wurde.

Wir sind nunmehr in der Lage, die gesellschaftliche Aufgabe der christlichen Kirchen rund um den Sonntag näher zu fassen. Entscheidend ist, daß sie mit ihren alten Hoffnungserzählungen und deren symbolisch-ritueller Darstellung die wahren Hoffnungen menschlichen Lebens unermäßigt in die Erinnerung der Gesell-

schaft halten und damit Salz für die Erde und Licht für die Welt bleiben. Die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik hat dies im Dokument „Unsere Hoffnung" (1975) versucht:

„Der Gott unseres Glaubens ist der Grund unserer Hoffnung, nicht der Lückenbüßer für unsere Enttäuschungen. Nun versteht sich die Gesellschaft, in der wir leben, immer mehr als eine reine Bedürfnisgesellschaft, als ein Netz von Bedürfnissen und deren Befriedigung. Wo jedoch die gesellschaftlichen und öffentlichen Interessen ausschließlich von dieser Bedürfnisstruktur geprägt sind, hat unsere christliche Hoffnung nur ein verschwindendes Dasein. Denn in dieser Hoffnung drückt sich eine Sehnsucht aus, die alle unsere Bedürfnisse übersteigt. Wer sich vom Zwang eines reinen Bedürfnisdenkens nicht freimachen kann, wird den ‚Gott unserer Hoffnung' letztlich nur als vergebliche Vorspiegelung, als eingebildete Erfüllung vereitelter Bedürfnisse, als Täuschung und falsches Bewußtsein kritisieren können, und er wird die Religion der Hoffnung leicht als eine inzwischen durchschaute und eigentlich schon überholte Phase in der Geschichte menschlicher Selbstgestaltung ansehen. Die Gottesbotschaft unserer christlichen Hoffnung widersetzt sich einem schlechthin geheimnisleeren Bild vom Menschen, das nur einen reinen Bedürfnismenschen zeigt, einen Menschen ohne Sehnsucht, das heißt aber auch ohne Fähigkeit zu trauern und darum ohne Fähigkeit, sich wirklich trösten zu lassen und Trost anders zu verstehen denn als reine Vertröstung. Die Gottesbotschaft widersteht einer totalen Anpassung der Sehnsucht des Menschen an seine Bedürfniswelt."

Gewiß wird die gesellschaftliche „Sonntagsarbeit" der Kirchen nicht nur in dieser Gesinnungsreform bestehen. Zur glaubwürdigen Katechese wird der Sonntag der Christen erst, wenn sich aus dem gläubigen Grundverständnis des Menschen auch ein entsprechender Lebensstil herausbildet, der nicht nur die Menschen im sozial geschützten Raum der Kirchengemeinden erfaßt, sondern durch gesellschaftspolitisches Handeln im Sinn der Strukturreform auch für die große Zahl der Bürger erschlossen wird. Die Entwicklung und die Ermöglichung einer Sonntagskultur, die dem Menschen und nicht nur der Maximierung von Produktion und Konsumption gilt, ist Teil kirchlicher Arbeit. Ihr Herzstück aber bleibt, die „Extrapositionalität" des Menschen über Raum und Zeit, Geschichte und Gesellschaft hinaus in Erinnerung zu halten: seine Bezogenheit hin auf jenen Gott, von dem wir das Leben haben und in den das Leben der Menschheit einmünden wird.

Austausch

Man fragt nun weiter, wie die Menschen mit einem solchen offenbar dem Alltagsbewußtsein widerstrebenden Verständnis vom Menschen in Berührung kommen und daraus ihr Leben gestalten können. Dabei kann wissenssoziologisch vorausgesetzt werden, daß abweichendes „Lebenswissen" (im Sinn von Deutung und Stilisierung des Lebens) stets auf eine eigene „Plausibilitätsstruktur" angewiesen ist, anders formuliert: abweichende Wahrheit ist lebbar, wenn sie (mit-)geteilte Wahrheit ist. Setzen wir daher voraus, daß die christlichen Kirchen ein gesellschaftlich abweichendes „Lebenswissen" tradieren, dann stellt sich eben die Frage,

auf welche Weise die Leute mit ihm in Berührung kommen, mit ihm kommunizieren, an ihm partizipieren.

Grundsätzlich geschieht dies immer dann, wenn ein Bürger mit dem Lebensraum der Kirche (in einer Gemeinde, einer Gruppe, mit Personen, mit Dokumenten der Christen) in einen Austausch eintritt. Dabei kann als gesichert gelten, daß es vielfältige Formen des Austauschs gibt und geben muß. In das Haus der Kirche (und damit in ihr Lebenswissen) führen viele Türen hinein. Der Weg kann konkret über eine soziale Aktion laufen, über ein Bibelgespräch, über einen Bildungsvorgang, über das Ritual.

Unter diesen vielen Austauschmöglichkeiten erweist sich der sonntägliche Kirchenbesuch als zunehmend bedeutsam. Untersuchungen an Katholiken wie auch an Protestanten zeigen, daß der Kirchenbesuch ein höchst bedeutsamer Indikator dafür ist, in welchem Ausmaß ein Kirchenmitglied bereit ist, mit seiner Kirche in einen glaubens- und damit lebensrelevanten Austausch einzutreten.

Interessant an den vorliegenden Kirchgangsanalysen bei Katholiken und Protestanten ist, daß jene Leute bevorzugt die Kirche besuchen, die zwischen dem, was ihnen (sozial vermittelt) persönlich wichtig ist, und den Werten, die sie bei ihrer Kirche hinsichtlich ihrer Wichtigkeiten wahrnehmen, Übereinstimmungen feststellen.

Nimmt man an, daß auf Grund der wachsenden Pluralismuserfahrung wie des für religiöse Erfahrung hinderlichen Konsumismus das gesellschaftliche Alltagsbewußtsein den Austausch mit Religion und Kirche dämpfen wird, folgt daraus für die Arbeit der Kirche, daß sie den abweichenden Kirchentyp favorisieren muß. Erwünscht ist also jener Bürger, der trotz Pluralismus und Konsumismus – widerständig also – mit den Lebenstraditionen der Kirche in einem mehr oder minder regelmäßigen Austausch steht. Anders formuliert: Kirche wird sich an das verarmende Alltagsbewußtsein nicht anpassen, sondern abweichend lebende Menschen sammeln und in ihrer Lebenspraxis unterstützen. Dies verlangt nicht nur nach einer gediegenen „Innenleitung" (also Änderung des Bewußtseins), sondern auch nach einer den Erfordernissen der einzelnen und der kirchlichen Gemeinschaft entsprechenden „Außenleitung", also einer ausreichenden Partizipation des einzelnen Kirchenmitglieds, wobei unter den verfügbaren Austauschmöglichkeiten offenkundig das von hervorragender Bedeutung ist, was in und um den sonntäglichen Gemeindegottesdienst geschieht.

Wer solche Analysen und Interpretationen weithin teilen kann, gelangt konsequenterweise zu einer Reihe von Handlungskonsequenzen, die als kritischer Maßstab für das herhalten können, was allsonntäglich in katholischen und evangelischen Kirchengemeinden geschieht.

1. Aufmerksamkeit erfordert die Bewertung und Gestaltung des *Sonntagsgottesdienstes.* Dies gilt auch für die evangelische Kirche. Sie muß nämlich mitbedenken, daß in der nachreformatorischen Zeit der damalige Staat und die von ihm

beherrschte „christentümliche Gesellschaft" unreflektierte Plausibilitätsstruktur für christliches Leben der Bürger war. Insofern dies heute nicht mehr (selbstverständlich) der Fall ist, muß die evangelische Praxis fragen, was heute sozial abweichendes evangelisches Leben der Leute begünstigt und vital erhält. Manchmal hat man den Eindruck, daß man in der evangelischen Kirche mit dem Sonntag ähnlich verfährt wie es neuestens auch viele Katholiken machen. Sie passen die Norm dem faktischen Verhalten an. Tatsächlich sind manche Großstadtgemeinden der evangelischen Kirche ohne Leute. Das Einfachste (wenn auch Fragwürdigere) ist es, in einem solchen Fall zu sagen, der Sonntagsgottesdienst sei eben für evangelische Existenz sekundär. Entscheidend sei ja, wie der einzelne „seinen gnädigen Gott" findet. Kurz: Evangelische Theologie wird über den Umweg der unliebsamen Fakten heute gezwungen, die Bedeutung der religiösen Gemeinschaft (also der Kirche) für die Ermöglichung individueller gläubiger Existenz in einer nichtchristlichen Gesellschaft (soweit es diese gibt) zu reflektieren.

In diesem Zusammenhang kann von der evangelischen und katholischen Theologie auch gleich die unterschätzte Bedeutung des *Rituals* mitbedacht werden. Das Ritual ist ja eine höchst wirksame, weil gewaltfrei-sanft-spielerische Einbeziehung des Menschen in die transzendente Wirklichkeit Gottes. Eben dies wünschen auch Menschen zu Recht im Sonntagsgottesdienst zu erleben. In einer Untersuchung des Instituts für kirchliche Sozialforschung Essen in Ruhrgebietgemeinden nennen 73 Prozent als Erwartung an den Sonntagsgottesdienst: „Gott begegnen".

Nur zu deutlich wird heute in der Theorie gesehen, daß die Erfahrung dieser anderen, dem gegenwärtigen Alltag im Grund fremden und widerständigen „Wirklichkeit der Transzendenz" (die wir Gott nennen) nicht nur im Wort, sondern auch in vielen symbolischen Momenten (wie Raum, Zeit, Ruhe, „Stimmung", Geruch, Musik etc.) gemacht wird. Viele Urwünsche der Menschen (wie Beheimatung, Individualität, Entgrenzung der Freiheit) sind in diesen „präsentativen Symbolen" (A. Lorenzer) gut aufgehoben. Genauere theologische Reflexion kann aufweisen, daß diese rituellen Momente keineswegs dem Kernthema der gottesdienstlichen Feier der Christen (in Wort und Ritual) widersprechen: nämlich der Befreiung des Menschen aus den vielen Toden, vor und vor allem nach dem Tod („Auferweckung").

2. Ansatzhaft wird solche Befreiung zum Leben miteinander auch schon in und um den *Gottesdienst* erlebt. In freiheitlich-einladender Weise werden die Gottesdienstteilnehmer untereinander „vernetzt". Dabei gilt es behutsam zu erfühlen, ob nicht manche Leute anonym bleiben wollen und doch „hinter der Säule" gerettet werden, ob nicht manche eine relativ hohe Schwelle zum anderen hin haben (weil sie eine „schizoide Persönlichkeitsstruktur" haben), und doch lieben. Vor allem bei Jugendlichen ist diese Vernetzung ein wichtiges Moment am Sonntag in der Gemeinde. Aber auch erwachsene Katholiken erwarten zu 48% Gemeinschaft.

3. Wichtiger Anteil des gottesdienstlichen Geschehens am Sonntag bleibt die

Predigt. In ihr wird (in still-dialogischer Weise, wenn der Prediger seine Predigt vorbereitet; gelegentliche Predigtvor- und -nachgespräche wären höchst sinnvoll) der ererbte Lebensalltag mit der evangelischen Lebensdeutung und Lebenspraxis ermutigend-orientierend (darin aber bereits kritisch) in Beziehung gesetzt. Mut, Trost, den wahren Sinn des Lebens aufzeigen, Fragen des Alltags behandeln, Probleme unserer Gesellschaft anfassen: das sind erwartete Wohltaten der Predigt.

4. Die bisherigen Überlegungen betreffen vor allem das, was in und um den Sonntagsgottesdienst herum geschieht. Implizit plädieren wir damit für eine reflektiert-flexible Widerständigkeit der Gemeinden, was den Ort und die Zeit der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung betrifft. Kirche wird sich durchaus den Luxus leisten, kontrafaktisch zur Wochenendhektik durch den Gottesdienst das Moment der Beheimatung und der Verwurzelung des Menschen zu pflegen.

Allerdings führt dies nicht mit eindeutiger Konsequenz zu einem hermetisch geschlossenen Parochialismus, wie er in evangelischen Pfarreien und katholischen Fortschritts-Gemeinden nicht selten anzutreffen ist. Herrscht doch in manchen Gemeinden ein geheimer Pfarrzwang. Wir meinen dagegen, daß die christlichen Gemeinden und ihre Mitglieder in einem ungewöhnlichen Sinn „katholisch" werden müssen (dabei meinen wir hier auch die evangelischen Christen): Es ist wünschenswert, daß sie während der mobileren Anteile ihres Lebens in der Lage sind, sich kurzfristig auch in losen Gottesdienstversammlungen (wie z. B. auf einem Campingplatz) oder aber auch in anderen Christengemeinden daheim zu fühlen. Die Gemeinden ihrerseits werden sie gastfreundlich wie eigene Mitglieder aufnehmen. Freilich, die Frage ist theologisch nicht bedeutungslos, weil implizit mitentschieden wird, auf welche erfahrbare Weise man die soziale Dimension christlichen Lebens realisiert: gemeindebezogen oder gemeinden-(also kirchen-) bezogen. Es klingt fast ein wenig provozierend, wenn man Pfarrer sagen hören will: Leute, geht doch endlich auch einmal in einer anderen Gemeinde in den Gottesdienst! Zum Beispiel wäre in jener Urlaubsgemeinde ein guter Prediger, oder in dieser Wallfahrtsgemeinde wird eine vorzügliche Kirchenmusik gespielt! Und tragen Sie ruhig auch dort Ihr Geld hin! (Vielleicht ist das der wahre Grund des – klerikalen – Parochialismus?)

Wegen der Mobilität alle wesentlichen Kirchen(gemeinde)erfahrungen in die Arbeitswoche zu verlegen, womöglich auch die wichtigsten Gottesdienste (inkl. Erfüllung der Sonntagspflicht der Katholiken), ergibt sich aus unseren Überlegungen nicht als zwingende Konsequenz. Dabei wird vieles (wie Gemeindekatechese, Bildungsarbeit) aus praktischen Gründen an Arbeitstagen stattfinden. Doch wegen der hochrangigen Bedeutung dessen, was in und um den Sonntagsgottesdienst geschieht, kann diese Forderung nicht unkritisch bestehenbleiben: Denn der Sonntagsgottesdienst ist und bleibt die wichtigste Kirchengemeindeerfahrung.

UMSCHAU

Jesus der Lehrer – Jesus der Sprechende

Neue Aspekte der Jesusforschung

Das Unbehagen an der Art, wie der irdische Jesus in Kommentaren und in Jesusbüchern dargestellt wird, ist bei spirituell interessierten Menschen unübersehbar. Das liegt sicher nicht an der Ernsthaftigkeit und der Qualität dieser Bücher, die dem Glaubenden noch nie in der Geschichte der Kirche in einer so großen Menge angeboten wurden. Das liegt auch nicht an einem kirchlichen Lehramt, das offene und der eigenen Überzeugung entstammende Äußerungen über Jesus verbieten und unterdrücken würde; denn die Freiheit der Forschung und Lehre ist durch das Konzil gerade der Bibelwissenschaft gewährt worden.

Oft ist zu hören, daß dieses Unbehagen des an Jesus interessierten Menschen daher stamme, daß liebgewonnene Vorstellungen und in einer Art Kinderglaube erworbene Jesusbilder nicht vor dem kritischen Verstand bestehen können und das Zerbrechen dieser Welt schmerzhaft, aber nötig sei, um neu und glaubwürdig Jesus begegnen zu können. Nach zweihundert Jahren kritischer Jesusforschung und nach zwei Jahrzehnten der gemeindlichen Arbeit in Religionsunterricht, Predigt und Katechese kommt dieses Unbehagen des Glaubenden aber nicht an ein Ende, sondern wird eher größer. Die Kluft zwischen Jesus in der Darstellung und Jesus im Gebet ist tiefer und schmerzhafter geworden. Natürlich ist die Erfahrung einer solchen Kluft auch heilsam. Sie bewahrt den Glaubenden vor Zufriedenheit und Selbstgenügsamkeit, macht unruhig und weckt Fragen und Widerspruch.

Diese Fragen und dieser Widerspruch von seiten der Glaubenden sollen und müssen in der Literatur über Jesus ihren Niederschlag finden. Die Unruhe der Glaubenden soll im Exegeten zur Frage und zur Unruhe werden, die ihn selbst betreffen. Der bisherige Weg, zu unterscheiden zwischen wissenschaftlichen Ergebnissen und dem, was dem Glaubenden mitgeteilt wird, zwischen Wissen des Fachmanns und seiner pastoralen Fähigkeit in der Weitergabe dieses Wissens scheint zu Ende zu gehen. Einerseits wissen die Glaubenden um den Stand der Forschung in der neutestamentlichen Wissenschaft, andererseits scheint das Ergebnis dieser Forschung in bezug auf Jesus so niederschmetternd zu sein, daß es nicht genügt, es nur genügend vorsichtig dem Glaubenden mitzuteilen; denn der Sehnsucht des Glaubenden, Jesus zu begegnen und viel von ihm zu wissen und kennenzulernen, steht die bei Exegeten fast grenzenlose Skepsis allen Worten und Taten der Evangelien gegenüber. Von diesen „gilt", daß sie nach Ostern gebildet sind mit dem Ziel, Gemeindebedürfnisse zu befriedigen. Wir aber haben die Frage: Wie können wir heute trotz und in unserer gegenwärtigen Not noch an dem festhalten, was Jesus gesagt und getan hat?

Da nun den Glaubenden nicht so sehr interessiert, was Markus geglaubt und aus diesem Glauben heraus sich erdacht hat, sondern nur und einzig, was Jesus geglaubt, gesagt und getan hat, liegt hier der Grund für das Unbehagen des Glaubenden an Kommentaren und Jesusbüchern. Um so erfreulicher ist es darum, daß gleichzeitig zwei wissenschaftlich hochqualifizierte Untersuchungen veröffentlicht wurden, die beide darin übereinstimmen, daß sie mit einer neuen Fragestellung den Weg zum irdischen Jesus eröffnen.

Etwas wissen wir von Jesus sicher. Er war Lehrer. Wird das genügend bedacht, folgt allein daraus schon die kritische Sympathie und vertrauende Grundeinstellung gegenüber der historischen Glaubwürdigkeit der Evangelien, sind sie doch von Menschen geschrieben, die dem Lehrwillen Jesu gegenüberstanden, sich verpflichtet wußten zu „gepflegter Tradition". Es ist die These von *Rainer Riesner*[1], „daß Jesus selbst in seinem Wirken als Lehrer den Überlieferungsprozeß in Gang setzte, so daß von einem Traditions-

kontinuum zwischen vor- und nachösterlicher Zeit auszugehen ist" (70; Kap. 1). Wenn Jesus Lehrer war, darf man das Wissen über die jüdische Volksbildung zu seiner Zeit auf Jesus anwenden. Zumindest im deutschen Sprachraum ist die ausführliche und ausgewogene Darstellung der Bildung Jesu einmalig (Kap. 2). Jesu Lehrautorität zeigt sich in der Anrede Rabbi; die Art des Redens und der Jüngerberufung verbindet ihn mit der prophetischen Tradition. Gerade als Messias ist Jesus der Lehrer. Von daher kann Riesner einsichtig machen, „daß für die Urgemeinde der Glaube an die Messianität Jesu ein überaus starkes Tradierungsmotiv bilden mußte" (351; Kap. 3).

Jesus hat öffentlich gelehrt (Kap. 4). Auffällig an seiner Lehrsituation ist das häufige Lehren auch als Wanderprediger, im Freien und vor Massen. Entsprechend dem positiven Vorbehalt, Vertrauen in die Tradition zu setzen, wird die Wortüberlieferung auf den irdischen Jesus zurückgeführt. Dafür werden als Gründe angegeben: Jesu Worte werden als bewahrungswürdig von den Tradenten verstanden, weil Jesus sich ausdrücklich als Lehrer versteht und mit messianisch-weisheitlichem Bewußtsein lehrt. Jesus selbst verlangt ausdrücklich Hören, Auswendiglernen, Bewahren. Lehrsummarien und Bildworte sind beide in ihrer Art geformte Poesie; in der Rückübersetzung ins Aramäische wird die Eigenart eines Redners sichtbar, dessen klares Ziel es ist, „gepflegte Überlieferung" zu ermöglichen.

Neben der öffentlichen Lehre steht die Jüngerlehre. Jesus hatte eine eigene Jüngerschaft, unterschied sich von den Rabbinen durch die souveräne Art seiner Berufung, durch seine Einzigkeit als Lehrer und seinen ihn den Zeloten nahebringenden Radikalismus. Diese Jünger konnten nachfragen und haben von Jesus entsprechend dem Befund der Evangelien Antwort und Belehrung erhalten. Das Anliegen der Jünger Jesu war, selbst wenn Jesus das nicht gewollt hätte, das Memorieren. Jesus hat sie vorösterlich ausgesendet, um ganz Israel zu erreichen. Auch das verlangt besondere Belehrung und ist Anlaß zu erster bewußter Tradierung auch von Jesus-Geschichten. Die galiläische Krise führt zu esoterischer Unterweisung, zu der stärker die apokalyptischen Worte und evtl. das Erzählen der eigenen Tauf- und Versuchungserfahrung durch Jesus passen.

Eine weitere Gruppe um Jesus bilden die ortsfesten Anhänger bzw. Sympathisanten Jesu, die – vielleicht verbunden mit Jesus durch Gruppen, die ihn zeitweise begleiten wie die Frauen (vgl. Lk 8, 1–3) – besonderes und frühes Interesse haben müssen, um Worte und auch Erzählungen über Jesus zu notieren und auch schriftlich festzuhalten. Daß Naherwartung und reichhaltige literarische Produktion einander nicht widersprechen, wird durch Qumran und die Korintherbriefe des Apostels Paulus belegt.

Tradition braucht einen Anfang. Kommunikationstheorie kann aufzeigen, daß „die Sprechkraft des Glaubens und die Betroffenheit durch das Kerygma" nach Ostern voraussetzen, daß Jesus von Nazaret selber der Ausgangspunkt ist. „Hören, Sprechen und Deuten als entscheidende Faktoren des Tradenten Jesus von Nazaret wie der urchristlichen Tradenten wurden nicht in ihrer thematischen Kohärenz und damit ihrer sachlichen Kontinuität erkannt, so daß Ostern zu einem unüberbrückbaren Graben zwischen Historie und Kerygma, zwischen Jesus und der kirchlichen Jesusverkündigung wurde." Die Untersuchung von *Paul-Gerhard Müller*[2] hingegen sieht die neutestamentliche Tradition „als ein beim irdischen Jesus einsetzendes Prozeßgeschehen, das seine Symptome im textlichen Sprachprozeß des Neuen Testaments hat und daher auch in Sachkontinuität mit der vorneutestamentlichen Jesuswirklichkeit steht" (20). Dieser Ansatz wird unter vier Rücksichten theoretisch entfaltet (Kap. 1). Bereits philosophisch kann gezeigt werden, daß die soziologischen und psychologischen Bedingungen der christlichen Tradition „in der alttestamentlichen Geschichte des Jahwismus und in der personalen Lebensgeschichte des Menschen Jesus von Nazaret" (38) gründen, im Zeugnis der lebendig bewahrenden Zeugen und in ihrem Willen, der „in Jesu Wirklichkeit gesetzten Sinnerfahrung" in neue Situationen hinein zu entsprechen. Diese Tradition ist dabei selber kritisch gegen Erstarrung. Unter soziologischem Aspekt wird die Bedeutung der Erziehung und der Internalisierung als Lernprozeß untersucht; schon vor der Verschriftlichung brauchte es „die ekklesiale Kontrollbefugnis": „Der Übergang der Jesuswirklichkeit in die sozialen Mechanismen sprachlicher Kommunikation hatte zur Folge, daß Jesus

nicht mehr beliebig erzählt werden konnte" (53). Die linguistischen Aspekte bilden den Schwerpunkt der theoretischen Grundlegung. Jesu Art des Sprechens, seine beeinflussende Art, sein Traditionswille und sein Traditionsinteresse werden entfaltet. Sie sorgen dafür, daß die Hörer sorgfältig aufnehmen und den Traditionssinn auch bei aller Übersetzung in neue „Sprachen" erhalten. Unter theologischem Aspekt wird dieses Traditionsverständnis bis hin zur Kanonbildung entfaltet.

Im zweiten Kapitel wird der sprechende Jesus, der Signale setzt und der Erstbegründer der Tradition ist, in die Mitte gestellt (113–139). Als Wanderprediger steht er Massen und Jüngern gegenüber. Sein Verhältnis zu den Augenzeugen wird als Quelle von vielschichtigem, auch ungenügendem Verstehen erkannt und beschrieben, so daß ein Wachstum an Verstehen durch spätere Tradition in diese Grundbeziehung eingestiftet ist und zugleich die Möglichkeit erst späterer, sogar geistgewirkter Interpretation.

Die einzelnen Schriften des Neuen Testaments und ihre Quellen sind Stufen des neutestamentlichen Traditionsprozesses. Die sogenannte Q-Quelle hat nicht die Worte Jesu selbst, sondern die Absicht Jesu in der für die Q-Gemeinde ausgewählten, ausgerichteten und ausgeführten Gestalt bewahrt. „Die Q-Quelle hat nur festgehalten, was und wie es die Rezipienten gehört haben, die aber bereits in ihr Hören ihre eigenen Interessen filternd und ergänzend mit eingebracht haben, so daß auch die Logienquelle bereits ein interessiertes Hören und Weitergeben des Sprechens Jesu ist und nicht einfachhin objektiviertes Reden Jesu. Anderseits darf man aus demselben Interesse der Kommunikationsteilnehmer ableiten, daß die Sprachintention Jesu in hohem Maße gewahrt blieb" (143f.). Gleiches gilt für die frühen Bekenntnisformeln, gleiches für Markus, der als erster ein Leben Jesu schrieb.

Der Tenor der gesamten Darstellung Müllers ist, aufzuzeigen, daß die Tradition in der Augenzeugenschaft beginnt und daß gerade in den jeweiligen Übersetzungen durch einzelne Schriften des Neuen Testaments die Tradition lebendig erhalten wird. So bewahrt die Q-Quelle die Tradition, Markus verbindet Rückbindung an die Geschichte des Alten Testaments und seine Traditionen in Israel mit der Ablösung der Kirche von Israel, und „so gelang der Durchbruch der Tradition Israels mittels der Darbietung des Jesusphänomens als eines Angebots aus Israel für Israel und die Völkerwelt, wie Markus es in seinem Evangelium, wohl der Intention Jesu getreu, darstellt" (155). Matthäus setzt die Tradition kritisch ein, Lukas hat den Traditionsgedanken zum eigenen Programm gemacht, weswegen die Darstellung seines Programms besonders umfangreich ist.

In einem kurzen Schlußkapitel faßt Müller die Bedeutung des neutestamentlichen Traditionsprozesses für die Kirche zusammen. „Nur weil Jesus gesprochen hat, wo er hätte schweigen können, und nur weil er sich vermittelt hat, wo er sich hätte aus Geschichte heraushalten und isolieren können, wird heute über ihn gesprochen" (311). In zwölf Thesen findet sich der Ertrag der Untersuchung (316f.), deren Ziel ist, „die Sinnkontinuität des Jesusphänomens über die wichtigsten Stufen des sprachlichen Traditionsprozesses im Neuen Testament hinaus aufzuzeigen" (111).

Schon aus beiden Titeln geht das neue Anliegen hervor. Jesus ist Lehrer, Jesus selber ist versprachlicht. Das heute neue Interesse an Jesus zeigt sich in zwei neuen Fragestellungen: Hat Jesus gelehrt? Wurde Jesus, er selbst, versprachlicht? Im ersten Fall werden Kategorien der Psychologie, im zweiten solche der Kommunikationswissenschaft auf die Lektüre des Neuen Testaments angewendet.

Jesus war ein Lehrer (Riesner). Er hat Inhalte dem Gedächtnis von Augen- und Ohrenzeugen eingeprägt, eine wichtige psychologische Tatsache. Er hat Geheimnisse mitgeteilt, d. h. zum Aufnehmen von unverstandenen Aussagen aufgefordert. Jesus selbst hat belehrt, erzogen, er hat Jünger teilnehmen lassen an seinem Schicksal und sie als Apostel ausgebildet und eingesetzt. Jesus hat Bildung empfangen, darin seine eigene Lehre formuliert. Jesus hat sich entwickelt. Er stand unterschiedlichen Hörergruppen gegenüber, denen er unterschiedlich in seinem Lehrverhalten gegenübertrat.

Jesus selbst wurde versprachlicht (Müller). Augen- und Ohrenzeugen begegnen Jesus und werden aus dieser Erfahrung heraus befähigt, von Jesus und seinen Worten zu berichten. Augen-

und Ohrenzeugen können das Geheimnis Jesu darstellen; weil Jesus ein Geheimnis ist, kann er in vielen Stufen immer neu und weitgehender entfaltet werden. Nicht nur der älteste Bericht ist der einzig gültige, weil die Sinnerfahrung mit Jesus sich nicht in einer ersten Versprachlichung erschöpfen konnte und deshalb viele nachösterliche Entwicklungsstufen nötig waren, um den sprechenden Jesus zu vergegenwärtigen.

Beide Arbeiten sind Versuche, neuen Zugang zum irdischen Jesus zu öffnen. Während Riesner dabei der nordischen Schule und ihrer These von der Gedächtniskultur in der Jüngerschaft Jesu sehr nahekommt, stellt sich Müller im wesentlichen auf den Standpunkt der Zwei-Quellen-Theorie. Methodologisch neu ist, daß Riesner psychologische Aspekte reflektiert, während Müller kommunikationstheoretische Aspekte zur Darstellung seiner Traditionsthese verwendet. Aus dieser psychologisch bzw. soziologisch orientierten Deutung heraus entstehen Fragen.

Genügt es, wie Riesner das tut, die Vielfalt der Erfahrungen im Gegenüber zu Jesus darauf zurückzuführen, daß Jesus durch eine unterschiedliche Hörerschaft und durch eigene Entwicklung diese Vielfalt seiner Worte selber verursacht hat? Ist nicht Jesus selbst notwendig vielfältig von seinen Jüngern erfahren worden? Für den einzelnen Jünger und mehr noch für viele nebeneinander ist doch anzunehmen, daß Jesus ihnen fremd und unverstanden gegenüberstand, daß er aus diesem Grund gerade wegen der Nähe und Tiefe der Beziehung notwendig als ganzer und in einzelnen Worten und Taten der Mehrdeutige war. Unter dieser Voraussetzung könnte man fragen, ob der Traditionswille Jesu nicht doch mehr in dem Geschenk einer neuen Lebensgemeinschaft denn im Auftrag bestand, Worte und Lehren als solche zu memorieren; dann müßten die Unterschiede zwischen den Synoptikern nicht nur aus Gedächtnisfehlern u. ä. erklärt werden (vgl. Riesner 86), sondern aus vorgegebenen psychologischen und soziologischen Spannungen. Eine psychologische Spannung besteht doch zwischen Jesus und seinen Jüngern; eine soziologische besteht zwischen der innerjüdisch vorösterlichen Situation Jesu und seiner Jüngerschaft und der nachösterlich heidenoffenen Situation der judenchristlichen ersten Gemeinde.

In der Erklärung des Verhältnisses von Paulus zur Tradition von Jesus behaupten beide Autoren, Paulus setze die Leben-Jesu-Tradition der Evangelien voraus; in der Erklärung der besonderen Akzente des Matthäusevangeliums gebrauchen sie gewagte Hypothesen. Weder zu Jesus dem Lehrer noch zu einer einheitlichen, auf viele Situationen hin vielfältig ausformulierten und bezeugten Sinnerfahrung mit Jesus paßt die paulinische Heidenmission; bei Riesner hat Jesus selbst schon Kontakt mit Heiden gehabt, bei Müller hat Paulus die Jerusalemer zu einer „persönlich verantworteten Wende in ihrer eigenen Auslegung der Tradition" (232) gebracht, zu einer Auslegung, die der Sinnerfahrung mit Jesus entsprach.

Nach Müller ist das versprachlichte Jesusphänomen am Anfang einheitlich konzipiert. Ist das denkbar? Sind nicht notwendig in den Anfang der Versprachlichung des Jesusphänomens Konflikte bereits eingestiftet? Verschiedene Herkunft der Augenzeugen und grundsätzliche Uneinholbarkeit der Begegnung mit Jesus sind doch genauso Grund für die vielfältige Entfaltung des Jesusphänomens in den neutestamentlichen Traditionsstufen wie die nachösterliche Entwicklung. Tradition ist nötig zur kritischen Bewahrung der Überlieferung, Tradition war aber nie als solche einlinig und konfliktfrei. Unter anderem zeigt sich darin die Rolle Jesu als des einzigen Lehrers, daß er, von den Augenzeugen vielfältig bezeugt, der Kirche den Konflikt selber eingestiftet hat.

Wolfgang Feneberg SJ

[1] Riesner, Rainer: Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung. Tübingen: Mohr 1981. X, 614 S. (Wiss. Unters. z. Neuen Testament. 2. Reihe 7.) Kart. 59,–.

[2] Müller, Paul Gerhard: Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens. Freiburg: Herder 1982. 364 S. Kart. 98,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

DELP, Alfred: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Roman Bleistein. Bd. 1: Geistliche Schriften. Frankfurt: Knecht 1982. 304 S. Lw. 34,–.

Alfred Delp ist den deutschen Katholiken vor allem durch das Buch „Im Angesicht des Todes" bekannt, das die Meditationen und Aufzeichnungen enthält, die Delp zwischen August 1944 und seiner Hinrichtung am 2. 2. 1945 in Berliner Gefängnissen geschrieben hatte. Dieses Buch wurde als dritter Band einer Sammlung von Vorträgen, Aufsätzen, Ansprachen und Aufzeichnungen bereits 1949 von Paul Bolkovac herausgegeben. Seitdem wurden nicht nur neue Texte von Delp gefunden. Es wuchs auch das Interesse an Delps Lebensgeschichte, an seinen philosophischen Studien und an seiner Mitwirkung im „Kreisauer Kreis", im Widerstand gegen das Dritte Reich.

Um diesem Interesse entgegenzukommen, werden die „Gesammelten Schriften" Alfred Delps in vier Bänden ediert. Von ihnen liegt nun der erste Band vor. Die weiteren Bände (mit den philosophischen Schriften, den Predigten und Ansprachen und den Texten aus dem Gefängnis) sollen in einem Abstand von je einem halben Jahr folgen. Der erste Band bringt neben einem Lebensbild (von Roman Bleistein) und einer Einleitung zu Delps Texten (von Karl Rahner) vor allem Texte, die bislang nicht beachtet wurden oder unbekannt waren. Dabei ist das Adventsspiel „Der ewige Advent" (1933) ebenso aufschlußreich für Delps Lebensgeschichte und innere Entwicklung wie seine Auseinandersetzung mit den Grundsätzen des „Deutschen Glaubens" (1936) oder seine Notizen aus den Großen Exerzitien (1938). Alle diese geistlichen Texte tragen – wenn auch in unterschiedlicher Dichte – dazu bei, der Gestalt Delps neues Profil zu geben und seine Bedeutung für die geistige Auseinandersetzung der Kirche, für die pastorale Konzeption und für den Widerstand der Kirche im Dritten Reich zu unterstreichen. Je mehr man sich dabei auf Delp einläßt, um so mehr wird man erfahren, daß er auch den Menschen und Christen von heute etwas zu sagen hat. *R. Bleistein SJ*

Oscar A. Romero. Für die Armen ermordet. Wie der Erzbischof von San Salvador das Evangelium verkündet hat. Freiburg: Herder 1982. 215 S. Kart. 18,80.

Der Titel dieser Predigtsammlung ist Hoffnung. Oscar A. Romero wurde am Altar ermordet, weil er unerschütterlich und unbestechlich als Anwalt des armen Volkes, als Stimme derer, die keine Stimme haben, auftrat; aber ob und wie sein Tod den Armen diente, also „für" sie war, das ist bis heute nicht erkennbar. Die Sammlung enthält Ansprachen aus den letzten Monaten seines Lebens, die erstmals in diesem Umfang in deutscher Sprache zugänglich werden. Zusammen mit dem ausgezeichneten Vorwort von Prälat Emil Stehle, das Person und Situation des Erzbischofs aus persönlicher Kenntnis und Verbundenheit beleuchtet, vermitteln die erschütternden Dokumente, aus denen die Menschlichkeit des Evangeliums spricht, ein unmittelbares und authentisches Bild jenes Mannes, der seine Verkündigung des Evangeliums mit dem Leben besiegelte.

Erzbischof Romero spricht eine einfache, aber deutliche und unmißverständliche Sprache. Vom Diözesansender bis in die entlegensten Winkel des Landes übertragen, erwarteten die Menschen mit Spannung Sonntag für Sonntag die „Stimme der Wahrheit" aus der Kathedrale der Hauptstadt San Salvador. Die Predigten entsprechen einem einheitlichen und einfachen Aufbau: Romero erschließt die liturgischen Texte, teilt Nachrichten von den Pfarrgemeinden und Basisgemeinschaften mit, faßt die besonderen Ereignisse der Woche zusammen und prangert dabei die Verletzung der Menschenrechte, die Gewalttätigkeiten gegenüber den Bauern und die politischen Machenschaften an. Er konfrontiert das Evangelium mit der brutalen Tagesaktualität und nennt dabei Orte

und Personen; so wird seine Verkündigung des Evangeliums zum Kampf für Gerechtigkeit und Menschenwürde: „Wenn ich die Ungerechtigkeit anprangere, so tue ich dies, weil es zur Aufgabe des Bischofs eines unterdrückten und gedemütigten Volkes gehört. Das Evangelium drängt mich, es zu tun, und in seinem Namen bin ich bereit, vor Gericht gebracht zu werden, ins Gefängnis, ja in den Tod zu gehen."

Als Mann des Volkes und Vater der Armen wurde Erzbischof Romero in seinem Wort, in seinem Leben und Sterben zum Symbol einer Kirche, die für das arme und unterdrückte Volk optiert hat. Für alle, die sich dieser Kirche verbunden fühlen, sind die Predigten des Erzbischofs ein hoffnungsvolles Geschenk.

H. Zwiefelhofer SJ

Wirtschaft und Gesellschaft

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. A. Gutowski und B. Molitor. 27. Jahr. Tübingen: Mohr 1982. 280 S. Lw.

Die bisher erschienenen 26 Bände (sämtlich hier gewürdigt) pflegten Beiträge aus einer Vielzahl von Bereichen zu bringen, um Leser anzusprechen, die mit dem Fortschritt der Wissenschaften in Kontakt bleiben wollten. Dieser 27. Band dagegen kreist fast ganz (15 von insgesamt 18 Beiträgen) um ein einziges, allerdings äußerst umfassendes Thema; man könnte es nennen die allgemeine Unsicherheit, den Zweifel an unserer Gegenwart und Zukunft, die Sorge, vor der keineswegs nur unsere Politiker stehen: wie kann, wie soll, wie wird es weitergehen? Von einer Vielzahl von Seiten und unter einer Vielfalt von Gesichtspunkten wird dieses Thema in sehr ernsthafter Weise behandelt. Schon seit Jahren nimmt der Begründer des Jahrbuchs, H.-D. Ortlieb, immer wieder dazu öffentlich Stellung, und so haben die Herausgeber denn auch einen Beitrag von ihm „Die Zukunft unserer Vergangenheit. Persönliche Erinnerungen an Anpassung, Rechtfertigung und problematische Bewältigung" (9–18) sozusagen als Hinführung zu diesem Thema an die Spitze gestellt.

Um nicht das Inhaltsverzeichnis hier abzudrucken, seien nur diejenigen Beiträge aufgezählt, deren Überschriften am deutlichsten erkennen lassen, von welchen Seiten her das Gesamtthema angegangen wird. E. Tuchtfeldt behandelt „Freiheit und Gleichheit" (19–28), B. Molitor „Wohlfahrtsstaat – die soziale Utopie" (29–54), W. Strzelewicz „Autorität und Freiheit in Staat, Gesellschaft und Erziehung" (77–94), H. Lübbe „Protest und Verweigerung. Ursachen und politische Konsequenzen" (95–114), Christa Meves „Psychisch bedingte Voraussetzungen für die Gefährdung der Freiheit in der Bundesrepublik Deutschland" (135–144), Helge Pross „Wertdefizit und Integration. Der neue Individualismus in der Bundesrepublik" (145–152). E. Witte „Klassenkampf und Gruppenkampf im Unternehmen. Abschied von der Konfliktideologie" (167–182). Eine Gruppe bilden L. Bossle „Von der Zirkulation zur Polarisation der Eliten" (183–196) in schwer verständlicher Sprache; um so erfreulicher das gute und verständliche Deutsch von O. B. Roegele „Bewußtloser Marsch in die Medienzukunft?" (197–214); dazu noch Elisabeth Noelle-Neumann „Die Legitimation der Massenmedien" (215–232). Zum Abschluß – meiner Erinnerung nach erstmalig in diesen Jahrbüchern – zwei ausgesprochen religiöse Themen: W. Rüegg „Die Kirche im Spannungsfeld von Religion und Politik" (233–250; hebt hauptsächlich auf schweizerische Verhältnisse ab und H. Thielicke „Gefährdung von Freiheit und Toleranz durch religiöse ‚Absolutheitsansprüche'" (251–256). Auch den Beitrag von J. Tinbergen „Internationale Forschungsintensivierung – eine doppelte Notwendigkeit" (257–270) kann man dem Gesamtthema dieses Bandes zurechnen.

Wer das Ganze durchgearbeitet hat, aber auch wer nur einige ihn besonders interessierende Einzelthemen herausgreift und durchdenkt, wird mancherorts, wo er sich verunsichert fühlte, wieder festen Boden unter den Füßen fühlen. Ausräumen lassen die Besorgnisse sich nicht; das wird denn hier auch gar nicht versucht. Das Bestreben geht vielmehr dahin, sie zu klären und zu helfen,

sich ein begründetes Urteil zu bilden. Unklaren, unbestimmten Besorgnissen gegenüber fühlt man sich hilflos, und das Gefühl der Hilflosigkeit ist oft bedrückender als die Besorgnis und der sie auslösende Gegenstand selbst. Mit der geklärten Besorgnis kann man sich kritisch auseinandersetzen, und das allein wirkt schon befreiend und verleiht ein gewisses Maß von Selbstbewußtsein und innerer Sicherheit. Mag dieser Band vielleicht den Erwartungen der ursprünglich von diesen Jahrbüchern angezielten Leserschaft nicht ganz entsprechen, dann hat er dafür einem viel breiteren Leserkreis viel zu bieten.

O. v. Nell-Breuning SJ

Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung. Für Karl Klein zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. Bodo B. Gemper. Siegen: Vorländer 1982. XII, 772 S. (Beiheft zu den Siegener Studien.) Kart. 38,–.

„Religion" und „Verantwortung", auf dem Titelblatt in Großdruck deutlich hervorgehoben, kennzeichnen treffend den Inhalt und die Absicht des Werkes; es will verdeutlichen und vertiefen, welch entscheidenden Beitrag die Religion, hier vor allem die christliche Religion, zur gesellschaftlichen Ordnung leistet, indem sie den Grund legt zu Verantwortungsbewußtsein und Gewissenhaftigkeit und auf die von Gott dem Menschen und der Menschheit vorgegebenen Werte und Ziele hinlenkt. Alle Mitarbeiter – der Zahl nach ungefähr gleich viel evangelische und katholische – schreiben als überzeugte Christen; kein einziger Beitrag ist angekränkelt von der heute so weit verbreiteten desolaten Verzagtheit und Unsicherheit; allerdings kommt auch kein entschiedener Gegner zu Wort; so wirkt das Ganze imponierend geschlossen, weiß aber doch die Gefahr des Triumphalismus zu vermeiden.

Die 38 Beiträge, darunter zwölf von Mitgliedern des Lehrkörpers der Universität - GH - Siegen, sind zu neun Gruppen zusammengefaßt, deren erste, „Christsein in der interessenpluralistischen Gesellschaft", sozusagen den innersten Kreis des Gesamtthemas ausmacht. Von besonderem Interesse ist der Beitrag von B. Hildebrandt, Professor der evangelischen Theologie an der Universität Greifswald (DDR), über „Christsein im Sozialismus. Zum Profil christlichen Glaubens und Lebens im Kontext sozialistischer Wirklichkeit" (20–47). – Die zweite Gruppe behandelt „Grundwerte und Werte des Christentums". Dazu gehört ein sehr informativer Beitrag von J. Hoffmann (Frankfurt): „Ethische Implikationen der genetischen Forschung" (131–152), und der sehr ausgewogene Beitrag von H. Missalla „Friede – Gottes Geschenk, den Menschen ‚anvertraut'. Zur Spannung zwischen Evangelium und Friedenssicherung" (153–172).

Ihrer Art nach grundverschieden, aber jeder in seiner Art interessant, sind die Beiträge der Gruppe 3, „Glaubenshaltung und Persönlichkeit", nicht zuletzt der strenggenommen etwas vom Thema abliegende Beitrag von W. Dirks über „Ernst Michel" (236–244). Ganz zentral zum Thema dagegen gehören die Beiträge der Gruppen 4, „Religion und soziale Bindung", und 5, „Erziehungsbedürftigkeit und soziale Prägung"; in eine dieser beiden Gruppen hätte wohl auch der an anderer Stelle untergebrachte Beitrag von K. W. Dahm gehört, „Siegerland-Mentalität und Max-Weber-These" (485–510), ein wahres Kabinettstück. In Gruppe 6, „Gestaltung der Arbeitsgesellschaft als humanistischer Auftrag", behandelt E. Nawroth „Christliche Gesellschaftslehre im Zeitalter der Ideologien" (455–480), B. Wellmann „Religion und Transzendenz in der Arbeitsgesellschaft" (511–532) und Weihbischof W. Woeste „Schwerpunkte der Enzyklika ‚Laborem exercens'" (533–546).

In Gruppe 7, „Das politische Mandat der Kirche", kommt von katholischer Seite der Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe/Katholisches Büro Bonn, von evangelischer Seite der Bevollmächtigte des Rates der EKD am Sitz der Bundesregierung, Bonn, und ein Theologieprofessor der Kirchlichen Hochschule Berlin zu Wort. Gruppe 8, „Verantwortung des Gesetzgebers für den Rechtsfrieden", hat zwar unbestreitbar mit Verantwortung, aber kaum etwas mit dem Anteil der Religion an ihr zu tun. Das gilt ausgesprochenermaßen für den an sich wertvollen Beitrag von R. Weimar über „Rechtsökologie – Ethik oder Sozialtechnologie?" (664–684), wogegen die harte, aber voll berechtigte Kritik, die H. Pakulla an der „Demoralisierung im neuen Eherecht" (685–712) übt, eigens auf die „Interdependenz von Religion, Moral und Recht" Bezug nimmt.

Der Beitrag des langjährigen Präsidenten des Bundesarbeitsgerichts, Gerhard Müller, „Der Gesetzgeber und das Arbeitsrecht" (628–663), stünde wohl richtiger in Gruppe 6; sein spezieller Gegenstand ist das arbeitsrechtliche Verständnis der beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik von der „Dienstgemeinschaft" der in ihren erzieherischen und karitativen Einrichtungen wirkenden weltlichen Kräfte.

Völlig außerhalb des Themas liegen die Beiträge in Gruppe 9, „Aus den Anfängen des Christentums". Das bedeutet keinen Mangel. Eine Festschrift braucht sich nicht unbedingt an ein Sachthema zu binden; das ist viel eher die Ausnahme als die Regel. Der Herausgeber kann auch Beiträge aufnehmen, die dazu bestimmt sind, dem durch die Festschrift zu Ehrenden Freude zu machen, und von denen er glaubt annehmen zu dürfen, daß sie ihm willkommen sein und Freude machen werden. *O. v. Nell-Breuning SJ*

ZU DIESEM HEFT

Im Blick auf die Initiative der katholischen Kirche „Wähle das Leben" beschreibt Franz Böckle, Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn, die Grundlagen einer Ethik des Lebens. Er greift dabei eine Reihe konkreter Fragen auf: die vorgeburtliche Diagnose, die extrakorporale Befruchtung, das Recht auf gesunde Umwelt, die Selbsttötung und die Tötung auf Verlangen.

Albin Eser, Direktor des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Strafrecht an der Universität Freiburg, vergleicht das heutige Recht mit dem strafrechtlichen Lebensschutz an der Wende zur Neuzeit in dem ersten reichseinheitlichen Strafgesetzbuch von 1532. Er zeigt an besonders neuralgischen Punkten des Lebensschutzes wie Abtreibung, Kindestötung, Selbsttötung und Euthanasie, welche Wandlungen stattgefunden haben und welche Probleme bleiben.

Der naturwissenschaftlich-technische Fortschritt hatte immer das Ziel, das Leiden des Menschen zu vermindern und seine Freiheit zu erweitern. Reiner Kümmel, Professor für theoretische Physik an der Universität Würzburg, erinnert an die Verantwortung des Wissenschaftlers in der heutigen, tiefgreifend veränderten Situation. Er fragt, wie die von der Technik entwickelten Instrumente der Naturbeherrschung gebraucht werden müssen, damit sie auch in Zukunft dem Wohl des Menschen dienen.

Annemarie Pieper, Professorin für Philosophie an der Universität Basel, analysiert die Spannung zwischen dem technisch Machbaren und dem moralisch Wünschenswerten: Die ethische Grenze jedes wissenschaftlichen Fortschritts sei die Freiheit des Menschen. – Dieser und die vorhergehenden Beiträge gehen auf Referate einer Tagung der Katholischen Akademie Hamburg vom 21. bis 23. Mai 1982 zurück.

Die hohe Wochenendmobilität gerade der Städter stellt die Seelsorge vor zunehmende Schwierigkeiten. Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Passau, beschreibt die Auswirkungen dieses Freizeitverhaltens und fragt nach dem Beitrag der christlichen Kirchen zu einer menschenwürdigen Freizeitkultur, vor allem am Sonntag.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Albrecht, Carl: Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. Mainz: Grünewald 1982. 381 S. Lw. 42,–.

Alle sollen es hören und sich freuen. Hrsg. v. Hermann Mayer. Mainz: Matthias-Grünewald 1982. 150 S., Abb. Kart. 14,80.

Antier, Yvette und Jean-Jacques: Flucht aus der Welt? Fragen an Ordensleute. Freiburg: Herder 1982. 192 S. Kart. 19,80.

Becker, Antoinette – Niggemeyer, Elisabeth: Meine Religion – deine Religion. Ein erzählendes Sachbuch. Ravensburg: Meier 1982. 190 S., Abb. Kart. 29,80.

Berichte aus der Arbeitswelt. Neue pastorale Modelle der Betriebsseelsorge. Von Josef Ammering u. a. Wien: Herder 1982. 142 S. Kart. 19,80.

Beuys, Barbara: Und wenn die Welt voll Teufel wäre. Luthers Glaube und seine Erben. Reinbek: Rowohlt 1982. 605 S. Lw.

Bockel, Pierre: Geschöpf aus Gottes Hand. München: Pustet 1982. 241 S. Lw. 32,–.

Bonnet, Serge – Gouley, Bernard: Gelebte Einsamkeit. Eremiten heute. Freiburg: Herder 1982. 192 S. Kart. 19,80.

Delp, Alfred: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Roman Bleistein. Bd. 1: Geistliche Schriften. Frankfurt: Knecht 1982. 304 S. Lw. 34,–.

Drewermann, Eugen: Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. 1: Angst und Schuld. Mainz: Matthias-Grünewald 1982. 205 S. Kart. 29,80.

Forster, Karl – Schmidtchen, Gerhard: Glaube und Dritte Welt. Ergebnisse einer Repräsentativumfrage über weltkirchliche Aufgaben und die Motive deutscher Katholiken. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1982. 192 S. (Entwicklung und Frieden. 27.)

Geboren auf dieser Erde. Schriftsteller erzählen biblische Geschichten. Hrsg. v. Arnim Juhre. Freiburg: Kerle 1982. 127 S. Kart. 15,80.

Gott allein. Teresa von Avila heute. Hrsg. v. Waltraud Herbstrith. Freiburg: Herder 1982. 283 S. Kart. 29,80.

Das große Lexikon der Musik in acht Bänden. Hrsg. v. Marc Honegger und Günther Massenkeil. Bd. 7: Randhartinger-Stewart. Freiburg: Herder 1982. XVI, 431 S. Lw. 148,–

Haak, Rainer – Burfeind, Christina – Wepler, Michael: Freiburg: Herder 1982. 78 S., Abb. Kart. 19,80.

Handbuch der christlichen Ethik. Hrsg. v. Anselm Hertz u. a. Bd. 3: Wege ethischer Praxis. Freiburg: Herder 1982. 599 S. Lw. 98,–.

Häring, Bernhard: Ihr seid das Salz dieser Erde. Gedanken über die Berufung der Christen zur Heiligkeit. München: Neue Stadt 1982. 142 S. Kart. 15,80.

Hauke, Manfred: Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Paderborn: Bonifatius 1982. 496 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. 46.) Lw. 68,–.

Hengsbach, Friedhelm: Die Arbeit hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre. Mainz: Grünewald 1982. 314 S. (Arbeiterbewegung und Kirche. 5.) Kart. 28,–.

Horn, Stephan Otto: Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon. Paderborn: Bonifatius 1982. 291 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. 45.) Lw. 28,–.

Huth, Almuth und Werner: Sprechstunde: Depressionen. Rat und Hilfe bei depressiven Verstimmungen und bei Depressionskrankheit. München: Gräfe und Unzer 1982. 126 S. Kart. 19,80.

Johannes Paul II.: Wort und Weisung im Jahr 1981. Citta del Vaticano, Kevelaer: Libr. Ed. Vaticana, Butzon & Bercker 1982. XXIII, 703 S. Kart.

Kamphaus, Franz: Vom Tod zum Leben. Gesammelte Predigten. Hrsg. v. Paul Deselaers. Mainz: Matthias-Grünewald 1982. 199 S. Kart. 19,80.

Kirchengeschichte. Durchblicke, Einblicke, Begegnungen. Von Helmut Fettweis u. a. Würzburg: Echter 1982. 414 S. Kart. 14,80.

Kleines Stundenbuch. Advent und Weihnachtszeit. Morgen- und Abendgebet der Kirche aus der Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Hrsg. von den Lit. Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Köln, Freiburg, Regensburg: Benziger, Herder, Pustet 1982. 531 S. Kunstleder 28,80.

Köder, Sieger: Eine Weihnachtsgeschichte vom Hohenberg. Stuttgart: Rel. Bildungsarbeit 1982. 88 S., Abb. Kart. 15,–.

Küng, Hans: Ewiges Leben? München: Piper 1982. 327 S. Lw. 34,–.

Lanczkowski, Günter: Die heilige Reise. Auf den Wegen von Göttern und Menschen. Freiburg: Herder 1982. 253 S. Lw. 29,80.

Lapide, Pinchas: Die Bergpredigt – Utopie oder Programm? Mainz: Mathias-Grünewald 1982. 144 S. (Grünewald-Reihe.) Kart. 19,80.

Lehmann, Karl: Geistlich handeln. Freiburg: Herder 1982. 160 S. Kart. 16,80.

Lissner, Ivar – Rauchwetter, Gerhard: Der Mensch und seine Gottesbilder. Freiburg: Walter 1982. 338 S., Abb. Lw. 65,–.

Chiara Lubich und die Fokolarbewegung. Gespräche mit der Gründerin. Hrsg. v. Regina Betz. München: Neue Stadt 1982. 99 S., Abb. Lw. 12,80.

Machscheidt, Elisabeth: Erziehung für das Heil der Seele. Kritische Lektüre des katholischen Pädagogen Alban Stolz. Mainz: Matthias-Grünewald 1982. 152 S. Kart. 29,80.

McBrien, Richard P.: Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme. Bd. 1: Menschliche Existenz. Gott. Jesus Christus. Bd. 2: Die Kirche. Christliche Existenz. Begriffslexikon. Köln: Styria 1982. 447, 551 S. Lw. zus. 88,–.

Meer, Frits van der: Die Ursprünge christlicher Kunst. Freiburg: Herder 1982. 223 S., Abb. Lw. 68,–.

Mein Problem. Karl Rahner antwortet jungen Menschen. Freiburg: Herder 1982. 144 S. Kart. 13,80.

Mieth, Dietmar: Die Kunst, zärtlich zu sein. Wege zur Sensibilität. Freiburg: Herder 1982. 94 S. Kart. 9,80.

Miteinander glauben lernen. Impulse für Eltern und Erzieher. Hrsg. v. Jürgen Hoeren und Marianne Müssle. Mainz: Grünewald 1982. 104 S. Kart. 14,80.

Müller, Rüdiger – Loose, Helmuth Nils: Sankt Nikolaus. Der Heilige der Ost- und Westkirche. Freiburg: Herder 1982. 120 S., 48 Farbtafeln. Lw. 36,–.

Nagel, Ernst-Josef – Oberhem, Harald: Dem Frieden verpflichtet. Konzeptionen und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1982. 141 S. (Entwicklung und Frieden. 14.) Kart. 14,50.

Nouwen, Henri J. M.: Gebete aus der Stille. Freiburg: Herder 1982. 135 S. Kart. 15,80.

Nusselein, Ernst Wilhelm: Du bist nicht weit vom Reiche Gottes. Unkonventionelle Sonntagsgedanken. Freiburg: Herder 1982. 175 S. (Herderbücherei. 982.) Kart. 8,90.

Paus, Ansgar: Wirksame Zeichen. Wien: Herder 1982. 80 S. Kart. 9,80.

Charles Peguy. Im Schweigen des Lichtes. Ausgew., übers. u. eingel. von Oswalt von Nostiz. Freiburg: Herder 1982. 140 S. (Herderbücherei. 986.) Kart. 6,90.

Peréz, Ramos, Barbara: Intelligenz und Politik im Spanischen Bürgerkrieg 1936–1939. Bonn: Bouvier 1982. VII, 264 S. (Studien zur Literatur- und Sozialgeschichte Spaniens und Lateinamerikas. 6.) Kart. 59,–.

Petuchowski, Jakob J.: Wie unsere Meister die Schrift erklären. Beispielhafte Bibelauslegung aus dem Judentum, aus der „Biblia Rabbinica". Freiburg: Herder 1982. 144 S. Kart. 16,80.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Patmos Verlages, Düsseldorf, bei.