N12<522832798 021

ubTÜBINGEN

R. Schaffhauser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1

STIMMEN DER ZEIT

88

M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1983

W. Seibel
Aufbruch zu einer neuen Moral
H. Hepp
Schwangerschaftsabbruch
P. Roth
Neue Weltinformationsordnung
W. Beinert
Maria und die Frauenfrage
R. Bleistein
Zur Sinnproblematik junger Menschen
J. Reiter
Der Tod des Menschen

6587

Verlag Herder Freiburg

UB TÜB
11. JAN. 1983
Gh 2449
Z Du

INHALT

Wolfgang Seibel SJ	Aufbruch zu einer neuen Moral	1
Hermann Hepp	Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation. Aus der Sicht eines Frauenarztes	3
Paul Roth	Die Auseinandersetzung zwischen Ost und West über eine „Neue Weltinformationsordnung“	18
Wolfgang Beinert	Maria und die Frauenfrage	31
Roman Bleistein SJ	Zur Sinnproblematik junger Menschen	45
Waldemar Molinski SJ	Die Zehn Gebote. Eine Grundlage für einen ethischen Konsens unter Glaubenden?	53
	UMSCHAU	
Johannes Reiter	Der Tod des Menschen. Zu einem Papier des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesärztekammer über „Kriterien des Hirntodes“	61
Karl H. Neufeld SJ	Dialog der Kirchen	62
	BESPRECHUNGEN	
	Kirchengeschichte	66
	Kunst	67
	Marxismus	69
	Ökumene	70
	Medien	71
	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Hermann Hepp, Universitäts-Frauenklinik, 6650 Homburg – Prof. Dr. Paul Roth, Glonnweg 9, 8011 Kirchheim – Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 8401 Pentling – Prof. Dr. Waldemar Molinski, Ohligserstraße 35, 5600 Wuppertal 11 – Dr. Johannes Reiter, Augustinerstraße 34, 6500 Mainz 1 – Prof. Dr. Karl H. Neufeld, Pont. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma.

STIMMEN DER ZEIT · 201. BAND · 108. 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. 21 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 10,50 DM; im Abonnement: 8,90 DM, halbjährlich 53,40 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 8,– DM. Dreimonatiges Probeabonnement 19,50 DM. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

201. BAND



1983

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. 21 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 10,50 DM; im Abonnement: 8,90 DM, halbjährlich 53,40 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 8,– DM. Dreimonatiges Probeabonnement 19,50 DM. Bestell-Nr. 00022.

gs 2449

INHALT DES 201. BANDS

Ackermann, Irmgard: In zwei Sprachen leben. Ein literarisches Preisausschreiben für Ausländer 443
Arendt, Dieter: Der Affe im Spiegel der Literatur. Oder: Sind Affen denn auch Leute? 533
Beinert, Wolfgang: Maria und die Frauenfrage 31
Biser, Eugen: Glaube in dürftiger Zeit 169
– Der Schuldner des Wortes. Gedanken zum Luther-Jubiläum 1983 734
Bleistein, Roman: Die einfache Botschaft. Reflexionen zu zwei religiösen Bestsellern* 136
– Familie als Thema* 204
– Friedenserziehung 649
– Jugend zwischen Kirche und Welt. Ein Bericht zur Lage 435
– Jugendkultur 217
– Schulseelsorge* 644
– Tourismuskritik 505
– Zur Sinnproblematik junger Menschen 45
Boventer, Hermann: Ethik des Journalismus. Ansätze und Fragestellungen 387
– Der neue Areopag. Katholische Akademien nach 1945 797
Brandmüller, Walter: Das Priesterbild Johann Michael Sailers 119
Brieskorn, Norbert: Die Kirche im Umgang mit ihrem Recht* 422
Brugger, Winfried: Max Weber und der American Way of Life 779
Conzemius, Victor: Christentum und Gesellschaft* 273
Ehlen, Peter: Karl Marx und die Menschlichkeit 147
Erbrich, Paul: Zukunft und Verantwortung 664
Eschweiler, Christian: Die unerfüllbare Hoffnung auf Selbsterlösung. Zum 100. Geburtstag von Franz Kafka 468
Friedmann, F. G.: Judesein heute 327
Fuchs, Josef: Bischöfe und Moraltheologen. Eine innerkirchliche Spannung 601
Garcia-Mateo, Rogelio: José Ortega y Gasset und das moderne Spanien 813
Gössmann, Elisabeth: Ein Rückschritt in der Diskussion der Frauenfrage. Zu einer Veröffentlichung über das Frauenpriestertum* 567
– Die Frau im Urchristentum* 425
Grom, Bernhard: Seelsorge im Verbund 289
Hepp, Hermann: Die in-vitro-Befruchtung. Perspektiven und Gefahren 291
– Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation. Aus der Sicht eines Frauenarztes 3
Hummes, Claudio: Kirche inmitten des Volkes in einem armen Land. Zur Situation der Kirche in Brasilien 521
Hunger, Wilhelm: Das „Christliche Jahrhundert Japans". Geschichtliches zu dem Film „Shogun"* 133
Hürten, Heinz: Zeugnis und Widerstand der Kirche im NS-Staat. Überlegungen zu Begriff und Sache 363
Jeuken, Marius: Evolution – Wissenschaft und Weltanschauung 477
Keenan, James F.: Töten oder Sterbenlassen? 825
Kehl, Medard: Gemeinde und politisches Handeln 770
Keller, Albert: Freiheit und Kunst 721
– Verlust der Grenzen und Abgrenzungsbedürfnis. Ein Grundproblem unserer Zeit 651
Kinast, Robert L.: Die Laien in der Kirche der USA 401
Köhler, Oskar: Das „Abendland" auf Intensivstation? Anläßlich des Jubiläums der Schlacht vor Wien 1683 485

– Wo war Martin Luther in seinem Jubiläumsjahr? . . . 723
Kramer, Hans: Zur Ethik des Krankenhauses . . . 182
Krämer, Peter: Was brachte die Reform des Kirchenrechts? . . . 316
Kranz, Gisbert: C. S. Lewis versus Aldous Huxley. Offenbarungsreligion und Mystizismus . . . 761
Krings, Hermann: Das Zeichen der Weißen Rose. Zur politischen Bedeutung des studentischen Widerstands . . . 305
Lieth, Elisabeth von der: Ermutigung als Erziehungsideal. Probleme und Aufgaben einer katholischen Schule . . . 191
Lotz, Johannes B.: Wahrheit und Wirklichkeit im Kunstwerk . . . 555
Molinski, Waldemar: Die Zehn Gebote. Eine Grundlage für einen ethischen Konsens unter Glaubenden? . . . 53
Muschalek, Georg: Ratlos zwischen Wissenschaft und Glaube* . . . 857
Nakajima, Michael Daishiro: Das Land der Samurai und das Christentum . . . 237
Nell-Breuning, Oswald von: Wirtschaft im gesellschaftlichen Umfeld . . . 749
Neufeld, Karl H.: Dialog der Kirchen* . . . 62
– Der Heilige Geist. Zu Yves Congars gleichnamigem Werk* . . . 500
Neuner, Peter: Ein Weg zur Einheit der Christen* . . . 711
Niedermayer, Franz: Reinhold Schneider . . . 374
Niewiadomski, Józef: Bergpredigt – Gericht – Politik – Friede . . . 687
Nosbüsch, Johannes: Das Gymnasium vor den Herausforderungen der Zeit . . . 677
Piechowiak, Helmut: Leben verlängern? Die ethische Problematik des mütterlichen Hirntods bei möglicher Lebensfähigkeit des Kindes . . . 493
Rahner, Karl: Dialog und Toleranz als Grundlage einer humanen Gesellschaft . . . 579
Rapp, Heinz: Arbeit für alle durch eine neue Solidarität . . . 507
Reiter, Johannes: Die Probe aufs Gewissen. Zur Neuordnung des Rechts der Kriegsdienstverweigerung und des Zivildienstes* . . . 279
– Der Tod des Menschen. Zu einem Papier des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesärztekammer über „Kriterien des Hirntodes“* . . . 61
Roos, Lothar: Eine neue Dimension der katholischen Soziallehre? . . . 340
– „Laborem exercens“ und Heinrich Pesch* . . . 282
Roth, Paul: Die Auseinandersetzung zwischen Ost und West über eine „Neue Weltinformationsordnung“ . . . 18
Schade, Herbert: Die byzantinische Kunst und ihr „veruntreuter Himmel“ . . . 158
Schierse, Franz Joseph: Neue Bibelkommentare* . . . 353
Schmitz, Philipp: Friedenswort diesseits und jenseits des Atlantiks. Ein Vergleich . . . 455
Scholz, Franz: Sittliche Normen in teleologischer Sicht . . . 700
Schöpf, Alfred: Der psychoanalytische Weg zum Selbst* . . . 206
Schorr, Helmut: Aggressivität und industrielle Normen. Zu den Umweltbedingungen feindseligen Verhaltens . . . 620
Schubert, Venanz: Geistige Strömungen an der Universität . . . 75
Schuller, Florian: Randbemerkungen und Fragezeichen. Zum Werk Fritz Buris . . . 247
Schwager, Raymund: Bergpredigt – Gericht – Politik – Friede . . . 687
Schwarz, Jürgen: Die diplomatischen Beziehungen des Hl. Stuhls . . . 635
Sebott, Reinhold: Der Kirchenbann gegen die Freimaurer ist aufgehoben . . . 411
– Das Neue im neuen kirchlichen Eherecht . . . 259
Seibel, Vitus: Generalkongregation der Gesellschaft Jesu . . . 793
Seibel, Wolfgang: Aufbruch zu einer neuen Moral . . . 1
– Hirtenbrief in neuem Stil . . . 145
– Neue Medien . . . 577

– Priestermangel 361
– Die Theologie und das Volk Gottes 73
Stelzmann, Rainulf A.: Die Nichtigkeit und Größe des Selbst. Walker Percys Anthropologie*. . 785
– Schein, Sünde und Wahrheit. Die Welt Truman Capotes 85
Sutor, Bernhard: Chancen politischer Innovation durch die kirchliche Friedenslehre. 219
Vermehren, Isa: Mädchen '82. Ergebnisse und Probleme einer neuen Untersuchung 110
Waldenfels, Hans: Kritische Vernunft und religiöser Glaube. Rückfragen an Hans Albert 845
– Religion in China. Eindrücke von einer Chinareise 95
Werner, Johannes: Ein asketisches Leben. Über Ludwig Wittgenstein. 838
Zulehner, Paul M.: Kirche heute – Kirche für morgen 546
Zwiefelhofer, Hans: „Kirche des Volkes" in Mittelamerika 433
– Paracuaria* 277

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Eugen Biser: Glaube in dürftiger Zeit 169
Roman Bleistein: Die einfache Botschaft. Reflexionen zu zwei religiösen Bestsellern* 136
Walter Brandmüller: Das Priesterbild Johann Michael Sailers 119
Victor Conzemius: Christentum und Gesellschaft* 273
Bernhard Grom: Seelsorge im Verbund 289
Medard Kehl: Gemeinde und politisches Handeln 770
Robert L. Kinast: Die Laien in der Kirche der USA 401
Jürgen Schwarz: Die diplomatischen Beziehungen des Hl. Stuhls 635
Vitus Seibel: Generalkongregation der Gesellschaft Jesu 793
Wolfgang Seibel: Hirtenbrief in neuem Stil 145
– Priestermangel 361
Paul. M. Zulehner: Kirche heute – Kirche für morgen 546

II. THEOLOGIE

K. H. Neufeld: Der Heilige Geist. Zu Yves Congars gleichnamigem Werk* 500
Franz Josef Schierse: Neue Bibelkommentare* 353
Florian Schuller: Randbemerkungen und Fragezeichen. Zum Werk Fritz Buris 247
Wolfgang Seibel: Die Theologie und das Volk Gottes 73

III. ETHIK UND MORALTHEOLOGIE

Paul Erbrich: Zukunft und Verantwortung 664
Josef Fuchs: Bischöfe und Moraltheologen. Eine innerkirchliche Spannung 601
Waldemar Molinski: Die Zehn Gebote. Eine Grundlage für einen ethischen Konsens unter Glaubenden? 53
Franz Scholz: Sittliche Normen in teleologischer Sicht 700
Wolfgang Seibel: Aufbruch zu einer neuen Moral 1

IV. MEDIZINISCHE ETHIK

Hermann Hepp: Die in-vitro-Befruchtung. Perspektiven und Gefahren 291
– Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation. Aus der Sicht eines Frauenarztes 3
James F. Keenan: Töten oder Sterbenlassen? 825
Hans Kramer: Zur Ethik des Krankenhauses 182
Helmut Piechowiak: Leben verlängern? Die ethische Problematik des mütterlichen Hirntods bei möglicher Lebensfähigkeit des Kindes 493
Johannes Reiter: Der Tod des Menschen. Zu einem Papier des wissenschaftlichen Beirats der Bundesärztekammer über „Kriterien des Hirntodes“* 61

V. KIRCHENRECHT

Norbert Brieskorn: Die Kirche im Umgang mit ihrem Recht* 422
Peter Krämer: Was brachte die Reform des Kirchenrechts? 316
Reinhold Sebott: Der Kirchenbann gegen die Freimaurer ist aufgehoben 411
– Das Neue im neuen kirchlichen Eherecht 259

VI. ÖKUMENE

Eugen Biser: Der Schuldner des Wortes. Gedanken zum Luther-Jubiläum 1983 734
Oskar Köhler: Wo war Martin Luther in seinem Jubiläumsjahr? 723
Karl H. Neufeld: Dialog der Kirchen* 62
Peter Neuner: Ein Weg zur Einheit der Christen* 711

VII. FRAUENFRAGE

Wolfgang Beinert: Maria und die Frauenfrage 31
Elisabeth Gössmann: Ein Rückschritt in der Diskussion der Frauenfrage. Zu einer Veröffentlichung über das Frauenpriestertum* 567
– Die Frau im Urchristentum* 425

VIII. PHILOSOPHIE

Peter Ehlen: Karl Marx und die Menschlichkeit 147
Albert Keller: Verlust der Grenzen und Abgrenzungsbedürfnis. Ein Grundproblem unserer Zeit 651
Alfred Schöpf: Der psychoanalytische Weg zum Selbst* 206
Hans Waldenfels: Kritische Vernunft und religiöser Glaube. Rückfragen an Hans Albert 845
Johannes Werner: Ein asketisches Leben. Über Ludwig Wittgenstein 838

IX. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Roman Bleistein: Familie als Thema* 204
– Tourismuskritik 505
Winfried Brugger: Max Weber und der American Way of Life 779
F. G. Friedmann: Judesein heute 327
Marius Jeuken: Evolution – Wissenschaft und Weltanschauung 477
Georg Muschalek: Ratlos zwischen Wissenschaft und Glaube* 857
Oswald von Nell-Breuning: Wirtschaft im gesellschaftlichen Umfeld 749
Karl Rahner: Dialog und Toleranz als Grundlage einer humanen Gesellschaft 579
Heinz Rapp: Arbeit für alle durch eine neue Solidarität 507
Lothar Roos: Eine neue Dimension der katholischen Soziallehre? 340
– „Laborem exercens" und Heinrich Pesch* 282
Helmut Schorr: Aggressivität und industrielle Normen. Zu den Umweltbedingungen feindseligen Verhaltens 620

X. JUGEND UND BILDUNG

Roman Bleistein: Jugend zwischen Kirche und Welt. Ein Bericht zur Lage 435
– Jugendkultur 217
– Schulseelsorge* 644
– Zur Sinnproblematik junger Menschen 45
Elisabeth von der Lieth: Ermutigung als Erziehungsideal. Probleme und Aufgaben einer katholischen Schule 191
Johannes Nosbüsch: Das Gymnasium vor den Herausforderungen der Zeit 677
Venanz Schubert: Geistige Strömungen an der Universität 75
Isa Vermehren: Mädchen '82. Ergebnisse und Probleme einer neuen Untersuchung 110

XI. ZEITGESCHICHTE

Hermann Boventer: Der neue Areopag. Katholische Akademien nach 1945 797
Rogelio García-Mateo: José Ortega y Gasset und das moderne Spanien 813
Claudio Hummes: Kirche inmitten des Volkes in einem armen Land. Zur Situation der Kirche in Brasilien 521
Wilhelm Hunger: Das „Christliche Jahrhundert Japans". Geschichtliches zu dem Film „Shogun"* 133
Heinz Hürten: Zeugnis und Widerstand der Kirche im NS-Staat. Überlegungen zu Begriff und Sache 363
Oskar Köhler: Das „Abendland" auf Intensivstation? Anläßlich des Jubiläums der Schlacht vor Wien 1683 590
– „Wenn wir Sie zu Pius IX. geschickt hätten..." Der 18. Juli 1870 und der Briefwechsel zwischen Ignaz von Döllinger und Charlotte Lady Blennerhasset 485
Hermann Krings: Zeichen der Weißen Rose. Zur politischen Bedeutung des studentischen Widerstands 305
Daishiro Michael Nakajima: Das Land der Samurai und das Christentum 237
Hans Waldenfels: Religion in China. Eindrücke von einer Chinareise 95
Hans Zwiefelhofer: „Kirche des Volkes" in Mittelamerika 433
– Paracuaria* 277

XII. FRIEDENSARBEIT

Roman Bleistein: Friedenserziehung 649
Józef Niewiadomski – Raymund Schwager: Bergpredigt – Gericht – Politik – Friede 687
Johannes Reiter: Die Probe aufs Gewissen. Zur Neuordnung des Rechts der Kriegsdienstverweigerung und des Zivildienstes* 279
Philipp Schmitz: Friedenswort diesseits und jenseits des Atlantiks. Ein Vergleich 455
Bernhard Sutor: Chancen politischer Innovation durch die kirchliche Friedenslehre 219

XIII. LITERATUR UND KUNST

Irmgard Ackermann: In zwei Sprachen leben. Ein literarisches Preisausschreiben für Ausländer. 443
Dieter Arendt: Der Affe im Spiegel der Literatur. Oder: sind Affen denn auch Leute? 533

Christian Eschweiler: Die unerfüllbare Hoffnung auf Selbsterlösung. Zum 100. Geburstag von Franz Kafka 468
Albert Keller: Freiheit der Kunst 721
Gisbert Kranz: C. S. Lewis versus Aldous Huxley. Offenbarungsreligion und Mystizismus . . . 761
Johannes B. Lotz: Wahrheit und Wirklichkeit im Kunstwerk 555
Franz Niedermayer: Reinhold Schneider 374
Herbert Schade: Die byzantinische Kunst und ihr „veruntreuter Himmel" 158
Rainulf A. Stelzmann: Die Nichtigkeit und Größe des Selbst. Walker Percys Anthropologie* . . 785
– Schein, Sünde und Wahrheit. Die Welt Truman Capotes 85

XIV. MEDIEN

Hermann Boventer: Ethik des Journalismus. Ansätze und Fragestellungen 387
Paul Roth: Die Auseinandersetzung zwischen Ost und West über eine „Neue Weltinformationsordnung" 18
Wolfgang Seibel: Neue Medien 577

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Gesellschaft und Politik 142, 861
Glaube 857
Jugend 210, 503, 646
Jugendarbeit 863
Kirche 716, 789
Kirche und Gesellschaft 430
Kirchengeschichte 66, 138
Kunst 67
Marxismus 69
Medien 71
Mission und Dritte Welt 285
Ökumene 70
Pädagogik und Psychologie 287
Psychologie und Philosophie 210, 356, 719
Religionskritik 845
Religionspädagogik 717
Religiöse Erziehung 214
Staat und Gesellschaft 572
Theologie 139, 358, 503, 573
Wissenschaft 857

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Bartholomäus, Wolfgang: Einführung in die Religionspädagogik. 717

Becker, Antoinette – Niggemeyer, Elisabeth: Meine Religion – deine Religion. 215

Becker, Gerhold: Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. 141

Bietmann, Rolf: Betriebliche Mitbestimmung im kirchlichen Dienst. 430

Bopp, Jörg: Wir wollen keine neuen Herren. 212

Bosmans, Phil: Vergiß die Freude nicht. 136

Brandenstein, Béla Freiherr von: Bewußtsein und Vergänglichkeit. 719

Chenu, M.-D.: Das Werk des Hl. Thomas von Aquin. 140

Christ werden braucht Vorbilder. Hrsg. v. Günter Biemer und Albert Biesinger. 718

Clavell, James: Shogun. 133

Communicatio Fidei. Festschrift für Eugen Biser. Hrsg. v. Horst Bürkl und Gerhold Becker. 431

Congar, Yves: Der Heilige Geist. 502

Dahm, Helmut: Der gescheiterte Ausbruch. 573

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Hrsg. v. Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer. 791

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Hrsg. v. Heinrich Rennings unter Mitarbeit von Martin Klöckener. 791

Dörre, Klaus – Schäfer, Paul: In den Straßen steigt das Fieber. 647

Dorsch, Friedrich: Psychologisches Wörterbuch. 10., neubearb. Auflage. 287

Ehlen, Peter: Marxismus als Weltanschauung. 69

Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Hrsg. v. K. Lehmann und E. Schlink. 62

Exeler, Adolf: Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung. 214

Familie – Herausforderung der Zukunft. Hrsg. v. Bernhard Schnyder. 204

Feige, Andreas: Erfahrungen mit Kirche. 210

Die Frau im Urchristentum. Hrsg. v. G. Dautzenberg u. a. 429

Frauen in der Männerkirche. Hrsg. v. Bernadette Brooten und Norbert Greinacher. 716

Fries, Heinrich – Rahner Karl: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. 711

Fynn: Hallo, Mister Gott, hier spricht Anna. 136

Glaser, Hermann: Im Packeis des Unbehagens. 647

Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Hrsg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg. 62

Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus. Bd. 1–2. 353

Gnilka, Joachim: Der Philemonbrief. 353

Görres, Albert – Rahner, Karl: Das Böse. 356

Gudorf, Odilo: Sprache als Politik. 142

Haacke, Wilmont: Die politische Zeitschrift. Bd. 1–2. 71

Handlexikon zur Politikwissenschaft. Hrsg. v. Wolfgang W. Mickel in Verb. m. Dietrich Zietzlaff. 862

Hark, Helmut: Der Traum als Gottes vergessene Sprache. 210

Hauke, Manfred: Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. 567

Heller, Michail – Nekrich, Alexander: Geschichte der Sowjetunion. Bd. 1–2. 142

Hohmann, Joachim S.: Gemeinsam oder gar nicht. 212

Hollstein, Walter: Die gespaltene Generation. 646

Horn, Stephan Otto: Petrou Kathedra. 575

Hornstein, Walter: Unsere Jugend über Liebe, Arbeit, Politik. 211

Horst, Ulrich: Unfehlbarkeit und Geschichte. 66

Hubbard, William H.: Familiengeschichte. 861

Huth, Almuth – Huth, Werner: Sprechstunde: Depressionen. 719

Im Spannungsfeld von Politik und Pädagogik. Festschrift zum 60. Geburtstag von Alphons Otto Schorb. Hrsg. v. Johannes-Jürgen Meister u. Eva Weidler. 287

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. 666

Jugendliche – Neue Bewußtseinsformen und poli-

tische Verhaltensweisen. Hrsg. v. Klaus Wasmund. 212

Kasper, Walter: Der Gott Jesu Christi. 573
Kast, Verena: Wege aus Angst und Symbiose. 357
Kirche im Wandel. Hrsg. v. Giuseppe Alberigo, Yves Congar und Hermann J. Pottmeyer. 789
Köhler, Oskar: Kleine Glaubensgeschichte. 138
Kühnhardt, Ludger: Kinder des Wohlstands. 143

Der lautlose Auszug. Hrsg. v. Eberhard Pies. 503
Lortz, Joseph: Die Reformation in Deutschland. Neuausgabe. 138

Mädchen '82. Hrsg. v. Deutschen Jugendinstitut. 110
Manns, Peter – Loose, Helmuth Nils: Martin Luther. 731
Meer, Frits van der: Apokalypse. 68
Meer, Frits van der – Sibbelee, Hans: Christus – der Menschensohn in der abendländischen Plastik. 67
Meyer, Joachim E.: Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart. 357
Mission im Neuen Testament. Hrsg. v. Karl Kertelge. 285

Die neue Jugenddebatte. Hrsg. v. Deutschen Jugendinstitut. 646

Neuhaus, Gerd: Transzendentale Erfahrung als Geschichtsverlust? 574
Nichols, Peter: Die Divisionen des Papstes. 789

Obermann, Heiko A.: Luther. 729
Ordo. Bd. 33. Hrsg. v. H. O. Lenel u. a. 431
Orthodoxie und Pietismus. Hrsg. v. Martin Greschat. 70

Paracuaria. Hrsg. v. Paul Frings und Josef Übelmesser. 279
Pesch, Otto Hermann: Gerechtfertigt aus Glauben. 503
Pesch, Otto Hermann: Hinführung zu Luther. 731
Pirsig, Robert M.: Zen und die Kunst, ein Motorrad zu warten. 779

Postman, Neil: Das Verschwinden der Kindheit. 861

Karl Rahner. Im Gespräch. Bd. 1: Hrsg. v. Paul Imhof u. Hubert Biallowons. 139.
Religionsunterricht und Schülerpastoral. Hrsg. v. Albert Biesinger und Winfried Nonhoff. 644
Das Ringen um die Einheit der Christen. Hrsg. v. Heinrich Fries. 711
Roloff, Jürgen: Die Apostelgeschichte. 353

Schlögel, Herbert: Kirche und sittliches Handeln. 358
Schmid, Hans: Jeden gibt's nur einmal. 206
Schneider, Gerhard: Die Apostelgeschichte. 2. Teil. 353
Schulendtage, Religiöse Freizeiten, Frühschichten. Von Günter Stachel u. a. 644
Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Lukas. 353
Schweizer, Herbert: Familie im Wandel. 204
Sebott, Reinhold: Das neue kirchliche Eherecht. 790
Sievernich, Michael: Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart. 359
Sondermann, Wilfried: Kirchliche Jugendarbeit in der Krise? 863
Stegmann, Franz Josef: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. 790

Theologen der Dritten Welt. Hrsg. v. Hans Waldenfels. 286
Die Theologie und das Lehramt. Hrsg. v. Walter Kern. 140
Thomas von Aquin: Gottes Dasein und Wesen. I 1–13. 140
Trotz und Träume. Hrsg. v. Uwe Schlicht. 214

Urban, Josef: Die Bamberger Kirche in Auseinandersetzung mit dem Ersten Vatikanischen Konzil. Bd. 1–2. 66

Wandel der Familie – Zukunft der Familie. Hrsg. v. Volker Eid und Laszlo Vaskovics. 204
Was macht den Markt sozial? Hrsg. v. Wolfgang Schmitz. 862
Weiser, Alfons: Die Apostelgeschichte, Kap. 1–12. 353

Die Zeitung als Persönlichkeit. Hrsg. v. Kurt Koszyk und Volker Schulze. 572

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abendland 590
Abgrenzungsbedürfnis 651
Affe in der Literatur 533
Aggression 620
Albert, Hans 845
American Way of Life 779
Angst 197
Antisemitismus 332
Arbeit 507
Arbeitszeitverkürzung 516
Aufklärung 119
Ausländer 443
Autorität 196

Barth, Karl 251
Basisgemeinde 530
Beauchamp, Thomas 829
Bergpredigt 687
Bibelkommentare 353
Bildung 679
Bischöfe 601
Blennerhassett, Charlotte Lady 485
Brasilien, Kirche 521
Bultmann, Rudolf 250
Buri, Fritz 247
Byzantinische Kunst 158

„Called and Gifted" 405
China 95
Codex Iuris Canonici 259, 316, 411, 422
Congar, Yves 500

Deutsch als Fremdsprache 443
Deutsche Bischofskonferenz 455
Dialog 579
Döllinger, Ignaz von 485

Eherecht 259
Emanzipation 34
Erziehung 191, 683
Euthanasie 825
Evolution 477
Extrakorporale Befruchtung 291

Familie 204
Frauen 31, 425
Frauenpriestertum 567
Freimaurer 411
Friede 219, 687
Friedensbewegung 226
Friedenserziehung 649
Friedenshirtenbriefe 455

Gehorsam 198
Gemeinde 770
Generalkongregation 793
Gesellschaft 749
Gewissen 584
Ginters, Rudolf 830
Glaube 169
Graf, Willi 305
Gustafson, James 834
Gymnasium 677

Häring, Bernhard 834
Heiliger Stuhl 635
Hirntod 61, 493
Hirtenbriefe 145
Huber, Kurt 305
Hughes, Gerard 826
Humane Gesellschaft 579
Huxley, Aldous 761

In-vitro-Befruchtung 291
Industriegesellschaft 620
Intensivmedizin 493

Japan 133, 237
Jaspers, Karl 249
Jesuiten 793
„Jesuitenstaat" 277
Johannes Paul II. 104
Jonas, Hans 667
Joseph II. 119
Journalistische Ethik 387
Jude 327
Jugend 45, 435
Jugendkultur 217

Kafka, Franz 468
Katholische Akademien 797
Katholische Schule 191
Katholische Soziallehre 340
Kirche des Volkes 433
Kirche und NS-Staat 363
Kirchenrecht 259, 316, 422
Krankenhausethik 182
Kriegsdienstverweigerung 279
KSZE 25
Kunst 555, 721

„Laborem exercens" 282, 340
Laien 401
Lehramt 145, 601
Leistung 199
Lewis, C. S. 761
Luther, Martin 723, 734

Mädchen 110
Maria 31
Marx, Karl 147
McCormick, Richard 833
Medienpolitik 18, 577
Mischehe 265
Mittelamerika, Kirche 433
Moral 1
Moraltheologen 601

Neue Medien 577

Ökumene 711
Ortega y Gasset, José 813

Paraguay 277
Paul VI. 103
Percy, Walker 785
Pesch, Heinrich 282
Pius IX. 485
Pius XII. 102
Priestermangel 361
Priesterbild 119
Probst, Christoph 305
Psychoanalyse 206

Rachels, James 825
Ramsey, Paul 833
Rassismus 333

Sailer, Johann Michael 119
Seelsorge 289
„Shogun" 133
Sinnfrage 45
Sittliche Normen 700
Solidarität 507
Sozialisation 625
Spanien 813
Schildress, James 829
Schneider, Reinhold 374
Scholl, Hans 305
Scholl, Sophie 305
Schule, katholisch 191
Schüller, Bruno 826
Schulseelsorge 644
Schwangerschaftsabbruch 3
Schweitzer, Albert 249
Tod 61, 493, 825
Toleranz 579
Tourismus 505

Umweltkrise 664
UNESCO 18
Universität 75
Unternehmen 753
Urchristentum 425
US-Bischofskonferenz 405, 455
USA, Kirche 401

Vatikanum I 485
Veatch, Robert 834
Verantwortung 664
Volk Gottes 73

Weber, Max 779
„Weiße Rose" 305
Weltinformationsordnung 18
Widerstand 363
Williams, Glanville 828
Wirtschaft 749
Wirtschaftswachstum 510
Wissenschaft 80
Wittgenstein, Ludwig 838

Zehn Gebote 53
Zivildienst 279
Zukunft 664

ZS 115.20

Aufbruch zu einer neuen Moral

Unter dem Titel „Glaube und Dritte Welt" wurden die Ergebnisse einer Repräsentativumfrage veröffentlicht, die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz die Hintergründe, Motive und Einstellungen der deutschen Katholiken gegenüber den weltkirchlichen Aufgaben ermitteln sollte. Die Stichprobe ist für die deutschen Katholiken über 18 Jahre repräsentativ und gibt den Stand von Herbst 1980 wieder. Sie enthält eine Reihe von Beobachtungen, die allgemeinere Beachtung verdienen, weil sie die Situation der Kirche in Deutschland erhellen und ihre Aufgaben verdeutlichen.

Was als erstes auffällt, ist das starke Engagement der deutschen Katholiken für die Dritte Welt. Rund 80 Prozent sind der Auffassung, daß sich die Kirche in der Dritten Welt nicht nur auf Verkündigung, Seelsorge und unmittelbare Hilfe für die Armen beschränken darf. Sie halten praktische Entwicklungshilfe für unerläßlich, und zwar um der Glaubwürdigkeit der Verkündigung willen. Daher erklären große Mehrheiten, daß Entwicklungsarbeit unmittelbar und notwendig zum Auftrag der Kirche gehört und daß die Kirche auch für eine Änderung der sozialen und politischen Strukturen eintreten muß, wenn die Menschen in Not und Abhängigkeit leben.

Diesen gesellschaftspolitischen Einsatz der Kirche als integralen Bestandteil der Verkündigung erwarten vor allem solche Katholiken, die ein ausgeprägtes politisches Interesse haben und gleichzeitig am kirchlichen Leben teilnehmen. Kirchliche Bindung und weltpolitische Orientierung schärfen offenbar in besonderer Weise den Blick für die Aufgaben der Kirche in der Dritten Welt. Nur eine Minderheit steht einem sozialen und politischen Einsatz der Kirche reserviert gegenüber; sie fordert Konzentration auf Verkündigung, Seelsorge und unmittelbare Hilfe für die Armen. Das heißt mit anderen Worten: Die deutschen Katholiken in ihrer Mehrheit wollen keine Wortkirche, sondern eine Tatkirche. Sie sind der Überzeugung, daß die Kirche erst dann glaubwürdig wird, wenn sie sich nicht auf die bloße Verkündigung beschränkt.

Diese Tendenz zur „Orthopraxie", die dem christlichen Handeln den Vorzug zu geben scheint vor der Glaubenswahrheit, der „Orthodoxie", bringt Gefahren mit sich, wie viele befürchten: daß nämlich Entwicklungshilfe für wichtiger gehalten wird als Mission, oder, allgemeiner gesagt, daß die Kirche auf eine nur soziale und karitative Institution verkürzt wird. Doch kennt die Geschichte der Kirche eine ständige Verschiebung der Akzente nach der einen oder anderen Seite. Wenn heute im Bewußtsein der Katholiken das biblische Wort „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen" in den Vordergrund tritt, dann ist dies eine zentrale christliche Antwort auf die Fragen und Probleme unserer Zeit, die zu viele große Worte hört,

aber überzeugendes Tun sehen und erfahren will – ein „Aggiornamento" im besten Sinn des Wortes.

Ein noch bedeutsameres Ergebnis der Untersuchung sind die Belege für eine „neue Moral", wie es der Forschungsbericht nennt. Man sollte einen Menschen nur danach beurteilen, was er ist, und nicht danach, was er hat; die Menschen müßten wieder lernen, daß es befriedigend sein kann, etwas für die Gemeinschaft, für die anderen zu tun; wir sollten einfacher und menschlicher leben, nicht alles dem Konsum unterordnen; die Leistungsgesellschaft und der Wettbewerb vergiften die menschlichen Beziehungen – diese moralischen Anliegen stehen im Vordergrund der Überlegungen deutscher Katholiken und finden die Zustimmung einer großer Mehrheit.

In solchen Aussagen wird eine deutliche Kritik an der Konsum- und Leistungsgesellschaft laut, ebenso die Sehnsucht und die Forderung nach mehr Gemeinschaftswerten und nach einer gewissen asketischen Lebensführung. Dieser moralische Aufbruch ist zwar eindeutiger in der Kritik, in der Behauptung eines Defizits und noch verhältnismäßig unklar in den konkreten Zielen. Er steht jedoch in enger Verbindung mit der Zuwendung zur Dritten Welt und ist offenbar völlig unabhängig von der kirchlichen Bindung, von Alter und Bildung. In den Antworten auf die entsprechenden Fragen finden sich Kirchgänger wie Nichtkirchgänger in ähnlich starken Zahlen, ebenso die verschiedenen Alters- und Bildungsstufen.

Dieses Ergebnis muß man auf dem Hintergrund der Entwicklung der Kirchenbesucherzahlen sehen, die in dieser Umfrage ebenfalls ermittelt wurde. Der starke Rückgang des Kirchenbesuchs, den man in den sechziger Jahren beobachten konnte, hat sich allem Anschein nach in den siebziger Jahren nicht fortgesetzt. Seit 1970/71 bewegt sich die Zahl der Katholiken, die jeden Sonntag in die Kirche gehen, ständig um 30 Prozent. Das bedeutet freilich nur, daß die Zahl der Kirchentreuen auf verhältnismäßig tiefem Niveau konstant blieb. Eine Tendenzwende ist dies nicht, und sie ist auch nirgends in Sicht.

Weit bedenkenswerter ist jedoch, daß das Anliegen einer neuen Moral und das darin zum Ausdruck kommende Mißtrauen gegenüber einem säkularisierten Fortschrittsglauben offensichtlich keine Bewegung zur Kirche ausgelöst hat, die sich am Kirchenbesuch und an der kirchlichen Bindung ablesen ließe. Mehr Gemeinschaft, kritischere Haltung gegenüber dem Konsum, Sensibilität für die schädlichen Folgen einer Mentalität, die Wettbewerb und Leistung in den Vordergrund stellt, das sind aber, in heutigen Begriffen, Grundhaltungen und Grundforderungen des christlichen Glaubens. Daher stellt sich der Kirche die dringende Frage, warum es ihr nicht gelingt, diese Übereinstimmung überzeugend deutlich zu machen.

Wolfgang Seibel SJ

Hermann Hepp

Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation

Aus der Sicht eines Frauenarztes

Als Gynäkologe – und somit als tätiger Arzt im Umgang mit dem Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation – werde ich, der ich gleichzeitig auch Geburtshelfer bin, immer sprach- und hilfloser, je bewußter mir in der geistigen Auseinandersetzung mit dem ganzen Spektrum dieser Indikation mein ärztliches Handeln wird. So sind auch meine Gedanken über diesen Konflikt, in dem Arzt und Patient sich allein begegnen, nicht fertig, abgeklärt, widerspruchslos sicher. Sie mögen als ein persönliches Ringen um einen Weg und eine Position verstanden werden. So ist auch das Thema bewußt „aus der Sicht *eines* Frauenarztes" formuliert.

I. Rechtsgrundlage

Das Ziel der Reform des § 218 StGB war und ist es, in Anerkennung der Schutzwürdigkeit des menschlichen ungeborenen Lebens und in umfassender Achtung des Rechts auf Leben das ungeborene Leben zu schützen. Nach dem ausdrücklichen Willen des Gesetzgebers, nach derzeit geltendem Recht und nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 25. Februar 1975 dient der reformierte § 218 StGB dem Schutz des ungeborenen Lebens. Dieser Schutz ist nach wie vor hervorragendes Prinzip. „Der Nasziturus ist ein selbständiges menschliches Leben, das unter dem Schutze der Verfassung steht" (Bundesverfassungsgericht). Die vom Bundesverfassungsgericht an anderer Stelle verwendeten Formulierungen des sich entwickelnden Lebens, der Leibesfrucht, des ungeborenen Lebens sind immer wieder auftauchende sprachliche Kompromisse. Selbst wenn durch keine Wissenschaft, auch nicht durch die Theologie, bündig zu entscheiden sei, wann werdendes Leben menschliches Leben im vollen Sinne sei, kann dies nach Auer (1981) gar nicht ernsthaft ins Gewicht fallen, weil das Werden selbst zur Menschlichkeit des Menschen gehöre.

Die zitierte Aussage des Bundesverfassungsgerichts impliziert inhaltlich, daß jeder Schwangerschaftsabbruch, aus welchen Rechtfertigungsgründen bzw. Indikationen auch immer, eine geplante und bewußte Tötung eines Menschen ist. Nach Art. 2, Abs. 3 des Grundgesetzes hat jeder das Recht auf Leben. „Jeder" in diesem

Sinn ist jedes lebenbesitzende Individuum, auch das noch ungeborene menschliche Leben, das zudem unter dem Schutz der Menschenwürde aus Art. 1, Abs. 1 GG steht. Da das Grundgesetz keine „abgestufte Menschenwürde" und kein abgestuftes Lebensrecht, mithin keine Unbegriffe wie „Untermenschen" oder „Vormenschen" anerkennt, widerspricht die rechtliche und ethisch-moralische Kennzeichnung des ungeborenen Kindes als Mensch nicht dem Grundgesetz, sondern ist mit ihm zumindest vereinbar (zit. Sozialgericht Dortmund 1981).

Alle Abbruchmethoden zielen auf die körperliche Integrität des Kindes, so daß immer eine bewußte und gewollte Todesverursachung und damit eine vorsätzliche Tötung eines Menschen vorliegt. Jeder Abbruch ist, falls einer der vier Rechtfertigungsgründe bzw. Indikationen vorliegt, zur kassenärztlichen Leistung eingestuft und mit Entgelt verbunden.

II. Pränataldiagnostik und Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation

Bei einem Abbruch aus kindlicher Indikation vollzieht sich diese in einer Lebensphase des Kindes, in welcher alle Organe entwickelt sind und die Mutter Kindsbewegungen spürt. Arzt und Mutter können diese Bewegungen sowie die Herzschläge des Kindes mittels Ultraschall sichtbar wahrnehmen.

Bei der im § 218 StGB, Abs. 2 geregelten kindlichen Indikation sind neben den uneingeschränkt gültigen Grundvoraussetzungen, nämlich der Einwilligung der Schwangeren und der Vornahme des Schwangerschaftsabbruchs durch einen Arzt, gefordert, daß „nach den Erkenntnissen der medizinischen Wissenschaft dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß das Kind infolge Erbanlage oder schädlicher Einflüsse vor der Geburt an einer nicht behebbaren Schädigung seines Gesundheitszustandes leiden würde, die so schwer wiegt, daß von der Schwangeren die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann".

Der Gesetzgeber hebt also eindeutig auf die Zumutbarkeit für die Schwangere ab, wobei er einen breiten Ermessensspielraum sowohl im Hinblick auf die Schwere der Schädigung als auch im Hinblick auf die Wahrscheinlichkeit des Eintritts der Schädigung läßt. Das Strafrecht tritt allein wegen der besonderen belastenden Umstände für die schwangere Frau zurück. Das Lebensrecht und der Würdeanspruch des Ungeborenen, unter Umständen behinderten Menschen bestehen fort. Dem Gesetzgeber war bei der Formulierung des Gesetzestextes bewußt, daß die Gewißheit oder unter Umständen die bloße Möglichkeit einer auch noch so schwerwiegenden Behinderung eines Menschen nach der Wertordnung des Grundgesetzes nicht rechtfertigen würde, diesem Menschen das Lebensrecht abzusprechen. Die Zurücknahme der Strafandrohung beruht daher in verfassungsrechtlicher Sicht ausschließlich auf dem Gedanken der Unzumutbarkeit normgemäßen Verhaltens.

Die Anerkennung der kindlichen Indikation im § 218 StGB, Abs. 2 erfolgt auch nicht aus eugenischen Gründen. Der medizinische Genetiker wehrt sich aus seinem ärztlichen Selbstverständnis heraus dagegen, daß die kindliche Indikation eine eugenische Indikation genannt wird (Zang, 1981). Eugenik im Sinn des Wortes durch Selektion ist hier nicht möglich. Das Gesetz umgeht den Selektionsgedanken sowohl hinsichtlich der pränatalen Diagnostik als auch in der strafrechtlichen Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs selbst, indem es ausschließlich auf die Zumutbarkeit im Hinblick auf die körperliche und seelische Belastung der Mutter und der Eltern abhebt und somit letztlich zur erweiterten mütterlichen bzw. medizinisch-psychiatrischen Indikation wird.

Da die Schwangere und ihr Arzt in jedem Konfliktfall um das kranke oder vermutlich kranke Kind wissen, entsteht für jede Schwangere in diesem Indikationsbereich gleichsam in einer zweiten Dimension ein ganz besonders tragischer Konflikt, in den sie den Arzt unmittelbar einbindet. Diese Einbindung beider in der Arzt-Patienten-Beziehung definiert den Konflikt jedes Schwangerschaftsabbruchs und bei der kindlichen Indikation in einem ganz besonderen Maß.

Zur Beurteilung der Frage, ob es sich um eine nicht behebbare Schädigung handelt, ist eine exakte intrauterine Diagnose der befürchteten Gesundheitsschädigung des Kindes oder zumindest die auf einer hohen Wahrscheinlichkeit beruhende Verdachtsdiagnose unabdingbar. Die Diagnose führt nach Information durch den Arzt zu Angst und Verunsicherung der werdenden Mutter und der Eltern und an die Grenze der Belastbarkeit bzw. Zumutbarkeit. Erst durch die sorgfältige pränatale Diagnostik und in Einzelfällen auch nur über empirisches Abwägen ist die individuelle Situation der Schwangeren und die für sie aus dem eventuell oder nachgewiesen behinderten Kind zu erwartende Belastung ableitbar.

Es ist eine alte ärztliche Erfahrung, daß bei Verdacht oder beim Nachweis einer schweren intrauterinen Schädigung des Kindes durch die daraus resultierende erhebliche psychische Belastung die Gesundheit der Schwangeren schwer bedroht sein kann und somit die persönliche Zumutbarkeitsfrage in den Mittelpunkt des Konflikts rückt. Aus der Sicht des Gesetzgebers, des Genetikers, der Berater im Vorfeld des Abbruchs und der betroffenen Eltern ist diese Sicht des Konflikts klar, verständlich und nachvollziehbar. Das Problem reduziert sich auf die Grundfrage, was der Mensch in seinem Anspruch und Willen zu Selbstbestimmung und Freiheit bereit und fähig ist zu ertragen.

Nicht nur für die betroffenen Eltern, sondern auch für den direkt in den Konflikt eingebundenen Arzt, der eventuell zum Täter bzw. Töter wird, sowie für das ungeborene Kind, welches sich zu diesem Konflikt nicht äußern kann, beginnt hier die zweite Dimension des Konflikts. Dieser Aspekt der kindlichen Indikation, auf den der Gesetzgeber ganz bewußt nicht abhebt, ist für den persönlichen Konflikt des tätig werdenden Arztes sowie für die Eltern und gleichzeitig für die ethische Wertung der Tat von prägender Bedeutung.

Wir stoßen auf die zentrale Problematik: Bei jeder Kindesindikation, ob wir die zweite Dimension geistig ausklammern oder nicht, wird immer ein Urteil über den Lebenswert von krankem Leben, hier des kranken Kindes, gefällt, zu dem der Arzt mit medizinischen Denkkategorien nicht fähig ist. Dieser Aspekt aber ist in seinen Auswirkungen auf die Gültigkeit ärztlicher ethischer Inhalte der Medizin und das Berufsbild des Arztes und speziell des Geburtshelfers der Zukunft von tiefgreifendem Einfluß. Das Problem sei zunächst an der Beratungssituation aufgezeigt, in die auch der Gynäkologe mittel- oder unmittelbar einbezogen ist.

III. Beratung

Drei Beratungssituationen sind möglich:

1. Außer Diskussion und in ihrem Wert unschätzbar hoch anzusetzen ist die so verantwortungsvolle und positive Arbeit der genetischen Beratung und allgemeinärztlichen präventiven Beratung im Vorfeld einer Schwangerschaft. Die Möglichkeit einer pränatalen Diagnostik ermutigt Eltern mit genetischer Belastung, Schwangerschaften zu planen, die ohne diese Methode als zu hohes Risiko empfunden würden (Murken).

2. Die zweite Beratungssituation führt unmittelbar in den Konflikt. Hier befindet sich die Patientin bereits in einer auf das Kind bezogenen Risikoschwangerschaft. Dieses Problem der Interaktion Arzt – Patient stellt sich vor allem dort scharf und bedrängend, wo eine sichere diagnostische Aussage, wie etwa in der genetischen Diagnostik durch Amniozentese (Fruchtblasenpunktion), nicht möglich ist. Hier ist vor allem das breite Spektrum möglicher kindlicher Schäden durch Medikamente, Röntgenstrahlen und Infektionen angesprochen. Wenn wir hier nach eingehender Beratung und Information gezwungenermaßen nur mit empirischen Prozentzahlen operieren, ist der Patient heute nur noch selten bereit, das über dem natürlichen Fehlbildungsrisiko von einem Prozent liegende Risiko zu tragen. „Eine konsumbewußte Frau fordert heute eine 100%ige Sicherheit" (Ramzin, 1981).

Die gesetzliche Regelung der Kindesindikation hat m. E. hier bereits zu einer Bewußtseinsveränderung geführt. Über Medien und vielerlei öffentliche Aktivitäten werden ständig Anspruchshaltungen induziert, welche auf den beratenden und den unmittelbar in den Konflikt eingebundenen Arzt massive indirekte Zwänge ausüben.

Es geht also sehr oft, je nach Indikationsbereich, um empirische Prozentsätze, in denen beide – Arzt und Patient – nicht wie in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle genetischer Indikation auf dem Boden einer klaren Diagnostik stehen, sondern beim Abbruch bewußt in Kauf nehmen, gesundes menschliches Leben zu zerstören bzw. gesunde Kinder zu töten.

Es ist inkonsequent zu meinen, Beratung und Diagnostik während einer bereits bestehenden Schwangerschaft seien geistig von dem Phänomen des eventuell auftretenden Wunsches nach Abbruch zu entkoppeln, etwa mit dem Hinweis darauf, daß dieser Konflikt ja doch nur in drei bis vier Prozent der Fälle zur Entscheidung drängt.

Hier begegnen und empfinden wir die Ambivalenz des medizinischen Fortschritts, des neuen technisch Machbaren, wie sie jedem Fortschritt immanent ist: Neben dem psychisch enorm entlastenden, lebenserhaltenden Effekt, der den Einsatz der pränatalen Diagnostik absolut rechtfertigt, kann sich über den genetischen Nachweis oder den Verdacht einer kindlichen Schädigung durch Medikamente, Viren oder Strahlen – auch auf Verdacht hin – jeweils auch eine Indikation zum Abbruch entwickeln.

Die gegensätzliche Position, nämlich Verzicht auf pränatale Beratung und Diagnostik, solange kein therapeutischer Ansatz für das eventuell als krank diagnostizierte Kind vorhanden ist, wird heute von informierten Patienten kaum noch eingenommen. Eine Patientin formulierte diese andere Position kürzlich so: „Wie sollte ich jetzt in eine Diagnostik und bei nachgewiesener Schädigung oder Behinderung in eine Abruptio einwilligen, da ich weiß, daß ich bei einer nach der Geburt diagnostizierten Schädigung bzw. Behinderung niemals der Tötung meines Kindes zustimmen würde – und dies kraft des Gesetzes auch nicht dürfte."

Dieser Patientin war natürlich auch bewußt, daß eine Amniozentese bzw. pränatale Beratung und Diagnostik ablehnen heute für eine Mutter heißt, im Fall der Geburt eines schwerbehinderten Kindes sich dem Druck des gesellschaftlichen Bewußtseins zu stellen. Ist für die Zukunft vielleicht denkbar, daß eine Mutter durch den Verzicht auf das technisch Machbare die Hilfe der Gesellschaft verwirkt hat? Auch der forensische Aspekt ist zu diskutieren. Das Bundesgericht in Austin (Texas) hat einem mit einer Röteln-Embryopathie geborenen Kind Schmerzensgeld in Höhe von 1,5 Millionen Dollar zugesprochen. Das Urteil bezog sich auf die mangelnde Aufklärung der Mutter, welche über mögliche Folgen einer Rötelnerkrankung während der Schwangerschaft nicht informiert worden sei. Die Mutter machte geltend, daß sie aufgrund einer Information über das bestehende Risiko die Schwangerschaft in jedem Fall abgebrochen hätte.

3. Die dritte Beratungssituation ist wieder im Vorfeld der Schwangerschaft angesiedelt. Hier wird die pränatale genetische Diagnose mit nachfolgendem selektivem Schwangerschaftsabbruch bewußt geplant und eingesetzt, um zu einem gesunden Kind zu kommen. Man kann heute bei genetischem Risiko für ein pränatal diagnostizierbares Leiden die Geburt eines gesunden Kindes erzwingen, indem man aufeinanderfolgende Schwangerschaften so lange abbricht, bis ein nachweislich genetisch gesundes Kind empfangen wurde. Auf einer wissenschaftlichen Tagung über die pränatale Diagnostik wurde in diesem Zusammenhang eine Kasuistik mitgeteilt. Bei einer Patientin, die mit 41 Jahren zum ersten Mal

schwanger geworden war, erfolgte mit 41 Jahren die erste und mit 43 Jahren die zweite Abruptio nach der Diagnose einer Trisomie. Mit 44 Jahren hat die Patientin schließlich ein genetisch gesundes Kind empfangen und ausgetragen. Hier ermutigt also die Möglichkeit der pränatalen Diagnostik bei genetischem Risiko und Belastung die Patientin zur Schwangerschaft, die ohne diese Diagnostik und gegebenenfalls Abbruch ein eventuell krankes Kind als ein zu hohes Risiko empfunden hätte. Nicht zuletzt auch aus dieser Möglichkeit wird die Schlußfolgerung gezogen, daß es derzeit praktisch keine stärkere geburtenfördernde Maßnahme gibt als die pränatale genetische Diagnostik.

Bei einer Patientin mit drei Fehlgeburten und der Geburt eines nach der Geburt an einem vererbten Phosphatmangel (Hypophosphatasie) verstorbenen Frühgeborenen fanden wir uns in einer derartigen Beratungssituation. Darf der Arzt zu einer Schwangerschaft raten, wenn die Abruptio mehr oder weniger vorprogrammiert ist? Ich persönlich meine, daß man potentielle Risikopatienten nicht einfach mit dem Hinweis auf die Möglichkeit der pränatalen Diagnostik mit selektivem Abort zu einer Schwangerschaft ermuntern darf. Besonders problematisch wird die Entscheidung in Fällen mit prognostischer Grauzone, wo die Schwere der zu erwartenden Krankheit keine klare Aussage zuläßt. Hier ist vor allem auch die Verantwortlichkeit der Eltern anzusprechen.

IV. Arzt und Patient im Konflikt

In den letzten zwei Beratungssituationen kann die Frage des Schwangerschaftsabbruchs nur verdrängt werden. Sie ist und bleibt in drei bis vier Prozent aller Fälle und bei weiteren Fortschritten der intrauterinen Diagnostik in einem noch höheren Prozentsatz immanent. Wenn wir uns heute noch im wesentlichen mit der Altersindikation bzw. der Suche nach genetischen Schäden befassen, so können wir aufgrund der großen Fortschritte der Genetik, der Ultraschalldiagnostik, der Foetoskopie (optische Diagnostik des Foetus in der Gebärmutter) und der Stoffwechseldiagnostik davon ausgehen, daß wir in absehbarer Zeit eine immer größere Zahl foetaler Erkrankungen in utero werden diagnostizieren können (Fuhrmann, Hansmann, Pfeiffer, Rauskolb, 1982).

Der Arzt kann für sich und seine Patientin den Konflikt mit ausschließlichem Blick auf die Zumutbarkeit lösen, indem er den Abbruch aus mütterlich-medizinischer Indikation durchführt. So gesehen erfolgt dann auch keine bewußte Selektion. Sie ist gleichsam eine akzeptierte „Nebenwirkung". Die geistige Bewältigung des Problemkreises „kindliche" Indikation gelingt jedoch nur, wenn wir auch die auf das Kind ausgerichtete zweite Dimension erfassen und so die rasante Entwicklung der pränatalen Diagnostik geistig einholen. Ich habe den Eindruck, daß das Problem in seiner Ausweitung und Auswirkung langsam erfaßt wird. So hat z. B.

von Böhm seinen sorgfältigen Aufsatz über die vorgeburtliche Diagnostik und über die ethischen Probleme der genetischen Beratung werdender Mütter mit dem Schlagwort überschrieben: „...Wer, bitte, soll geboren werden?" Wir sind aufgerufen, unsere im Erstarren begriffene Wertskala immer neu zu überdenken und die Herausforderung nach einer Antwort auf die uns zutiefst bedrängenden Fragen anzunehmen.

Jede *nach* der Geburt eines Kindes gestellte Diagnose einer Erkrankung oder Behinderung des Kindes verfolgt den Zweck, durch therapeutische Maßnahmen die Gesundheit des Kindes wiederherzustellen oder zumindest seine Krankheit zu lindern. Bei einem Abbruch aus „kindlicher Indikation" behandeln wir nicht die intrauterin diagnostizierte Krankheit, sondern töten deren Träger. Diesem Konflikt kann der Arzt mit dem Hinweis auf die das Gesetz tragende Zumutbarkeitsindikation nicht ausweichen. Freilich bleibt es unbestritten, daß der den Abbruch durchführende Arzt immer wieder mit so schwerwiegenden und realistisch unlösbaren Konflikten konfrontiert wird, in denen ihm als einziger Ausweg – primär aus mütterlichen, psychosozialen und erst sekundär aus genetischen bzw. kindlichen Gründen – nur ein Schwangerschaftsabbruch bleibt. Als Handelnder befindet sich der tätig werdende Arzt hierbei stets in einem für ihn unlösbaren Konflikt bzw. in einem ärztlich-ethischen Dilemma.

Dennoch wird es an uns sein, die Fähigkeit intrauteriner Diagnostik geistig einzuordnen, besonders in Kenntnis der schnellen Entwicklung der pränatalen Diagnostik. Konkret heißt dies: Es gilt, die Möglichkeiten der weiteren intensiven Erforschung intrauteriner Therapieformen und/oder der Vorbereitung einer operativen Korrektur nach der Geburt zu nutzen. Die operative und rehabilitierende Medizin hat sich in der Vergangenheit erhebliche Mühe gegeben, geschädigtes und schwerstgeschädigtes kindliches Leben nach der Geburt zu erhalten und zu pflegen. Die Frage liegt in der Konsequenz einer möglichen Entwicklung, ob wir in absehbarer Zeit noch einer großen Chirurgie des Neugeborenen bedürfen, z. B. bei Defekten der Wirbelsäule, siamesischer Zwillingsbildung, Herzmißbildung, Nabelbruch etc. An einer offenen Bauchwand verstarben nach einer Erlanger Zusammenstellung nach der Geburt nur 17,5 Prozent der Kinder, obgleich 44 Prozent dieser Kinder frühreif geboren worden waren (Willital, 1981).

Wo liegen die Grenzen? Erfolgt Tötung nach Selektionslisten? Welches sind dann die Kriterien der Selektion bzw. der Entscheidung gegen das Leben?

Auf der einen Seite stehen die absolut mit dem Leben nicht vereinbaren Mißbildungen des Anenzephalus (Fehlen des Gehirns), des Potter-Syndroms, des Steißbeintumors (Feige u. Mitarb., 1982), die, ähnlich klinisch toten Erwachsenen, als intrauterin klinisch Tote mit erhaltenden Lebensfunktionen einzustufen sind. Beller hat, meines Erachtens zu Recht, für diese Fälle die gesetzliche Regelung des Abbruchs auch noch nach der 22. Woche nach der Empfängnis (p. c.) gefordert, da diese Fälle oft relativ spät, d. h. nach der 22. Woche p. c. der Diagnose

zugeführt werden. Ein Schwangerschaftsabbruch wäre in diesen Fällen mit lebensunmöglichem Defekt dem Abbrechen von Wiederbelebungsmaßnahmen bei Hirntoten gleichzusetzen.

Auf der anderen Seite steht das lebensmögliche Leben mit Defekt: die Trisomie 21 (Down-Syndrom [Mongolismus], ein Fall auf 700 Geburten) und die Trisomie 13 (1:5000). Wie beurteilen wir die diagnostizierte Myelomeningozele (Zyste im Bereich des Rückenmarks, 2:1000), bei deren Trägern sich bei sakralem Defekt (in der Kreuzbeingegend) in 50 Prozent und bei hochsitzendem Defekt in 90 Prozent ein Hydrozephalus (Wasserkopf) entwickelt (Ewerbeck, 1981)? Gehen mit ein die Störungen der gonosomalen Chromosomen-Aberrationen, z. B. Morbus Klinefelter (1:500!), Turner-Syndrom, YY-Syndrom? Wie ist schließlich eine schwere Dysmelie (Fehlbildungen der Gliedmaßen, z. B. nach Contergan) und eine Lippen-Kiefer-Gaumen-Spalte einzuordnen?

Wird die Dauer der Lebenserwartung zum Selektionsmaßstab? Ein Kind mit Edward-Syndrom hat etwa ein Jahr, jedes 10. mongoloide Kind maximal 10 Jahre zu leben. Die Fanconi-Anämie führt meistens zwischen dem 5. und 10. Lebensjahr zum Tod. Ist also eine kurze Lebenserwartung ein Grund, ein Kind erst gar nicht leben zu lassen? Die Frage spitzt sich zu. Ist Nichtsein besser als ein kurzes Dasein mit Defekt?

Neue Aspekte eröffnen jüngste Mitteilungen über den operativen Schwangerschaftsabbruch eines erkrankten Zwillings durch Bauchschnitt (Sectio parva) der Mutter. Beck u. Mitarbeiter (1980) haben nach Diagnose einer Trisomie 21 (Mongolismus) das kranke Kind durch Kaiserschnitt unter Belassung der Plazenta in der 22. Schwangerschaftswoche entfernt und das gesunde Kind am Ende der 38. Schwangerschaftswoche gesund entbunden. In einem weiteren Fall war es operationstechnisch nicht möglich, das Kind aus dem Uterus herauszulösen, da es tief im Bereich des Gebärmutterhalskanals hinter einer Vorderwandplazenta lag. Der Schwangerschaftsabbruch erfolgte durch Herzstich, was sich als schwierig und langwierig bis zum Tod des erkrankten Zwillings gestaltete. Der operativ tätige Arzt empfand diese Art der Operation als psychologisch nicht zumutbar. Die intrauterine Tötung wird hier dem Handelnden sichtbar vor Augen geführt. „Ich kann es nicht noch einmal tun", war die verbale Reaktion des Mitarbeiters (Beck u. Mitarb., 1981). Gigon u. Mitarbeiter berichteten auf einem internationalen Kongreß über die operative Entfernung eines Zwillingsfoeten mit Mosaik 46, XX/45, XO und der späteren Geburt eines gesunden Kindes 46, XY, am Geburtstermin. Auch hier erfolgte der Abbruch nach Diagnose des Turner-Syndroms in der 22. Woche mittels kleineren Kaiserschnitts. In der Diskussion wurde die Frage als ungeklärt herausgestellt, ob das Herauslösen des erkrankten Zwillings aus dem Uterus für das verbleibende gesunde Kind risikoreicher sei als die Tötung des erkrankten Kindes in utero durch Herzstich und Belassen des toten Kindes.

Schließlich kann man die sogenannte „kindliche" Indikation in den Bereich des

Absurden ausdehnen. Folgt man der, wie Petersen es ausdrückte, sozial-darwinistischen Position von Amendt, nach der „Unerwünschtheit" eines Kindes im Hinblick auf seine psychosoziale Behinderung Krankheitswert beigemessen wird, dann könnte die auf einer unerwünschten Schwangerschaft aufgebaute Notlagenindikation in Zukunft auch in den Bereich der „kindlichen" Indikation verschoben werden – gleichsam in dem Gedanken: „Niemand wird dich lieben, also werden wir dich töten."

Andernorts wird auch schon diskutiert, ob dem ungewünschten Geschlecht Krankheitswert zuzumessen sei und mit in die Zumutbarkeitserwägung eingehen könne. Fraser hat per Fragebogen ermittelt, daß mehr als die Hälfte der von ihm befragten Ärzte eine Amniozentese mit möglicherweise folgendem Abbruch durchführen würde, wenn „die Frau schon sechs Töchter hat und sich endlich einen Sohn wünscht" (zit. n. von Böhm).

Das gesamte Spektrum des Problemkreises von der Beratung, Diagnostik bis hin zum Abbruch und der Betreuung der Patientin nach dem Schwangerschaftsabbruch wurde meinen Mitarbeitern und mir nicht nur in der theoretischen Auseinandersetzung, sondern sehr praktisch und gleichsam schlaglichtartig vor Augen geführt. Aufgrund einer genetischen Indikation wurde nach eingehender und sehr sorgfältiger humangenetischer und medizinischer Beratung bei einer 39jährigen Erstgebärenden am Ende der 21. Woche nach der Empfängnis der Abbruch mittels Prostaglandin eingeleitet. 43 Stunden nach Beginn der Einleitung kam es zur Geburt eines 600 g schweren Kindes mit allen Zeichen des Lebens. Die Kasuistik ist an anderer Stelle ausführlich veröffentlicht worden (Hepp, 1981).

Bei der im Gesetz aus pragmatischen Erwägungen auf die 22. Woche nach der Empfängnis bzw. 24. Woche nach der letzten Menstruation begrenzten Frist bewegen wir uns bei einem zu erwartenden Geburtsgewicht um 600 g nur zwei Wochen und 200 bis 300 g unterhalb des Einsatzes aktiver intensiv-medizinischer pädiatrischer Maßnahmen nach der Geburt eines spontan frühgeborenen Kindes. Die Lebenserhaltung frühgeborener, unreifer bzw. geschädigter Kinder mit eventuell auch aus der Intensivmedizin resultierender Behinderung schließt fast unmittelbar an die Zone an, in der ein Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation durchgeführt wird.

Da in unserer Klinik eine Prostaglandin-Einleitung nur im Kreißsaal intensiv überwacht werden kann, erlebten wir – ein im Kreißsaal anwesender Pädiater und der Geburtshelfer – die Frühgeburt eines Kindes in der 32. Woche und die Geburt des nach Prostaglandin-Einleitung geborenen Kindes im gleichen Raum zu fast gleicher Zeit. Uns wurde bewußt, daß sich im Kreißsaal Ärzte begegnen, die bei der spontanen Frühgeburt gemeinsam um das Überleben des Kindes ringen und beim Abbruch – wie hier im gleichen Raum und bei parallel verlaufender Frühgeburt – diametral entgegengesetzte Ziele verfolgen. Denn mit der Geburt des zu unserer Überraschung noch lebenden Kindes veränderte sich unsere Tätigkeit.

Keiner der Gynäkologen sah sich in der Lage, den vorher von uns aktiv in Gang gesetzten Prozeß des Tötens aktiv fortzusetzen – was nach geltendem Recht auch nicht erlaubt gewesen wäre. Im Sinn einer passiven Sterbehilfe bzw. Tötung durch Unterlassen, indem wir auf jegliche Reanimationsmaßnahmen verzichteten, beobachteten wir das Kind, bis es nach einer Stunde und 20 Minuten keine Atmung und keinen Herzschlag mehr hatte. Eine aktive Reanimation wäre einerseits bei dem Kind mit einem Gewicht von 600 g mit hoher Wahrscheinlichkeit ohne Aussicht auf Lebensrettung gewesen, andererseits im Gegensatz zur primären elterlichen und ärztlichen Intention gestanden. Eine iatrogen in Gang gesetzte lebende, jedoch mit höchster Wahrscheinlichkeit nicht lebensfähige Frühgeburt lag vor uns mit allen formalen „Komplikationen": standesamtliche Meldung, Leichentransport mit entsprechender Begleitbescheinigung zur Obduktion, Begräbnis des Kindes und schließlich Erfassung durch die geburtshilfliche Jahresstatistik, als einen durch uns induzierten Todesfall.

Es überrascht nicht, wenn Lee und Baggish eine Publikation über 607 artifizielle Aborte des zweiten Schwangerschaftsdrittels nach Prostaglandin-Gabe in die Fruchtblase mit dem Titel: „Life births as complication of second trimester..." überschreiben. In diesem Kollektiv kamen 45 Kinder (7,3 Prozent) mit Zeichen des Lebens zur Welt. Alle diese Kinder wurden sofort nach der Geburt zur aktiven Reanimation auf die Neugeborenenstation verlegt. Die durchschnittliche Überlebenszeit betrug 2,79 Stunden.

Für uns entfaltet sich hier ein weites Spektrum möglicher Fragen im Zusammenhang mit der „kindlichen" Indikation. Warum war dieses nachgeburtliche Leben plötzlich dem vollen Rechtsschutz unterstellt, so daß aktives Handeln von Passivität abgelöst wurde? Wie lang noch ist die extrauterine Tötung schwer- und schwerstgeschädigter Kinder im Gegensatz zum intrauterinen Eingriff unter Strafe gestellt? Wird der Gesetzgeber nicht eines Tages die Tötung geschädigter Kinder nach der Geburt erlauben, so wie er heute, mit Bezug auf die Zumutbarkeit der Eltern, die pränatale Tötung gestattet? Totschlag ist nach diesem Denkschema nicht gleich Totschlag, sondern wird vom Alter des Opfers abhängig gemacht (Stoll, 1980).

Wir müssen uns fragen: War unsere Passivität ärztlich-ethisch verantwortbar? Endet der Auftrag des Tötens mit der Geburt eines lebenden Kindes und erfordert dann unmittelbar den vollen Einsatz intensivmedizinischer Maßnahmen? Ist unsere ärztliche Aktivität und Haltung abhängig davon, ob eine lebende Frühgeburt spontan oder durch uns induziert vor uns liegt?

Sagen wir nicht, das sei doch alles kein Problem; die ärztliche Erfahrung würde hier stets zu einer pragmatischen und richtigen Entscheidung führen. Nein, dies sind keine theoretischen Gedankenspiele. Den meisten Kollegen ist sicher der jüngst in München abgelaufene Prozeß zu dieser Problematik in lebendiger Erinnerung. Wenn ich hierauf kurz eingehe, dann nicht, um mich urteilend über

den Kollegen zu stellen, sondern um die jeden von uns bedrohende Möglichkeit des Abgleitens in das rein Machbare aufzuzeigen. Hier war nach pränataler Diagnostik ein vermeintlich krankes Kind – die Diagnose soll hier nicht zur Diskussion stehen – mit Einverständnis der Eltern durch Kaiserschnitt als Frühgeburt entwickelt worden. Als das Kind 70 Minuten nach der Geburt noch lebte, wurde das aktive ärztliche Handeln (Sectio) mit dem Ziel der Tötung aktiv mittels eines Anaesthetikums fortgesetzt. Die Staatsanwaltschaft unterschied zwischen dem Druck von seiten der Mutter zur Abruptio (was in der späten Schwangerschaftsphase illegal war) und der Tötung des Kindes nach der Geburt. Niemals besser wurde m. E. die im Zentrum der Kindesindikation stehende Zumutbarkeitsproblematik und die Interaktion Arzt und Patient umschrieben, als während des Prozesses von juristischer Seite gesagt wurde: Der handelnde Arzt habe im „Sog der Panik" der Frau gehandelt.

Wenn wir davon ausgehen, daß Sterbenlassen durch Unterlassung mit aktivem Töten gleichzusetzen ist, dann bleibt uns nur, bei induzierten Frühgeburten in jedem Fall einer Lebendgeburt ohne mit dem Leben nicht vereinbaren Mißbildungen auf die aktive Seite der intensivmedizinischen Maßnahmen zu setzen. Danach wäre der Auftrag der Patientin zur Tötung des Kindes stets mit der Geburt des Kindes beendet, und wir wären in jedem Fall zur aktiven Reanimation herausgefordert. Bei einer Frühgeburt nach Abruptio ohne eine mit dem Leben nicht vereinbare Mißbildung müssen wir also handeln wie bei einer spontanen Frühgeburt.

Mit Blick auf die zweite Dimension der kindlichen Indikation müssen wir klar erkennen, daß bei jedem Schwangerschaftsabbruch immer auch Selektion durch aktive Tötung geschieht, die intrauterin akzeptiert und praktiziert wird. Das Wort „Euthanasie" ist in diesem Zusammenhang irreführend, da es sich beim Ungeborenen nicht um einen Einwilligungsfähigen und nicht um einen Sterbenden handelt. Es geht auch nicht um das Problem des Rechts auf einen sanften Tod, sondern um die frühzeitige Beendigung eines defekten Lebens.

In der geistigen Auseinandersetzung mit diesem Indikationsbereich geht es also letztlich um das Konzept von Leben überhaupt. Wir sind uns bewußt, daß Forderungen an das Wertbewußtsein weder durch moralische Appelle noch durch das Strafgesetzbuch erhoben und durchgesetzt werden können. Die Frage bleibt aber zu beantworten, weshalb ein krankes und behindertes Kind um seiner eigenen Zukunft willen vor der Geburt eher getötet werden soll oder darf als nach der Geburt. Natürlich ist die Frage so falsch gestellt, da die „kindliche" Indikation juristisch ausschließlich auf die Zumutbarkeit der Mutter abhebt. Der Arzt als Täter muß sich jedoch in 2800 Fällen pro Jahr (drei Prozent der 1981 in der Bundesrepublik abgebrochenen und gemeldeten Schwangerschaften) dennoch diesem Kern des Konflikts stellen. Mit Blick auf den Arzt, der den Abbruch vornimmt, hat der Marburger Rechtsmediziner Ehrhardt formuliert:

„Unterstellt man einmal die Möglichkeit einer vertretbaren Selektion von Fällen ‚unwerten Lebens' als gegeben und gesetzlich geregelt, dann stellt sich die unerbittliche Frage, wer eigentlich als Tötungshelfer fungieren soll. Wer wiederholt oder regelmäßig ‚unwertes Leben' tötet, kann in seinem Charakter davon ebensowenig unberührt bleiben wie der Frauenarzt, für den die Abtreibung zur täglichen Routine gehört. Bei jeder Lockerung eines Tötungsverbotes wird der Töter zum psychologischen, sozialethischen und sozialpädagogischen Problem."

Die Brisanz dieser Indikation mit all ihren Auswirkungen wird auf die Gültigkeit ärztlich-ethischer Inhalte der Medizin und des Berufsbilds des Arztes, speziell des Geburtshelfers, von tiefgreifendem Einfluß sein. Es ist nicht abwegig, daß eventuell gleichsam durch die das Rechtsbewußtsein prägende Kraft dieses Gesetzes die in der Gesellschaft vorhandene Bereitschaft zur Rechtfertigung der Tötung kranken Lebens einmal auch das extrauterine Leben einbeziehen wird. In Großbritannien ist die Diskussion über die passive und aktive Sterbehilfe mißgebildeter Kinder durch zwei Gerichtsurteile bereits in die Öffentlichkeit getragen worden. Zwei entgegengesetzte Urteile liegen vor. Mit dem Freispruch von Leicester haben zwölf Geschworene britische Rechtsgeschichte geschrieben, indem der Verzicht auf Therapie eines schwerbehinderten Kindes legalisiert wurde. Der Pädiater L. Arthur war zunächst des Mordes angeklagt, da er für ein von den Eltern zurückgewiesenes schwermongoloides Kind nur Pflege und ein beruhigendes und schmerzlinderndes Mittel sowie Ernährung nur auf Begehren verordnet hatte. Das Kind starb 63 Stunden nach der Geburt. Nach Prozeßbeginn war die Mordanklage auf „Mordversuch" reduziert und eigentlicher Prozeßgegenstand war, da Einschlafenlassen nicht eigentlich strafbar ist, ob Dr. Arthur die schmale Grenze zwischen passivem Sterbenlassen und aktivem Töten überschritten habe.

Gegner des Freispruchs von Leicester befürchteten den Übergang zur aktiven Euthanasie. Sie plädierten für das Recht auf Leben ohne Rücksicht auf die sogenannte Lebensqualität. Kontroverse Stimmen kamen auch von seiten der Eltern-Interessenverbände, vor allem der Eltern von mongoloiden Kindern. Nach deren Meinung habe der Prozeß dem Komplex Behinderung großen Schaden zugefügt und die Akzeptierung Behinderter durch die Gesellschaft um Jahre zurückgeworfen.

Ähnlich großes Aufsehen erregt hat ein fast gleichzeitig ergangenes und in der britischen Rechtsgeschichte ebenfalls einmaliges Urteil, wonach drei Richter in London das Leben eines zehn Tage alten mongoloiden Mädchens geschützt haben. Hier ging es um die Frage, ob die Eltern den Ärzten eine dringend indizierte Darmoperation verweigern dürfen. Die erste Gerichtsinstanz gab den Eltern recht und vertrat die Ansicht, man solle in diesem Fall der Natur ihren Lauf lassen. Die Berufungsrichter, die sich ihrer Verantwortung als Herren über Leben oder Tod bewußt waren, entschieden für die Durchführung der Operation und damit für das Leben des Kindes. Während Behindertenorganisationen die Richter beglückwünschten, sprach sich ein Kinderarzt für Gesetzesänderungen aus, um eine Wiederholung dieses Falles zu verhindern.

Man muß also kein Prophet sein, um die weitere Entwicklung zu ahnen. Wir bewegen uns auf immer unsichererem Boden. Wir akzeptieren die aktive intrauterine Tötung und empfinden, wie schmal der Grat ist zwischen passiver und aktiver Sterbehilfe bei nach der Geburt diagnostizierten schweren Mißbildungen bzw. Behinderungen oder bei trotz Abruptio lebend zur Welt gekommenen Kindern.

V. Schlußbemerkung und Ausblick

Ich hoffe, bewußt gemacht zu haben, von welch hoher Bedeutung für ein Zusammenleben der Gesellschaft eine sinnvolle Kooperation von Sitte und Strafgesetz ist. Es geht letztlich um die Bewußtheit von Leben und das Konzept vom Menschen. Die Definition von Gesundheit durch die Weltgesundheitsorganisation (WHO), wonach Gesundheit als ein vollkommenes körperliches, seelisches und soziales Wohlbefinden verstanden wird, induziert ein fortwährend sich verändernes Bewußtsein und ist gleichzeitig Ausdruck und Endgedanke medizinisch-philosophischen Denkens unserer Zeit. Diese Definition von Gesundheit bewirkt eine ideologische Überhöhung der Medizin und des Arztes und ist letztlich identisch mit der Summe aller Glückserwartungen des Menschen. Sie suggeriert unseren Patienten, daß heute in der Medizin alles machbar und so prinzipiell auch kaufbar sei. Dieses Anspruchsdenken auf Gesundheit konfrontiert uns wiederum mit Erwartungen und Hoffnungen einer immer heilsüchtigeren Gesellschaft, die, wie Schipperges es ausdrückte, von der Medizin eine neue Heilkultur erhofft und mit ihr schließlich das Modell einer Weltbewältigung.

Eine so tief in das Verständnis von Leben eingreifende Gesetzgebung ist also einerseits Ergebnis veränderter geistiger Wertvorstellungen und wirkt gleichzeitig bewußtseinsprägend und verändernd auf die Gesellschaft und das Berufsbild der Ärzte. Wölber hat diese unser Thema ergreifende Grundfrage treffend angesprochen: „Die Medizin wächst mit ihren Fortschritten immer mehr in schwierige sittliche und weltanschauliche Fragestellungen hinein. Sie wird zum Grenzgänger von Philosophie und Ethik." Und er führt den Gedanken fort: „Vom Selbstverständnis der modernen Medizin her ist das höchst paradox. Dieses ist nämlich als Wissenschaft von der Natur wertfrei gedacht. Aber es endet bei fundamentalen Wertfragen. Einer der menschlichsten aller Berufe ist im Grunde heute einer der distanziertesten gegenüber den anthropologischen Grundfragen."

Ich habe in der Reflexion über mein Thema eine Analyse der Wirklichkeit versucht, wie sie sich mir persönlich als Gynäkologen in seiner Konfrontation mit der „kindlichen" Indikation zum Schwangerschaftsabbruch darstellt. Unser Handeln erstreckt sich in Kooperation mit allen in diesem Indikationsfeld angesprochenen Gebieten im Konflikt der Beratung und des Abbruchs in den aufgezeigten zwei Dimensionen. Das Ergebnis ist eindeutig. Mit Blick über die betroffenen Eltern

hinaus auf das nachgewiesen oder nur vermutet kranke Kind haben wir in der „kindlichen" Indikation zum Schwangerschaftsabbruch eine neue Ethik akzeptiert, in der das menschliche Leben einen relativen Wert hat. Diese Ethik hat ihren Ursprung u. a. in einer Bedürfnisideologie, wobei menschliches Leben neuen Normen gegenübergestellt wird, die eine körperliche Vollkommenheit und eine Nützlichkeit ansprechen. Unausgesprochen folgen wir der Tendenz, nur das Gesunde, nur das Starke, nur das Erfolgreiche anzuerkennen.

Mit anderen Worten: Wir haben uns dem Druck einer Gesellschaft gebeugt, die Töten erwartet und fordert. Somit haben wir ethische Normen relativiert. Wir müssen konstatieren, daß wir in unserem Volk keinen Konsens mehr haben über die Würde des Menschen. Dieser Wandel aber trifft die Wurzel unserer Kultur. Die Brisanz dieser gesamten Problematik wird in den letzten Jahren auch von politischer Seite wahrgenommen und versucht aufzuarbeiten. In der Kommission über Grundwerte beim SPD-Vorstand haben Eppler und Vogel in einem Arbeitspapier über humane Grenzen des technisch Machbaren zu Fragen der Medizin Stellung genommen und darin scharf und klar formuliert: „Der durch Wissenschafts- und Wirtschaftsfreiheit hervorgebrachte technische Fortschritt darf die von der Verfassung vorausgesetzte und geschützte Humanität nicht in Gefahr bringen; er darf die Menschenwürde nicht antasten oder gar zerstören."

Ich habe eingangs betont, daß ich auf die in der „kindlichen" Indikation zum Schwangerschaftsabbruch immanente und bedrängende Frage der Selektion außer dem Gefühl des Zurückgeworfenseins auf die persönliche Gewissensentscheidung – wobei Gewissen kein abstrakter Begriff ist – keine Antwort habe. Ich weiß um die letzte Verantwortlichkeit, die den handelnden Arzt in auswegloser Situation niemals frei von objektiver Schuld läßt. Nach meinem Berufsverständnis ist entscheidend, daß der Arzt in seinem Auftrag und Tun die Empfindsamkeit für dieses objektive Mitschuldigwerden im Mitleiden bewahrt. Ob dies genügt? Ich weiß nur mit Gewißheit: Will die Medizin und das ärztliche Tun uns nicht entgleiten, ist es hohe Zeit, in der geistigen Auseinandersetzung mit diesem Problem fortzufahren. Hierzu benötigen wir die Stimmen der Geisteswissenschaft – der Philosophie, der Schöpfungstheologie, der Historie. Medizin ist und muß sein, ob uns das gefällt oder nicht, auch und immer mehr Geisteswissenschaft. Denn wir stürzen in Systeme des Denkens, nach denen die Medizin rechtlich darf, was sie kann, und in Zukunft tun muß, was sie kann. Wir müssen jedoch mit jedem neuen Schritt jene Grenze suchen, wo die Medizin der Utopien, die inhumane Medizin, beginnt.

Literatur

A. Auer, Fünf Jahre nach der Reform des § 218. Aus der Sicht des Ethikers (Karlsruhe 1981); *L. Beck, R. Terinde, M. Dolfs*, Zwillingsschwangerschaft mit freier Trisomie 21 eines Kindes. Sectio parva mit Entfernung des kranken und spätere Geburt des gesunden Kindes, in: Geburtsh. u. Frauenheilk. 40 (1980) 397; *L. Beck*, Diskussionsbeitrag, IX. Akademische Tagung (Basel 1981); *F. K. Beller, K. Quakernack*, Fragen zur Bioethik, in: Geburtsh. u.

Frauenheilk. 40 (1980) 142; *G. v. Böhm*, in: Die Zeit, 37, 4. 9. 1981; *H. E. Ehrhardt*, Schwangerschaftsabbruch und Euthanasie, in: Dt. Ärztebl. 23 (1974) 1695; *E. Eppler, H. J. Vogel*, Humane Grenzen des technisch Machbaren. Kommission Grundwerte, SPD-Parteivorstand (Februar 1981); *H. Ewerbeck*, Das Leben eines Kindes mit schweren Mißbildungen aus der Sicht des Pädiaters, in: Wissenschaftl. Inf. 7 (1983) 129; *A. Feiger, J. Gille, K. v. Maillot, D. Mulz*, Pränatale Diagnostik eines Steißbeinteratoms mit Hypertrophie der Plazenta, in: Geburtsh. u. Frauenheilk. 42 (1982) 20–24; *U. B. Fröhlich*, Bei Müttern über 35 Jahre steigt das Risiko merklich, in: FAZ Nr. 84 (1981) 10; *B. Fuhrmann*, Pränatale Erfassung von Erbleiden und Neuralrohrdefekten (Tagung der Bayr. Ges. für Geburtshilfe und Frauenheilkunde, 17.–19. 6. 1982, Bamberg); *O. Gigon, H. Moser, P. Auf der Mauer*, Zwillingsschwangerschaft mit operativer Entfernung eines Foeten mit Mosaik 46, XX/45, XO und Geburt eines gesunden Kindes 46, XY am Geburtstermin (IX. Akadem. Tagung, Basel 1981); *M. Hansmann*, Möglichkeiten und Grenzen der Sonographie bei der pränatalen Diagnostik (Tagung der Bayr. Ges. für Geburtshilfe und Frauenheilkunde, 17.–19. 6. 1982, Bamberg); *H. Hepp*, Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation. Anthropologisch-philosophische Aspekte des Arzt-Patienten-Konflikts, in: Wiss. Inf. 27 (1981); *W. K. Lee, N. S. Baggish*, Live birth as a complication of induced second trimester abortion, in: Advances in planned parenthood 13 (1978) 7; *J.-D. Murken*, Der Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation, in: Der Internist 19 (1978) 310; *P. Petersen, I. Retzlaff*, Freiheit und Verantwortung in „pro familia", in: Dt. Ärztebl. 37 (1980) 2192; *P. Petersen*, Das Prinzip Hoffnung und der § 218 StGB, in: Schleswig-Holsteinisches Ärztebl. 10 (1970) 530; *R. A. Pfeiffer*, Pränatale Zytogenetik. Indikationen – Organisation – Probleme (Tagung der Bayr. Ges. für Geburtshilfe und Frauenheilkunde, 17.–19. 6. 1982, Bamberg); *Ramzin*, Diskuss.-Beitrag, Akad. Tagung deutschsprachiger Hochschullehrer (Oktober 1981, Basel); *R. Rauskolb*, Möglichkeiten und Grenzen der Foetoskopie bei der pränatalen Diagnostik (Tagung der Bayr. Ges. für Geburtshilfe und Frauenheilkunde, 17.–19. 6. 1982, Bamberg); *H. Schipperges*, Möglichkeiten, Grenzen und Rechtfertigung ärztlichen Handelns, in: Arch. Gynäk. 228 (1978) B 49; Sozialgericht Dortmund, Az.: S 8 Kr 172/81; *P. Stoll*, Arzt und Schwangerschaftsabbruch. Überlegungen zur ärztlichen Ethik, in: Dt. Ärztebl. 77, Jg. 10 (1980) 607; *G. H. Willital*, Referat Annual Internat. Congress of the British Association of Pediatric Surgeons (Oxford 1981); *D. Wölber*, Heilsame Grenzen, in: Dt. Ärztebl. 11/12 (1981) 579; *K. D. Zang*, Die sogenannte kindliche Indikation zum Schwangerschaftsabbruch (Vortrag auf der Fortbildungstagung der Ärztekammer des Saarlandes, 17. 1. 1981). – Dieser Artikel wird im Frühjahr 1983 in dem Sammelband „Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation" im Thieme-Verlag erscheinen.

Paul Roth

Die Auseinandersetzung zwischen Ost und West über eine „Neue Weltinformationsordnung"

„Die seit dem 19. Jahrhundert sich verstärkende Informationslawine... wird einerseits als eine große Chance der Menschheit interpretiert, andererseits als eines der bedrohlichsten Elemente der Zukunftsgesellschaft. Wer über Information verfügt, der ist offensichtlich in der Lage, Herrschaft auszuüben."[1] Der britische Historiker A. Toynbee führt diesen Gedanken weiter fort[2]: „Werden wir richtig informiert? Ich übertreibe nicht, wenn ich behaupte, daß von der Antwort auf diese Frage die Zukunft der menschlichen Gesellschaft im Atomzeitalter abhängt, wie immer die richtige Antwort auch lauten mag. Zum erstenmal in der Geschichte liegt es in den Händen der Menschheit, durch Massenselbstmord einen Schlußstrich hinter die eigene Geschichte zu setzen."

Das schreckliche Erlebnis des Zweiten Weltkriegs, die drohende Gefahr eines neuen Krieges, die Verflechtung nationaler und internationaler Probleme, das Entstehen einer Reihe neuer Staaten haben die Vereinten Nationen und dann die UNESCO veranlaßt, sich mit dem internationalen Informationsfluß, den Kommunikationsproblemen auf der Welt zu befassen. Das wichtigste Dokument hierüber ist sicherlich der umfangreiche „Bericht der Internationalen Kommission zum Studium der Kommunikationsprobleme unter dem Vorsitz von Sean MacBride an die UNESCO", der im Herbst 1980 der 21. Generalkonferenz der UNESCO vorgelegt wurde[3]. Im Vorwort schreibt der Generaldirektor der UNESCO, Amadou Mahtar M'Bow (S. 12): „Gewiß können die Herrschaftsmuster und die daraus entstehenden Interessenkonflikte nicht einfach deshalb zum Verschwinden gebracht werden, weil sich die Bandbreite der Kommunikation vergrößert hat; doch gesteigerte Möglichkeiten zur Kommunikation können dazu beitragen, die Auswirkungen dieser Konflikte abzuschwächen, indem sie das Individuum für die Probleme und Wünsche anderer sensibilisieren und allen Nationen die Gefahren bewußter machen, die der Weltgemeinschaft insgesamt drohen."

Beginnen wir mit einigen Erkenntnissen, die eigentlich Binsenwahrheiten sind:

1. Jedes Zusammenleben von Menschen ist auf den Austausch von Informationen angewiesen, auf Kommunikation, d. h. auf den „Vorgang, durch den eine Nachricht, ein Zeichen, ein Symbol von einem zum anderen gelangt und dessen Verhalten verändert"[4].

2. Zu allen Zeiten ist Information nicht nur zweckfreie Mitteilung gewesen,

sondern auch Mittel der Beeinflussung. In Grimms Deutschem Wörterbuch wird die Ableitung „Nachrichtung – Mitteilung zum Danachrichten" gegeben. In diesem Sinn betreibt auch der einzelne Mensch Informationspolitik.

3. Niemand kann über alles, was geschieht, worüber Informationen vorliegen, berichten. Immer muß eine Auswahl getroffen werden. Die Auswahl wird bewußt oder unbewußt getroffen auf Grund von Wertvorstellungen, Weltanschauungen, ökonomischen Erwägungen, Staats- und Gesellschaftsordnungen usw.

4. Der Besitz von Informationen ist Voraussetzung für Einflußnahme, für Macht und Herrschaft. Daher gehört zur Informationspolitik im weiteren Sinn auch das Sammeln von notwendigen Informationen, nicht nur die Verbreitung.

5. Die Informations- und Kommunikationspolitik innerhalb eines Staats und die grenzüberschreitende Informations- und Kommunikationspolitik ist abhängig von der jeweiligen Staats- und Gesellschaftsordnung.

Positionen

Niemand ist zufrieden mit dem internationalen Informationsfluß, der realen Kommunikationsordnung auf der Erde. *Drei Positionen* lassen sich grob voneinander unterscheiden, wenn man die Arbeit der UNESCO verfolgt.

1. Von *westlicher Seite* wird gefordert, daß überall auf der Welt frei und unbehindert Informationen gesammelt und verbreitet werden können. Artikel 19 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die von den Vereinten Nationen erarbeitet wurde, lautet: „Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung; dieses Recht umfaßt die Freiheit, Meinungen unangefochten anzuhängen und Informationen und Ideen mit allen Verständigungsmitteln ohne Rücksicht auf Grenzen zu suchen, zu empfehlen und zu verbreiten." Als 1948 in der Vollversammlung der Vereinten Nationen über diese Menschenrechtserklärung abgestimmt wurde, enthielten sich acht Staaten der Stimme, darunter die Sowjetunion, Südafrika und Saudi-Arabien. Es ist bezeichnend, daß der zitierte Art. 19 von den Verfassern des Samisdat-Periodikums „Chronik der laufenden Ereignisse" in der Sowjetunion als Leitmotiv verwendet wurde.

2. Die *Sowjetunion* und die mit ihr verbündeten Staaten lehnen die westlichen Vorschläge ab. Sie behaupten (wobei jetzt nur die Grundthese erwähnt wird), daß der vom Westen geforderte freie Informationsfluß in Wirklichkeit eine Einmischung in die Angelegenheiten anderer Staaten darstelle. Die sozialistischen Staaten fordern eine inhaltliche Festlegung der grenzüberschreitenden Informationen, ein Kontrollrecht jedes Staats über Informationen, die von außen kommen. Sie begründen dies unter anderem auch mit der Behauptung, daß der vom Westen geforderte freie Informationsfluß die Entwicklungsländer sowohl kulturell überfremden als auch in neue Abhängigkeit bringen würde.

3. Ein erheblicher Teil der *Entwicklungsländer* erhebt den begründeten Vorwurf, daß die Weltagenturen über sie nicht ausreichend und oft nicht zutreffend informieren. Als sich 1976 die Informationsminister der blockfreien Staaten trafen, tadelte Indira Ghandi: „Die Medien der mächtigen Staaten sind darauf aus, die Regierungen ihrer ehemaligen Kolonien als unfähig und korrupt hinzustellen und den Glauben zu untermauern, daß sich die Völker nach den guten alten Tagen zurücksehnen."

Die Entwicklungsländer fordern einmal eine tatkräftige Mithilfe beim Aufbau eigener Medienstrukturen. Sie fordern eine angemessene, umfassende, zutreffende Berichterstattung über ihre Länder und versuchen, durch ihre eigenen Agenturen eigene Informationen weltweit zu verbreiten. Sie werfen schließlich den Großmächten und den Weltnachrichtenagenturen vor, diese zerstörten durch ungehinderten grenzüberschreitenden Informationsfluß fremde Kulturen.

Da viele Entwicklungsländer autoritäre Herrschaftsordnungen und gelenkte Kommunikationssysteme haben, ergibt sich eine Affinität zu Vorschlägen sozialistischer Länder: inhaltliche Festlegung der Informationen, kontrollierter Informationsfluß.

Kommunikationsordnungen in West und Ost

Aus der Skizzierung der drei Positionen ist klargeworden, daß das jeweilige Kommunikationssystem eines Staats bzw. einer bestimmten Herrschaftsordnung zum Vorbild für eine Weltinformationsordnung gemacht, gleichsam auf die Erdkugel projiziert wird. Den Staats- und Gesellschaftsordnungen aber liegen unterschiedliche Vorstellungen über die Menschenrechte und die Aufgaben des Staats, also auch über Meinungs-, Presse- und Informationsfreiheit, zugrunde. Diese unterschiedlichen Vorstellungen führen auch dazu, daß zum Beispiel in der Bundesrepublik, in der DDR und in der UdSSR Meinungs- und Pressefreiheit in der Verfassung garantiert werden, aber beim Vergleich in Verfassungstheorie und Verfassungswirklichkeit unvereinbare Widersprüche bleiben.

In den westlichen Demokratien gehören Meinungs-, Presse- und Informationsfreiheit zu den Menschenrechten. Trotz aller Unterschiede der Kommunikationsordnungen in westlichen Demokratien und trotz zahlreicher Mängel können unterschiedliche politische und gesellschaftliche Gruppen frei ihre Meinung äußern, für sich werben, Informationspolitik und Propaganda betreiben. Und wer will, kann sich aus den unterschiedlichsten Quellen informieren. Die Massenmedien achten argwöhnisch darauf, daß die Verwirklichung ihrer politischen Funktionen nicht behindert wird: Information, Mitwirkung an der Meinungsbildung, Kontrolle und Kritik. Kontrolle und Kritik werden gerade gegenüber den Mächtigen geübt.

In sowjetischen Nachschlagewerken sucht man vergeblich nach Stichwörtern wie „Medienpolitik", „Kommunikationspolitik", „Informationspolitik". Die Sache selber wird in der Großen Sowjetenzyklopädie unter den Stichwörtern „Massenkommunikation" oder „Information" behandelt.

Über die „Massenkommunikation" kann man dort lesen: „Unter den Verhältnissen des Kapitalismus drücken sich die Ziele der Massenkommunikation, die als Waffe der herrschenden Klasse auftritt, in den folgenden Aufgaben aus: Apologetik der Ordnung sozialer Ungerechtigkeit, Verfälschung des Bewußtseins der Persönlichkeit mit Hilfe manipulatorischer Methoden und der ‚Massenkultur'. In der sozialistischen Gesellschaft ist die Massenkommunikation dazu berufen, die geistige und moralisch-politische Einheit der Gesellschaft zu festigen, mit der bürgerlichen Ideologie und Propaganda zu kämpfen, der Erziehung einer harmonisch entwickelten Persönlichkeit zu dienen." Unter dem Stichwort „Information" ist zu lesen: „In der sozialistischen Gesellschaft werden an die Information die Forderungen nach Wahrhaftigkeit und Genauigkeit der Darstellung richtig ausgewählter und gruppierter typischer Fakten, der objektiven Analyse und Kommentierung der Ereignisse und Prozesse des sozialen Lebens auf der Grundlage der marxistisch-leninistischen Methodologie in Übereinstimmung mit dem Prinzip der Parteilichkeit gestellt."[5]

Kommunikationspolitik ist nach sowjetischer Auffassung Teil eines Erziehungs- und Lenksystems, dessen Wert durch die Klasse bestimmt wird, in deren Hand es sich befindet. Die Massenmedien haben – in Anwendung einer Leninschen Formel – eine kollektive propagandistische, agitatorische und organisatorische Funktion. Die Information spielt hierbei eine untergeordnete Rolle, sie ist – ebenfalls nach einer Leninschen Formel – „Agitation durch Tatsachen". Die Bezeichnung „Massenmedien" oder „Massenkommunikationsmittel" lautet daher im offiziellen sowjetischen Sprachgebrauch „Mittel der Masseninformation und Massenpropaganda".

Die sowjetische Führung nimmt für sich in Anspruch, die allein richtige – durch den Marxismus-Leninismus wissenschaftlich begründete – Politik zu betreiben und gleichzeitig der einzige wirkliche Repräsentant des Sowjetvolks zu sein. Dieser Anspruch wird im Dreizack der Monopole durchgesetzt: Machtmonopol, Ideologiemonopol, Meinungs- und Informationsmonopol. Akzeptiert man die ideologische Grundlage und den Anspruch der Herrschenden, dann gibt es kein allgemeines Menschenrecht auf Meinungs-, Presse- und Informationsfreiheit.

1972 schrieb Iwan Subkow, Leiter des Zeitungssektors der Propagandaabteilung des Zentralkomitees: „Der XXIV. Parteitag der KPdSU hat die Information definiert als ‚Instrument der Führung, Mittel der Erziehung und Kontrolle'." 1979 sagte der ZK-Sekretär M. Suslow auf der Allunionsversammlung der ideologischen Arbeiter: „Die Partei, das Zentralkomitee sahen und sehen in der Presse, im Fernsehen und Rundfunk eine mächtige ideologische Waffe, ein unersetzliches Mittel zur kommunistischen Erziehung und Organisierung der Massen, einen wichtigen Faktor zur Formierung der öffentlichen Meinung."[6]

Grenzüberschreitende Information und Weltinformationsordnung

Grenzüberschreitende Information (Information nicht nur verstanden als Nachricht, sondern auch als Bericht, Belehrung, Anweisung) und Informationspolitik hat es immer schon gegeben. Friedrich II. von Preußen, Napoleon, Bismarck, um nur einige Namen zu nennen, haben grenzüberschreitende Informationspolitik betrieben. Als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ersten großen Nachrichtenagenturen entstanden, waren bald die Regierungen bemüht, mit deren Hilfe Nachrichtenströme einzufärben, umzulenken. Die Entwicklung der drahtlosen Telegraphie und des Rundfunks vermehrten die bisherigen Möglichkeiten. Nun konnte man unbehindert fremde Grenzen überwinden.

Natürlich gab es Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts eine Konkurrenz der Agenturen. Man schloß Abgrenzungsverträge, die den großen Agenturen auf bestimmten Teilen des Erdballs Vorrechte zusicherten. Es gab Einflußnahmen auf Agenturen, so zum Beispiel im Deutschen Reich auf das Wolff'sche Telegraphenbüro. Rußland verfügte damals über keine Weltagentur und war bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs von der Wolff'schen Agentur abhängig; danach bekam die russische Nachrichtenagentur ihr Auslandsmaterial vor allem von Havas und Reuter. Vorschläge für eine Neuordnung des Informationsflusses in der Welt sind aus dieser Zeit nicht bekannt.

Die Formel „Neue Weltinformationsordnung" tauchte 1976 auf einem Symposium blockfreier Staaten über Kommunikationspolitik auf. Sie entstand in Anlehnung an die Forderung nach einer „Neuen Weltwirtschaftsordnung" und war gegen das Übergewicht der Weltnachrichtenagenturen gerichtet. Sie kam also nicht als propagandistische Formel des Ostens zur Welt, sondern als Forderung des armen „Südens" gegenüber dem reichen „Norden". Eine Voraussetzung hierfür war das Entstehen zahlreicher neuer Staaten in Asien und Afrika.

Auslandssendungen und Ätherkrieg (1917–1941)

Die Auseinandersetzung um eine globale Änderung der Informationsordnung zwischen Ost und West begann mit der Entstehung der Sowjetmacht. Die Bolschewiki sahen sich einer Übermacht „kapitalistischer" Agenturen gegenüber, deren Nachrichten über die Vorgänge in der Sowjetunion weltweit verbreitet wurden. Die Sowjetmacht versuchte, durch Schaffung einer eigenen Nachrichtenagentur (ROSTA, TASS) auf dem Erdball zu Gehör zu kommen; bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs hatte sie damit kaum Erfolg.

Nun ging es der Sowjetmacht nicht nur darum, eigene Nachrichten weltweit anzubieten, so wie es heute die Entwicklungsländer fordern. Sie hatte von Anfang an erklärt, daß es um eine Umformung des gesamten Staatensystems auf der Welt

ging, um einen langwierigen weltrevolutionären Prozeß zur Errichtung der klassenlosen Gesellschaft im Weltumfang[7]. Das heißt, es ging gleichzeitig um weltrevolutionäre Propaganda.

Lenin hatte sich mit Radiotelegrammen „An alle" gewandt; die Komintern mit ihren Hilfsorganisationen war der Hauptträger der revolutionären Propaganda im kapitalistischen Ausland. Im November 1929 begann Moskau mit regelmäßigen Rundfunksendungen für das Ausland, die reichlich revolutionäre Propaganda enthielten. Rundfunksendungen für das Ausland wurden auch von anderen Ländern ausgestrahlt, doch begnügte man sich zumeist mit einer Selbstdarstellung. Der „Ätherkrieg" wurde von der Sowjetunion begonnen, das nationalsozialistische Deutschland und das faschistische Italien folgten. Zahlreiche Länder protestierten gegen die Moskauer Sendungen; in Polen, Rumänien und Japan wurden sogar Störsender errichtet.

Bereits 1925 hatte sich der Weltrundfunkverein mit der „Propaganda politique" im Rundfunk befaßt, 1927 griff der Völkerbund die Problematik auf, 1936 kam es in Genf zum Abschluß einer „Internationalen Übereinkunft über den Gebrauch des Rundfunks im Interesse des Friedens". Die Sowjetunion unterzeichnete diesen „Rundfunkfriedenspakt", der staatlichen Organen Verantwortung auferlegte. Das Deutsche Reich war nicht mehr Völkerbundsmitglied. Die Konvention trat 1938 in Kraft, ohne daß sich an der Gesamtsituation etwas änderte.

Ätherkrieg und UN-Vorschläge (1945–1960)

Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte die Sowjetunion ihre Position sehr verbessern können. Die von ihr in Abhängigkeit gebrachten Staaten mußten mit dem sozialistischen Herrschaftsmodell auch das sowjetische Kommunikationsmodell übernehmen. In den Jahren des Spätstalinismus war die Sowjetbevölkerung wieder hermetisch vom Ausland abgeriegelt. Mitte der fünfziger Jahre war TASS zur Weltagentur aufgestiegen, die Nachrichtenagenturen der sozialistischen Bruderstaaten waren an TASS angebunden.

Im „Kalten Krieg", der 1947 begann, setzten nicht nur die Sowjetunion und ihre Verbündeten den Rundfunk als grenzübergreifende Waffe ein; auch die USA bedienten sich zunehmend dieses grenzüberschreitenden Mediums. Radio Free Europe nahm 1950 seine Tätigkeit auf, Radio Liberty wenige Tage vor Stalins Tod (1953). Von beiden Seiten wurden nicht nur Informationen über das eigene Land und das eigene System ausgestrahlt, sondern handfeste Sendungen, die das System des anderen schwächen sollten. Die Sowjetunion wehrte sich dagegen mit Hilfe von Störsendern.

Die Entstalinisierung und die Proklamierung der „friedlichen Koexistenz" durch Chruschtschow schien die Situation zu entspannen. Man sprach vom

vermehrten kulturellen Austausch. Aber an einem ließen die sowjetischen Machthaber keinen Zweifel: im ideologischen Bereich kennt die friedliche Koexistenz keinen Frieden. Und ein freier Informationsfluß von West nach Ost, der sich nicht an die sowjetischen Vorstellungen hielt, galt als Einmischung in innere Angelegenheiten, also eine Verletzung der Prinzipien der „friedlichen Koexistenz".

So ist es nicht erstaunlich, daß alle Bemühungen der Vereinten Nationen, nach Beendigung des Zweiten Weltkriegs einen weltweiten freien Informationsfluß durchzusetzen, scheiterten. Es begann im September 1946 mit dem Vorschlag des Präsidenten der amerikanischen Zeitungsverlegergesellschaften und Vorsitzenden des Komitees für Informationsfreiheit, Wilburg Forrest, an den Wirtschafts- und Sozialrat der UN (ECOSOC), die Informations- und Pressefreiheit in der ganzen Welt zu sichern.

Alle Versuche der UN, alle Vorschläge und Resolutionsentwürfe, die auf einen ungehinderten Informationsfluß in der ganzen Welt abzielten, führten zu keinem Ergebnis, das die Weltinformationsordnung abgeändert hätte. Die Sowjetunion und die mit ihr verbündeten Staaten enthielten sich der Stimme oder stimmten dagegen. Sie fürchteten die Übermacht der westlichen Agenturen, sie beharrten auf dem Vorrang der Souveränität. Man kann die „Deklaration über die Freiheit der Information", die im September 1960 im Wirtschafts- und Sozialrat zur Abstimmung gestellt wurde, als letzten erfolglosen Versuch in dieser Phase bezeichnen. Polen, Bulgarien und die Sowjetunion enthielten sich der Stimme.

Nachdem die Komintern im Zweiten Weltkrieg aufgelöst worden und der Kominform kein langes Leben beschieden war, wurde die Auslandspropaganda der Sowjetunion nach dem Krieg vom Sowinformbüro betrieben, das zu Beginn des Zweiten Weltkriegs geschaffen worden war. Eine Reihe von Weltorganisationen, die zu Hilfsorganisationen der sowjetischen Außenpolitik geworden waren, unterstützten und unterstützen weltweit die gleichen Positionen wie die sozialistischen Länder. Besonders bekannt sind davon der Weltfriedensrat, der Weltgewerkschaftsbund, die Internationale Journalistenorganisation.

Sowjetische Informationspolitik (1960–1972)

In der Auseinandersetzung zwischen Ost und West um eine Änderung des Informationsflusses ist die Zeit zwischen dem Beginn der sechziger und dem Beginn der siebziger Jahre eine Zwischenphase. Die grundsätzlichen Positionen beider Seiten blieben unverändert. Die jeweilige grenzüberschreitende Informationspolitik orientierte sich jedoch an der jeweiligen Verquickung der innen- und außenpolitischen Situation, an der Weltlage.

Begnügen wir uns hier mit der Aufzählung einiger wichtiger Ereignisse in der sowjetischen Politik, um dies deutlich zu machen. 1961 löst die angeblich

gesellschaftliche Nachrichtenagentur Novosti (APN) das Sowinformbüro als Instrument der Auslandspropaganda ab. 1961 wird in Berlin die Mauer gebaut. Die Cuba-Krise 1962/63 beschwört die Gefahr eines neuen Kriegs herauf, beide Seiten wollen ihn vermeiden. 1963 wird die Störung einiger ausländischer Sender eingestellt. 1964 wird Chruschtschow gestürzt, die Entstalinisierung wird beendet. 1966 macht die Sowjetunion den Vorschlag, eine europäische Sicherheitskonferenz einzuberufen.

Die Repressionen gegen die sowjetischen Dissidenten werden verschärft, Breschnew spricht vom „verschärften ideologischen Kampf". Die Ereignisse in der Tschechoslowakei steigern die Angst der sowjetischen Machthaber vor einem freien Informationsfluß, vor dem Verlust des Meinungs- und Informationsmonopols in den sozialistischen Staaten. Die Störungen der Rundfunksendungen werden wieder aufgenommen. 1969 kommt es am Ussuri zu einem bewaffneten Zusammenstoß zwischen sowjetischen und chinesischen Einheiten. 1970 wird in Moskau der Vertrag zwischen der UdSSR und der Bundesrepublik Deutschland unterzeichnet. In der Vorbereitungsphase der KSZE stellt die Sowjetunion 1973 die Störung der „Stimme Amerikas", von BBC und der „Deutschen Welle" ein.

Die Entstehung neuer Staaten führte dazu, daß im Oktober 1961 der Stimmenanteil der afrikanischen und asiatischen Staaten in der Vollversammlung der UN 50 Prozent erreichte. Bereits unter Chruschtschow war die Zwei-Lager-Theorie (sozialistisches Friedenslager – kapitalistisches Feindlager) zur Drei-Lager-Theorie erweitert worden. Die Staaten des dritten Lagers, die Entwicklungsländer, wurden aufgefordert, sich dem Friedenslager anzuschließen. Die Mitarbeit der UdSSR war dementsprechend in der UNESCO intensiviert worden. Seit Beginn der sechziger Jahre verschob sich der Schwerpunkt der sowjetischen Auslandssendungen immer mehr zu den Entwicklungsländern.

KSZE und Korb III

Die Auseinandersetzung zwischen Ost und West um eine Änderung des Informationsflusses spielte sich vor allem auf zwei internationalen Foren ab: der KSZE und ihren Nachfolgekonferenzen sowie den UNESCO-Generalkonferenzen und einzelnen UNESCO-Veranstaltungen. In den UNESCO-Diskussionen verbindet sich dabei die Nord-Süd-Problematik mit der Ost-West-Problematik. Die Sowjetunion trat vor UNESCO-Gremien immer häufiger als eine Art großer Bruder der Entwicklungsländer auf. Dies gewährte ihr die Möglichkeit, eigene Probleme und Vorstellungen sozusagen auf fremdem Terrain zu diskutieren.

Von westlicher Seite war bei der Vorbereitung der KSZE darauf gedrängt worden, in die Schlußakte den sogenannten Korb III einzubringen, d. h. eine Verbesserung des Informationsflusses, kultureller Beziehungen usw. zu errei-

chen[8]. In der KSZE-Schlußakte (1975) war dann unter anderem zu lesen: Die Teilnehmerstaaten „setzen sich zum Ziel, die freiere und umfassendere Verbreitung von Informationen aller Art zu erleichtern, die Zusammenarbeit im Bereich der Information und des Informationsaustauschs mit anderen Ländern zu fördern sowie die Bedingungen zu verbessern, unter denen Journalisten aus einem Teilnehmerstaat ihren Beruf in einem anderen Teilnehmerstaat ausüben".

Die Sowjetunion unterzeichnete und gewährte ausländischen Journalisten gewisse Erleichterungen. Sie ließ jedoch bereits bei den Verhandlungen in Helsinki keinen Zweifel daran, daß ein freier Informationsfluß im westlichen Sinn nicht gestattet werden würde. J. Kaschlew und der damalige stellvertretende Generaldirektor von TASS (heute Generaldirektor), S. Losew, drückten dies so aus: „Entsprechend der Schlußakte von Helsinki muß die Verbreitung von Informationen basieren auf der Anerkennung der Souveränität aller Staaten, der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten, der Beachtung ihrer Gesetze und Rechte, und sie muß der Sache des Friedens und der gegenseitigen Verständigung der Völker dienen."[9]

Als nach Helsinki von westlicher Seite darauf gedrungen wurde, Korb III in vollem Umfang zu verwirklichen, und als sich sowjetische Dissidenten dieser Forderung anschlossen, begann Moskau mit einer Gegenpropaganda, die von den anderen sozialistischen Staaten unterstützt wurde. Sie begann mit der Behauptung, der Westen behindere den freien Informationsfluß von Ost nach West, steigerte sich dann zu dem Vorwurf, in den kapitalistischen Staaten gebe es keine Meinungs- und Pressefreiheit, keinen freien Informationsfluß, und beschuldigte schließlich die „kapitalistischen" Staaten, durch „ideologische Diversion" Bürger sozialistischer Staaten zu verwirren und Bürger der Entwicklungsländer ihrer eigenen Kultur zu entfremden.

Die Anzahl der Artikel, Rundfunksendungen, Broschüren und Bücher, die seither in der Sowjetunion die westliche Forderung nach einem freien Informationsfluß als „psychologischen Krieg", „ideologische Diversion", „elektronischen Imperialismus" usw. bezeichnen, ist fast unüberschaubar geworden. Diese sowjetische Reaktion muß man auch vor dem Hintergrund innen- und außenpolitischer Ereignisse sehen. Die sowjetischen Machthaber mußten erkennen, daß der Glaube an den Marxismus-Leninismus abnahm, und gaben die Schuld vor allem den ausländischen Rundfunksendungen.

Im Mai 1979 wurde vom ZK der Erlaß „Über die weitere Verbesserung der ideologischen und politisch-erzieherischen Arbeit" veröffentlicht. Er ist die zur Zeit gültige Richtlinie. Im Erlaß heißt es unter anderem: „Es ist daher eine der wichtigsten Aufgaben der ideologischen Erziehungs- und Informationsarbeit, den Sowjetmenschen die ganze Falschheit dieser (der westlichen) Lügenpropaganda erkennen zu helfen, und in klarer, konkreter und überzeugender Form ihre heimtückischen Methoden zu entlarven."

Die sowjetischen Machthaber sahen sich zunehmend nicht nur Sendungen aus „kapitalistischen" Staaten gegenüber; auch die Volksrepublik China, der revolutionäre Iran, zahlreiche religiöse Sender usw. strahlen in die Sowjetunion hinein. Nicht nur die sowjetische Intelligenzija hört diese Sendungen. Besonders unangenehm wurden diese Sendungen, wenn Sowjetbürger aus dem Ausland Informationen über das eigene Land erhielten, die ihnen die eigenen Medien verschwiegen hatten.

Auf der Belgrader Folgekonferenz (1977/78) ging es erneut auch um Korb III. Das Schlußdokument zeigt, daß die Sowjetunion nicht bereit war, ihre Position zu ändern. Ihre Verbündeten schlossen sich der sowjetischen Position an. Der Leiter der sowjetischen Delegation in Belgrad, J. Woronow, erklärte in einem TASS-Interview (Iswestija 10. 3. 1978): „Wie bekannt, haben die Delegation der USA und einige von den Gesinnungsgenossen aus der NATO von den ersten Tagen des Belgrader Forums an und im Verlauf seiner ganzen Arbeit ihre Anstrengungen darauf gerichtet, die Begegnung in ein Instrument des kalten Kriegs umzufunktionieren, sie in ein Feld ideologischer Zusammenstöße zu verwandeln. Statt sich einzusetzen für die Festigung des gegenseitigen Verstehens und Vertrauens unter den Staaten und Völkern Europas bemühten sie sich, Zwietracht und Mißtrauen zu säen, indem sie für ihre Ziele einen umfangreichen Propagandaapparat mobilisierten."

Die westlichen Reaktionen auf die Ereignisse in Polen, den Einsatz sowjetischer Truppen in Afghanistan und die Stationierung sowjetischer Mittelstreckenraketen sowie die harte Linie der neuen amerikanischen Regierung haben dazu geführt, daß die sowjetische Gegenpropaganda gegen einen freien Informationsfluß hysterische Züge bekommen hat. Gleichzeitig wurden die sowjetischen Auslandssendungen vermehrt: Moskau sendet in 77 Auslandssprachen. Auslandspropaganda betreibt nicht nur die Agentur NOVOSTI, sondern auch die Staatsagentur TASS. Die Internationale Journalistenorganistation, an deren Spitze der Finne K. Nordenstreng steht, verfolgt in der Frage der Informationspolitik die gleichen Ziele wie Moskau. Angesichts der gespannten internationalen Situation und der zahlreichen Hinweise auf Menschenrechtsverletzungen in sozialistischen Staaten ist es nicht verwunderlich, daß die Madrider Folgekonferenz zur Hängepartie geworden ist. In der Frage des freien Informationsflusses wird sie jedenfalls keine Änderung bringen können.

UNESCO und „Neue Weltinformationsordnung"

Anfang der sechziger Jahre hatte sich die UNESCO bereits mit dem Problem der Satellitenkommunikation befaßt. 1972 wurde auf der 17. Generalkonferenz ein Entwurf über die Satellitenkommunikation verabschiedet, der praktisch die staatli-

che Souveränität über den freien Informationsfluß stellte. Auf der gleichen Generalkonferenz wurde – auf Vorschlag der Sowjetunion – eine Resolution angenommen, es solle eine Deklaration über die Prinzipien der Massenmedien zum Zweck der Festigung des Friedens und der Bekämpfung der Kriegspropaganda, des Rassismus und der Apartheid ausgearbeitet werden. Dies lief auf eine inhaltliche Festlegung von Informationen hinaus.

1974 tauchte in einem UNESCO-Papier die Formel von einer „Neuen Kommunikationsordnung" auf. Seit 1976 ist die Formel von der „Neuen Weltinformationsordnung" – wie bereits erwähnt – allgemein üblich geworden. Auf die Bemühungen blockfreier Staaten, einen eigenen Nachrichtenpool zu schaffen, kann hier nicht eingegangen werden. Die Sowjetunion sah in der Benachteiligung von Entwicklungsländern auf dem internationalen Nachrichtenmarkt eine willkommene Chance, ihre Vorstellungen vom Informationsfluß mit Hilfe von Entwicklungsländern durchzusetzen.

1976 wurde auf der 19. Generalkonferenz der UNESCO in Nairobi ein Deklarationsentwurf vorgelegt, der eine inhaltliche Festlegung (für den Frieden, gegen Apartheid und Rassismus), statt eines freien Informationsflusses einen „ausgewogenen" forderte und die einzelnen Staaten für die Aktivität aller Massenmedien in ihrem Bereich verantwortlich machen sollte. Die Sowjetunion hatte an diesem Entwurf eifrig mitgearbeitet. Von westlicher Seite wurde dieser Entwurf als unannehmbar bezeichnet. Unter dem Vorsitz von Sean MacBride wurde dann eine internationale Medienkommission ins Leben gerufen.

Auf der 20. Generalkonferenz 1978 in Paris standen verschiedene Entwürfe einander gegenüber. Der, an dem die Sowjetunion mitgearbeitet hatte, lief praktisch auf eine staatliche Kontrolle hinaus. Bundesaußenminister Genscher warnte vor staatlicher Nachrichtenüberwachung; es gebe nicht zuviel Pressefreiheit, sondern zuwenig auf der Welt. Heraus kam ein Kompromiß, der die Probleme nicht löste, sondern vertagte. Beide Seiten bezeichneten ihn als Erfolg, aber jede Seite legte ihn anders aus, setzte die Akzente nach eigener Auslegung.

Bis zum Beginn der 21. Generalkonferenz der UNESCO 1980 in Belgrad bereiteten die sowjetischen Medien den Boden sorgfältig vor. Auch bot ein 1979 in Taschkent – mit Hilfe der UNESCO – veranstaltetes internationales Journalistenseminar eine gute Gelegenheit, um sich den Entwicklungsländern als Vorbild und Freund anzubieten. Dieser Generalkonferenz lag – allerdings sehr verspätet – der bereits erwähnte umfangreiche Bericht vor, an dem die verschiedensten Institutionen und Personen mitgearbeitet hatten, darunter auch der Generaldirektor von TASS, Losew. Der Bericht versuchte, Kommunikationsvorgänge global und umfassend, vom Volkslied bis zur Satellitenübertragung zu erfassen, und war insofern für eine politische Entscheidung denkbar ungeeignet. Die Formel von der „Neuen Weltinformationsordnung" wurde nun erweitert auf „Neue Weltinformations- und Kommunikationsordnung".

Nach sechs Wochen kam es zu einer neuen Kompromißresolution. Auf der einen Seite enthielt sie die Forderung nach der Beseitigung der Hindernisse für den freien Informationsfluß, auf der anderen Seite wurde die Verantwortlichkeit der Journalisten hervorgehoben, die vor der Öffentlichkeit für ihre Handlungen verantwortlich seien. Die Schweizer Delegation lehnte die Zustimmung zu dieser Resolution ab, weil sie den Text als zu ungenau und als unterschiedlich auslegbar bezeichnete.

Die Sowjetunion und ihre Verbündeten nahmen für sich in Anspruch, auf der Konferenz die Interessen der Entwicklungsländer gegenüber dem „elektronischen Imperialismus" wahrgenommen zu haben, auch wenn man mit der Resolution nicht voll einverstanden war. Welche Ziele man von sowjetischer Seite dabei im Auge hatte, läßt sich unschwer erkennen. 1980 erschien in Moskau das Lehrbuch für zukünftige Journalisten „Die außenpolitische Propaganda". Es befaßt sich intensiv mit der „Entlarvung der ideologischen Expansion des Imperialismus". Der Verfasser Beglow schreibt im Kapitel „Probleme der Regulierung der internationalen Informationsverbreitung" (292):

„Das Problem der Regelung der Beziehungen zwischen Staaten und Ländern der Welt wird erschwert durch die expansionistische Praxis des Imperialismus, der viele Schlüsselpositionen in der Infrastruktur der internationalen Information erfaßt hat, seine Strategie der psychologischen Diversion, sowie die schwachen materiellen Möglichkeiten der Entwicklungsländer. Die Tätigkeit der Mittel der Information und Propaganda der Sowjetunion und anderer sozialistischer Bruderländer, die in den Dienst des Fortschritts und des gegenseitigen Verständnisses unter den Völkern gestellt wurden, begrenzt in hohem Maß die Willkür der imperialistischen Wort-Monopole. Aus dem Sachverhalt heraus, daß die sozialistische Ideologie die fortschrittlichste Strömung der gesellschaftlichen Gesinnung ist und das stärkste Instrument zur Veränderung der Gesellschaft, geht auch die Überlegenheit der Informationstätigkeit der Bruderstaaten des Sozialismus hervor. Gerade die sozialistische Ideologie, Propaganda, Information befinden sich auf dem Vormarsch."

Unvereinbare Positionen

Die Positionen von Ost und West zur Frage des Informationsflusses sind nicht miteinander vereinbar. Nicht einmal in der Frage, wie man den Entwicklungsländern helfen kann und soll, ist man sich einig. So warnt zum Beispiel E. Andrunas im Fachorgan der Moskauer Universität „Journalistik"[10] davor, daß Entwicklungsländer von kapitalistischen Ländern Computer und Technologie zu diesem Zweck übernehmen. Dies führe zwangsnotwendig zur Abhängigkeit von kapitalistischen Staaten. Auf der anderen Seite ist die Sowjetunion angestrengt bemüht, zum Beispiel in Afghanistan eine Medienordnung nach sowjetischem Vorbild einzuführen.

Nach sowjetischer Auffassung müßten die Informationen inhaltlich festgelegt sein (für Frieden, gegen Rassismus usw.), müßten dem Frieden und Fortschritt dienen, der grenzüberschreitende Informationsfluß sollte „ausgewogen" sein;

jeder Staat ist verantwortlich für die Informationen, die von seinem Territorium ausgehen und jeder Staat hat das Recht, Informationen, die aus dem Ausland kommen, zu zensieren. Dies alles sollte schließlich mit Hilfe der UNESCO in einer Vereinbarung völkerrechtlich verbindlich gemacht werden. Der internationale Informationsfluß würde dann nur noch durch Staatskanäle fließen. Mit der westlichen Auffassung von Meinungs-, Presse- und Informationsfreiheit wäre das völlig unvereinbar.

Die Sowjetunion ist sich klar darüber, daß sie ihre Position international nicht wird verwirklichen können. Doch könnte sie ihr dazu verhelfen, in einigen Entwicklungsländern festen Fuß zu fassen. Gleichzeitig sieht sie sich jedoch einem Informationsfluß gegenüber, den sie nicht unterbinden kann, der auch in ihren Machtbereich hineindringt. Würde das staatliche Monopol über die Massenmedien und den Informationsfluß in einem sozialistischen Land verlorengehen, dann wäre das gesamte sozialistische System gefährdet.

J.-P. Picaper kommt in seiner Untersuchung „Kommunikation und Propaganda in der DDR" (Stuttgart 1976, 198) zu dem Ergebnis: „Nur eine Änderung des Kommunikationssystems im Sowjetimperium: freier Zugang zur Information und mehr Gedankenfreiheit, kann Demokratie für seine Bürger und Sicherheit für uns bringen. Am politisch-militärischen System des Ostens läßt sich heute nichts ändern, aber ein neues Kommunikationssystem brächte Veränderungen hervor." Mit diesen Sätzen hat Picaper eigentlich nur wiederholt, was der sowjetische Nobelpreisträger Sacharow schon gesagt hat.

ANMERKUNGEN

[1] Handbuch der Massenkommunikation, hrsg. v. K. Koszyk u. K. H. Pruys (München 1981) 94.

[2] In: K. Jaspers u. a., Werden wir richtig informiert? (München, o. J.) 51.

[3] Deutsch: Viele Stimmen – eine Welt. Kommunikation und Gesellschaft – heute und morgen (Bonn 1981).

[4] H. Schoeck, Kleines soziologisches Wörterbuch (Freiburg 1969) 194.

[5] Bd. 15 (Moskau 1974) 453; Bd. 10 (Moskau 1972) 354.

[6] Zurnalist, Nr. 8 (1972) 8; Kommunist, Nr. 15 (1979) 35f.

[7] Siehe hierzu: B. Meissner, Weltmacht Sowjetunion (München 1982) 8.

[8] Die Einzelheiten der Ost-West-Auseinandersetzung bei G. Wettig, Der Kampf um die freie Nachricht (Zürich 1977).

[9] In: Zurnalist, Nr. 11 (1977) 77.

[10] Vestnik moskovskogo universiteta. Zurnalistika, Nr. 6 (1980) 66.

Wolfgang Beinert

Maria und die Frauenfrage

Die Frauenbewegung, die der anderen Hälfte der Menschheit die rechtliche Gleichstellung und Selbständigkeit im öffentlichen Leben erstrebt, steht mit den gesellschaftlichen Reformbewegungen in engem Zusammenhang, deren bekannteste und nachhaltigster Ausdruck die Französische Revolution ist. Die Kirchen waren lange gegenüber dieser Freiheitsbewegung sehr skeptisch eingestellt. Daß sie zwar oft in ihrer Realisation, aber keineswegs in ihrem Programm grundsätzlich kirchenfeindlich eingestellt war, hat erst vor einigen Jahren Papst Johannes Paul II. bestätigt, als er auf seiner Frankreich-Reise die Ideale von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als echt christlich bezeichnet hat. Eine ähnliche Neubewertung der emanzipatorischen Forderungen der Frauen läßt sich seit etwa zwanzig Jahren unübersehbar feststellen. Bereits 1963 hatte Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Pacem in terris" auf die veränderte Situation hingewiesen, daß die Frauen unter Berufung auf die Menschenwürde im privaten wie im öffentlichen Leben täglich mehr Mitspracherecht fordern. Seitdem wird die Thematik in kirchenamtlichen Dokumenten immer wieder aufgegriffen. Auch die Theologen nahmen sich der Sache an. So erklärte beispielsweise Joseph Ratzinger 1977: „Die Frau aus dem Gesamt der Theologie weglassen heißt, die Schöpfung und die Erwählung (die Heilsgeschichte) negieren und damit die Offenbarung aufheben."

Die praktischen Ergebnisse sind allerdings mager. Das illustriert die manchmal fast groteske Weise, wie man auch in Randfragen die traditionelle Minderbewertung der Frau in der Kirche beibehalten möchte. Am 17. April 1980 wurde die Instruktion „Inaestimabile donum" in Rom veröffentlicht. Aus ihr geht hervor, daß die Frauen zwar Eucharistie austeilen, das Wort Gottes verlesen und die Fürbitten sprechen dürfen, daß ihnen aber der Ministrantendienst streng untersagt ist. Konkret bedeutet das gegenwärtig, daß sie unter keinen Umständen Wasser und Wein bei der Gabenbereitung der heiligen Messe anreichen dürfen.

Es sollte einigermaßen verwunderlich sein, daß die Frau in und mit der Kirche solche Schwierigkeiten hat. War nicht seit alters gerade im Christentum einer Frau nach Jesus Christus in der Heilsgeschichte der höchste Rang zugewiesen worden? Wird nicht Maria als Mutter der Kirche, als ihr Urbild, als Miterlöserin, Mittlerin, Hilfe der Christen angerufen? Muß man nicht mit Papst Johannes Paul II. sagen, daß seit der Stunde von Golgotha „alle Generationen von Jüngern und Gläubigen, die Christus lieben – so wie der Apostel Johannes –, diese Mutter geistigerweise in ihr Haus (aufgenommen haben), so daß sie von Anfang an, seit dem Augenblick der

Verkündigung, in die Heilsgeschichte und in die Sendung der Kirche eingefügt ist"?

Man kann sicher nicht sagen, es habe das biblisch-theologische Marienbild nicht Einwirkungen auf die christliche Kultur gehabt. Freilich stellen sie keine Einbahnstraße dar, sondern bestehen in einer Interaktion. Dabei ist die Richtung der Bezüge nicht immer eindeutig festzustellen. Man kann sich fragen, ob das Dogma von der Jungfrauschaft Mariens das Mönchsideal gefördert hat oder ob von diesem Impulse zur Ausformung der dogmatischen Aussage ausgegangen sind. Ist das Ideal „Unserer Lieben Frau" der Höhepunkt der mittelalterlichen Troubadourbewegung oder führte es erst zu ihr? Hat die urmenschliche Erfahrung der Mutterschaft das Bild der Madonna bereichert oder war es umgekehrt? Dennoch kann man nicht sagen, daß mariologische Vorstellungen befreiend und emanzipatorisch wirkten. Dabei bleibt offen, ob dieser Mangel in der Mariologie oder eher in den bisherigen sozio-kulturellen Kontexten zu suchen ist.

Dieser Problematik sollen unsere Erörterungen gelten. Wir stellen zunächst in einem geschichtlichen Überblick die bisherigen Antworttypen dar. Dann bereiten wir die dogmatische Diskussion vor, indem wir die Umstände untersuchen, in denen Maria ihre heilsgeschichtliche Aufgabe lebte. In einem dritten Teil wollen wir uns der Frage stellen, inwiefern das Bild der Mutter Christi befreiend für die Frau von heute wirken kann. Im letzten Teil werden die Ergebnisse unter anthropologischer Sicht kurz zusammengefaßt.

Maria und die Frau in der Theologiegeschichte

In der bisherigen Reflexion über dieses Thema kann man drei Phasen unterscheiden.

1. *Subordinationsthese*

Von der Zeit des Judentums bis in die der Romantik, also bis ins 19. Jahrhundert, war im Raum der biblischen Religion die Frau deutlich minderbewertet. Bekannt ist das Gebet, welches der fromme Jude Tag für Tag sprechen sollte: „Gepriesen sei Gott, daß er mich nicht als Goj erschaffen hat! Gepriesen sei Gott, daß er mich nicht als Weib geschaffen hat! Gepriesen sei Gott, daß er mich nicht als Unwissenden geschaffen hat!" Die Kirchenväter qualifizierten die Frau bisweilen als Tier, Waffe Satans und Pforte des Teufels. Zwar wußte man immer darum, daß Mann und Frau nach dem Schöpfungsbericht ebenbürtig seien, doch diese Einsicht blieb folgenlos, nicht zuletzt deswegen, weil die Erzählung vom Sündenfall theologisch in eine bestimmte, frauenfeindliche, Richtung hin interpretiert wurde, die noch durch die Anthropologie des Aristoteles verstärkt wurde. Die Frau erschien in dreifacher Hinsicht als minderwertig: biogenetisch war sie nur eine

Ersatzlösung der Natur; qualitativ galt sie als weniger edel und geistesschwächer denn der Mann; sofern sie lediglich den Werkstoff für das neue Leben lieferte, war sie nur Hilfsmittel bei der männlichen Zeugung. Man konnte sich zeitweise gar nicht recht vorstellen, daß Frauen als Frauen selig werden könnten; so nahm man an, sie müßten erst eine Geschlechtsumwandlung durchmachen, ehe sie in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen werden könnten.

Gegen diese Anschauungen vermochte die Mariologie der Alten Kirche kein Korrektiv zu bieten. Die Betrachtung der Mutter Christi konzentrierte sich vornehmlich auf die Parallelen und Gegensätze zu Eva, der Frau des ersten Adam, und Maria, der Gefährtin des neuen Adam Christus. Maria drohte dabei immer mehr auf die Seite Christi zu rücken und wurde damit der Solidargemeinschaft mit den Menschen entzogen. Die reine Jungfrau trat in immer schärferen Kontrast zur sündigen Eva. Damit wird entscheidend das Ideal der Jungfräulichkeit, das im Lauf der Zeiten immer weiter und vor allem in antisexueller Richtung entwickelt wurde. Maria schien mit dem realen Leben der Frauen nichts zu tun zu haben.

2. *Polaritätsthese*

Diese Vorstellungen erwiesen sich im vorigen Jahrhundert theologisch wie anthropologisch als nicht haltbar. Unter dem Einfluß der Romantik und der Philosophie des Deutschen Idealismus entwickelte sich nun eine zweite Vorstellung. Mann und Frau verhalten sich wie komplementäre Pole, die nur im Miteinander den vollen und ganzen Menschen ausmachen. Dabei suchte man die Differenz in der Wesensgleichheit so stark herauszustellen, daß nicht mehr ganz deutlich wurde, daß die unterschiedlichen Elemente bei Mann und Frau doch durch die beiden gemeinsame Menschlichkeit auf einer Ebene zusammengehalten werden. Die Einflüsse der keineswegs untergegangenen Subordinationsthese führten weiter dazu, daß gewöhnlich der Frau Eigenschaften zugeschrieben wurden wie Häuslichkeit, Emotionalität und schöne Gefühle, die in der Praxis des Lebens wenig gefragt waren. Der Mann dagegen wurde als Mensch von Tat und Kampf, von Vernunft und starkem Willen gezeigt: er war immer dort, wo das Leben sich wirklich abspielte. So gelang es der Frau nicht, das Komplement, sondern allenfalls das Supplement des Mannes zu werden.

Die Polaritätsthese fand in der Mariologie ihre Entsprechung durch die Aufnahme der alten Symbolik vom neuen Adam und der neuen Eva. Wie sich im ersten Menschenpaar das alttestamentliche Verhältnis zwischen Gott und Menschheit widerspiegelte, so im Paar Erlöser und Ersterlöste die Beziehung zwischen Gott und Kirche. In diesem Gefüge vertritt der Mann Gott, da ihm die Eigenschaften der Aktivität (Initiative, Autorität, Schöpferkraft, Stabilität) zuzuschreiben sind. Die Frau dagegen zeigt sich als rein rezeptives Wesen, in dem die männliche Aktion zu Reife und Frucht gelangt. So wird sie zur Repräsentantin von Menschheit und Kirche.

In neuester Zeit verlegte man den Symbolismus gern in die kirchliche Struktur, um eine zu starke Gleichsetzung von Maria und Christus zu vermeiden. Der Dreiheit Adam–Christus–Mann entspricht in dieser Fassung das Amt (bzw. dessen äußerste Spitze, der Papst). Die andere Dreiheit Eva–Maria–Frau wird nun dem Laien zugeordnet. Christus und Maria werden damit zu Prinzipien. Maria vermag keine Impulse für den lebendigen Menschen auszustrahlen. Die unnahbare Gestalt der Subordinationsthese erstarrt zum abstrakten Prinzip, wenn nicht gar zum schillernden Symbol des Ewig-Weiblichen.

3. *Emanzipationsthese*

Die epochalen Veränderungen in der heutigen Gesellschaft haben zu einer Aufwertung der Frau geführt, die in beinahe allen Berufen Bewährungsproben ihres Könnens abgelegt hat, die wenigstens nicht schlechter sind als die, die wir von den Männern gewöhnt sind. Der Ruf nach der vollen Gleichberechtigung der Frauen stieß, einmal erhoben, auf ein lebhaftes Echo, selbstverständlich auch auf lautstarken Widerspruch. Dieser wurde dadurch hervorgerufen, daß die Gleichheit der Geschlechter im Eifer des Gefechts oft dermaßen hervorgehoben wurde, daß die Unterschiedlichkeit als sekundäre Bildung erschien, die lediglich durch die geschichtlich-kulturellen Entwicklungen, durch die sozialen und ökonomischen Verhältnisse bedingt sei. Mit diesem Beiwerk wird die These in der Tat bedenklich. Befreit man sie aber von den marxistisch-extremen Auswüchsen, ist sie ernst zu nehmen.

Die Vertreter dieser These wenden sich mit neuem Interesse dem Thema Maria zu, sofern die Mutter des Herrn als Vorbild der neuen Frau erscheint. Damit trat an die Stelle der herkömmlichen „Mariologie von oben" ähnlich wie gleichzeitig in der Christologie eine Marienlehre „von unten". Die Mutter Christi wird nicht mehr als isolierte, sondern als den Menschen solidarische Frau beschrieben. 1974 machte sich kein Geringerer als Papst Paul VI. zum Fürsprecher dieser Richtung. In seinem berühmten Schreiben „Marialis cultus" bezeichnet er die Sängerin des Magnificat als Vorläuferin des Anliegens der heutigen Befreiungstheologien, als eine starke Frau, die Armut und Leid, Flucht und Exil kannte. Wenn er ihr apostolische Aktivitäten zumißt, in denen ihre „mütterliche Sendung sich weitet und auf dem Kalvarienberg universale Dimensionen annahm", weist er ihr Verhaltensweisen zu, die zuvor als ausschließlich männlich betrachtet wurden. Damit hat dieser Papst sowohl die erste wie auch die zweite der oben genannten Thesen als heute unzulänglich deklariert.

Lassen sich aber in Entsprechung zu den Glaubensquellen wirklich emanzipatorische Vorstellungen in die Mariologie eintragen oder erliegt die Kirche hier wieder nur bedauerlicherweise dem dumpfen, aber unheilvollen Drang zum Gleichziehen mit dem Fortschritt? Eine Antwort kann sich nur aus den Quellen ergeben.

Die Würde der Frau nach den Aussagen der Heiligen Schrift

Schon die beiden alttestamentlichen Schöpfungsberichte untersagen eine Hierarchisierung der Geschlechter. Beide sind nach der Priesterschrift gleichen Ranges und Rechtes. Beide sind Abbild Gottes ohne Abstrich. Der Jahwist kennt eine gewisse Nachordnung, doch zeigt eine hier nicht weiter zu verfolgende Analyse, daß er zwar androzentrisch spricht, aber sich in androzentrischer Sprache für die Freiheit und Gleichheit der Frau ausspricht. Wo er von einer Minderstellung redet, hat er nicht mehr die ursprüngliche Situation im Auge, sondern die der Sünde. Später wissen die Propheten, daß diese ursprüngliche Lage in der eschatologischen Neuordnung auch auf diesem Gebiet wiederhergestellt werden soll. Es ist auch nicht zu übersehen, daß an wichtigen Punkten der Geschichte Israels Frauen auftreten, die deutlich in den Dienst der Heilsgeschichte gestellt werden: man denke an Rebekka, Thamar, die Hebammen Israels in der Zeit der ägyptischen Knechtschaft, an Rahab, Debora, Hanna, Miriam, Esther, Judith und an viele andere. Die Fülle der Hinweise ist bei näherem Zuschauen erstaunlich, welche die Bedeutung der Frau für Israel hervorheben. Nicht zuletzt muß auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß es zu den großen Leistungen der altisraelischen Theologie gegenüber den Interpretationen der heidnischen Umwelt gehörte, eine transsexuelle Gottesvorstellung erarbeitet zu haben. Die anfangs deutlich gewordene Misogynie der Juden hat also keine biblische Berechtigung.

Jesus Christus versteht sich als der Wiederhersteller der Urordnung Gottes. Bezeichnenderweise beruft er sich ausdrücklich darauf an der einzigen Stelle in den Evangelien, in der das Verhältnis von Mann und Frau unmittelbar angesprochen wird, bei der Auseinandersetzung über die Ehescheidung (Mk 10, 2–12; Mt 19, 3–12). Er stellt das personale Menschentum der Frau auf die gleiche Stufe wie das des Mannes. Beide sind nebengeordnet, nicht untergeordnet! Das zeigt Jesus nicht nur durch seine Worte, sondern mehr noch durch sein Verhalten.

Jesus findet die Frauen in einer Randgruppensituation ähnlich der der Zöllner und Sünder. Er versteht es als seine Erlöseraufgabe, die Menschen daraus zu befreien. Denn hinter den eingeschliffenen Verhaltensweisen der damaligen Gesellschaft sieht er die Tatsächlichkeit der Sünde. Will er sie überwinden, ihre Folgen beheben und darin dem Schöpfungswillen des Vaters zum Durchbruch verhelfen, muß er auch sie auflösen. Für den Menschen ist nicht die gesellschaftliche Position, sondern einzig und allein die Glaubensbereitschaft maßgebend. In diesem Sinn erklärt er den Pharisäern: „Johannes ist gekommen, um euch den Weg der Gerechtigkeit zu zeigen und ihr habt ihm nicht geglaubt, aber die Zöllner und Dirnen haben ihm geglaubt" (Mt 21, 31f.). So kommen sie leichter als jene ins Gottesreich. Gleiches gilt für die Frauen. Sie empfangen die Taufe, während bei den Juden nur die Männer in der Beschneidung einen Initiationsritus hatten. Männer wie Frauen werden in die Jesusnachfolge berufen. Frauen begleiten Jesus

noch bis unters Kreuz, als die Männer fast ausnahmslos das Weite suchen. Frauen sind vor allem die ersten Auferstehungszeugen, obschon das dann die junge Kirche herunterspielte, weil Frauen nach zeitgenössischem Recht nicht zeugnisfähig waren. Es ist auch sicher kein Zufall, daß die beiden Evangelisten am nachhaltigsten die offene Haltung Jesu zu den Frauen herausstellen, die auch die Sonderstellung Mariens deutlich machen: Lukas und Johannes.

Im dritten Evangelium gehört eine Frau zu den ersten Zeugen der Messianität Jesu (Lk 2, 37f.). Der Herr erweist seine erlösende Macht durch Krankenheilungen und Totenerweckungen besonders oft an und gegenüber Frauen. Frauen gehören zur Jüngerschaft Jesu, ob sie nun mit ihm ziehen und ihn versorgen oder, entgegen allem Brauch, wie Martha und Maria, daheim bleiben. In diesem eigenartigen Erzählstück (Lk 10, 38–42) wendet sich Jesus ausdrücklich gegen das ausschließliche Ideal von der häuslich-zurückgezogenen Frau. Entscheidend für ihn ist immer nur die personale Haltung gegenüber dem Wort Gottes, das er verkündet. So können Apostel und Frauen auf eine Stufe gestellt, in einem Atemzug als seine Nachfolger bezeichnet werden (Lk 8, 2f.).

Der vierte Evangelist stellt eine Frau als erste Missionarin ihres Volkes heraus: die Samariterin, die Jesus am Brunnen begegnet. Mit ihrer liebevollen Salbung erscheint die Sünderin als der Mensch, der Christus in der Vorwegnahme der Grablegung die Ehre erweist. Maria von Magdala, eine Frau also, ist die erste, die den Auferstandenen sehen darf. Er beruft sie zur Verkündigung der Osterbotschaft an die Apostel. Immer wieder sind es Frauen, die die Initiative ergreifen, Kreativität entfalten und missionarisch verkünden, was Jesus tut.

Die junge Kirche hat wenigstens in den ersten Generationen den für damalige Verhältnisse revolutionären Kurs ihres Meisters weitergeführt, auch wenn dann die traditionelle Androzentrik wieder die Oberhand gewann. Männer wie Frauen nehmen gegen die synagogalen Regeln am Gottesdienst teil, sie empfangen gleicherweise den Heiligen Geist und gehören zum Königlichen Priestertum. In den Paulinischen Gemeinden gibt es eine ganze Reihe von Frauen in der Pastoralarbeit. Möglicherweise erkennt Paulus sogar einer Frau den Titel „Apostel" zu (Röm 16, 7; so jedenfalls nach einer bis ins Mittelalter reichenden exegetischen Tradition). Vor allem aber überliefert Paulus uns die Magna Charta der christlichen Frau: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle ‚einer' in Christus Jesus" (Gal. 3, 28). Das ist für ihn die Wiederherstellung der in der Taufe erfolgenden ursprünglichen Ordnung.

Warum aber sind alle diese Anstöße folgenlos geblieben? Diese Frage ist um so peinlicher, als der gleiche Paulus, der diese freiheitliche Urordnung auf die eben angeführte Formel gebracht hat, an anderen Stellen in einer massiven Weise die Subordination der Frau unter den Mann betont hat (1 Kor 7, 10–17; 11, 2–16; 14, 33–35; vgl. Eph 5, 22–24; 1 Tim 2, 11–14). Aber der Apostel hat auch nicht aktiv an der Aufhebung der Sklaverei gewirkt, sondern entlaufene Sklaven schlicht

wieder ihren Herren unterstellt, wie der Philemonbrief zeigt. Auch die Staatstheorie von Röm 13, 1–7 steht in einer merkwürdigen Gegenläufigkeit zur christlichen Grundüberzeugung, daß menschliche Herrschaft nebensächlich wird vor der einzig wahren Herrschaft Gottes in Jesus Christus. Paulus aber fordert Gehorsam selbst noch gegenüber absolutistischen Obrigkeiten. Schaut man jedoch näher hin, zeigt sich, daß die konkreten Verhältnisse der apostolischen Generation diese Politik geradezu verlangten. Der Missionsbefehl fordert eine möglichst weitgehende Adaptation an die Gegebenheiten. So mahnt der Verfasser des ersten Petrusbriefs: „Führt unter den Heiden ein rechtschaffenes Leben, damit sie, die euch jetzt als Übeltäter verleumden, durch eure guten Taten zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung" (1 Petr 2, 12).

Kaisertum, Sklaverei und Subordination der Frau aber sind die Säulen der damaligen Gesellschaft, die man nicht stürzen kann, wenn man eben diese Gesellschaft für Christus gewinnen will. Andererseits gab es auch innerhalb der jungen Kirche das Mißverständnis, die neue Ordnung des Geistes berechtige zur völligen Emanzipation mit dem Ziel der anarchischen Gleichheit aller Pneumatiker. Das aber hätte zur Selbstauflösung der Kirche und damit wieder zur Abblockung der missionarischen Aufgabe geführt. Um das zu verhindern, mußte in den ersten Gemeinden ein gewisser gesellschaftlicher Konservatismus gefordert werden. Er bedeutet aber gerade nicht die Heiligung des Status quo, sondern dessen Entmythologisierung: die Christen sollen erkennen, daß ihre wahre Heimat im Himmel ist und das Wesen dieser Welt infolgedessen nur transitorischen Wert hat (Phil 3, 20).

Der Status quo ist also nur der Ausgangspunkt für die Durchsetzung der Herrschaft Gottes in Christus; diese aber ist ihrem innersten Wesen nach ein Reich der Freiheit. Darum sind die Schranken zwischen Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen gegenstands- und sinnlos geworden dank der Erlösung; doch die Neuordnung darf nicht noch einmal unter Zwang und Gewalt errichtet werden, sondern ist allein von der Tat der Liebe zu erwarten. Diese aber ist in allen Situationen zu verwirklichen und relativiert darum alle Situationen auf die eschatologische Situation der freien Gleichheit hin. Sowenig wie der Römerbrief eine vollständige christliche Staatslehre und der Philemonbrief die Legitimation der Sklaverei gibt, so wenig läßt sich aus den emanzipationswidrigen Stellen in den Paulusbriefen die Unterordnung der Frauen ableiten. Nicht die Verhältnisse der urchristlichen Gemeinde als solche sind der Standard für die kommenden Generationen, sondern die Agape, in der und aus der sie lebt.

Sowenig wie die subordinationistische wird die These von der Polarität der Geschlechter durch die Heilige Schrift gedeckt. Zwar gibt es dort symbolische Vorstellungen, die den Gedanken daran nahelegen, doch müssen sie in die Gesamtwirklichkeit des christlichen Symbolismus eingeordnet werden. Er kennt eine Vielzahl von unterschiedlichen Bildern. So wird zwar das Verhältnis zwischen

Gott und Kirche als Ehebund beschrieben, doch daneben finden sich Bilder wie das vom Leib, vom Volk, vom Tempel, vom Weinstock usw. Sie veranschaulichen jeweils ganz andere Realitäten und sollten uns bewahren, ein einziges Symbol absolut zu setzen. Wie unangemessen das wäre, geht auch daraus hervor, daß die einzelnen Bilder nicht aufeinander rückführbar sind. Betont etwa die Vorstellung von der Kirche als Volk die Gleichheit, akzentuiert die vom Leib die Unterschiedenheit der Glieder; legt diese die innige Einheit von Christus und Glaubenden nahe, bringt die Vorstellung vom Ehebund eher die Distanz zwischen beiden zur Geltung. Die Verhältnisse erfahren erst in der Zusammenschau ihre Gleichgewichtung. Für die Beziehung von Mann und Frau ergibt sich daher eine differenzierte Gleichheit, zugleich aber werden die Bilder selbst wieder entmythologisiert. Gott und Gemeinde stehen nicht nur in einem hierarchischen Verhältnis, sondern in je ganz anderen Wirklichkeitsbereichen. Das aber gilt nicht für Mann und Frau, die gleichermaßen und gleicherweise das Ebenbild Gottes sind.

So lassen sich auch die Beziehungen der Geschlechter nur mühsam als Symbol der innerkirchlichen Strukturen verwenden. Die Rolle der Frau ist darum weder durch den Kontext der Unterordnung noch durch den der Komplementarität entschieden. Die biblischen Zeugnisse führen zum Ergebnis, daß die Zuordnung der Geschlechter eher als *Unterschiedenheit in Gleichheit* anzusprechen ist. Kann uns der Blick auf Maria nun zu genaueren Aussagen verhelfen?

Maria und die theologische Bedeutung der Frau

Das Marienbild der Heiligen Schrift ist völlig bestimmt durch den Bezug auf Jesus Christus. Der hermeneutische Schlüssel zur Mariologie ist damit die Christologie. Soll also das Problem der Stellung der Frau von Maria her eine Klärung erfahren, müssen wir zunächst nach der Bedeutung des Mann-Seins Christi fragen. Das Neue Testament läßt uns allerdings im ersten Moment im Stich. Wo auf die Bedeutung Jesu abgehoben wird, steht im Mittelpunkt immer nur seine Zugehörigkeit zur Menschheit, nicht aber sein Geschlecht. Er ist der *Mensch für alle Menschen;* in keinem anderen Namen ist mehr Heil zu finden (Apg 4, 12). Jesus ist also, in moderner theologischer Sprache gesprochen, als *Mensch* das Ursakrament des Heiles Gottes. Alle sind eins geworden, die durch ihn zu Gott gelangen. Wer immer an Jesus von Nazaret Interesse hatte, wurde dazu durch die Faszination seiner reinen und vollen Menschlichkeit veranlaßt. Der Ausgangspunkt jeglicher, auch der christologischen Beschäftigung ist die Frage der Menschen: „Was ist das für ein Mensch?" (Mk 4, 41)

Nun ist aber Jesus Mensch *als Mann.* Ist damit nicht das männliche Geschlecht besonders ausgezeichnet? Die einzige Aussage in den paulinischen Briefen, in der Maria indirekt angesprochen wird, steht im Galaterbrief: Paulus sagt, Christus sei

„geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt" (Gal 4, 4). Damit will er sagen, daß er ein Mensch wie alle anderen ist. Sein Mann-Sein ist also offenbar keine Aussage der Hoheit, sondern eher eine solche der Niedrigkeit. Wenn Gott Mensch werden wollte, konnte er es nur durch die Wahl eines der beiden Geschlechter. Wählt er das männliche, ist das zunächst einfach eine Tatsache des mit dem Menschsein gegebenen Mangels. Aus ihr kann nichts gefolgert werden für die Würde oder eventuelle Vorrangigkeit dieses Geschlechts. Denn was der Mann Jesus tat, beruht in keinem Moment auf seinem Mann-, sondern auf seinem Mensch-Sein. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß die faktische Wahl auch eine heilsgeschichtliche Funktion hat. Sie ist aber nicht auf der Ebene des Heils als solchen, sondern auf der Ebene seiner Verwirklichung angesiedelt. Denn Gott wirkt das Heil nicht abstrakt, sondern so, daß es von Jesus, einem Juden um die Zeitenwende, unter ganz bestimmten sozio-kulturellen Verhältnissen seinen Ausgang nehmen sollte, angefangen von Jerusalem über Judäa und Samaria bis an die Grenzen der Erde (Apg 1, 8). Eine solche Aktion konnte in der damaligen Konstellation nur von einem Mann und von Männern als ersten Tradenten seiner Botschaft ausgehen.

Wenn sich die Evangelien der Mutter Christi zuwenden, dann tun sie das aus rein heilsgeschichtlichem Interesse. Die altchristliche Glaubensgemeinschaft hat dem Rechnung getragen, wenn sie ihr sehr früh den Titel einer „neuen Eva" oder des „Urbilds der Kirche" gab. Die Theologie entwickelte daraus den Satz, daß Maria bei der Inkarnation ihr Ja nicht privat, sondern als Vertreterin der Menschheit gesprochen habe. So wird auch hier die Menschlichkeit Marias angezielt. Auch sie agiert als *Mensch für alle Menschen*, d. h. in der Stellvertretung aller Menschen. Sie ist, wie ein anderer traditioneller Ausdruck sagt, das Bindeglied zwischen der alt- und neutestamentlichen Kirche, Vertreterin somit der gesamten glaubenden Menschheit. Die beiden mariologischen Evangelisten Lukas und Johannes schildern Maria darum nicht in erster Linie als Frau, sondern als den ausgezeichneten *Menschen* vor Gott. Ihr Verhalten in der Verkündigung zeigt Aktivität, rationales Überlegen, souveräne Entscheidungskraft. Ihr Magnificat ist das prophetisch-befreiende Lied auf den Sieg der Armen über Wissen, Macht und Reichtum. Im vierten Evangelium erscheint sie als die Initiatorin des messianischen Auftretens Jesu. Auf der Hochzeit von Kana bereitet sie „den Anfang der Zeichen" vor, auf die hin die Jünger zum Glauben kommen (Joh 2, 11). Unter dem Kreuz erscheint sie als die starke Frau, die im Moment ihres höchsten Leids eine neue Rolle als Mutter des Johannes und in ihm der jungen Gemeinde übernimmt.

Diese Eigenschaften werden vom Evangelisten ebensowenig als typisch männlich gekennzeichnet wie ihre Jungfräulichkeit und Mutterschaft als charakteristisch weibliche Züge Bedeutung haben. In allem spricht sich vielmehr die Haltung des Menschen aus, der sich vorbehaltlos und rückhaltlos dem Willen Gottes fügt. Marias gnadenhafte Erwählung sichert ihr eine bleibende Singularität, aber keine

unerreichbare Exklusivität. Sie wird das maßgebende Beispiel des Christen in der Kirche. Der Unterschied zu ihrem Sohn besteht darin, daß er die volle Realisierung des Gottesheils als Gott-Mensch ist, während sie als bloßer Mensch es nur wie alle anderen Menschen bruchstückhaft an sich zur Tatsache werden lassen kann. Aber gerade dadurch wird sie zum Bild der Kirche, die Kirche für alle Menschen – Männer *und* Frauen – ist.

Aus diesem Zusammenhang heraus ist dann allerdings auch wieder die Tatsache ernst zu nehmen, daß der so erwählte Mensch eine Frau gewesen ist. Falls dies heilsbedeutsam ist, dann sicher in keinem anderen Sinn als bei ihrem Sohn, soweit es die sexuelle Seite angeht. Ihre Weiblichkeit ist nicht in sich Zeichen für das Heil, wohl aber bedeutungsvoll für die Art und Weise, in der es geschieht. Vor allem fällt dabei auf, daß Gott die Würde und Gleichwertigkeit der beiden Geschlechter gerade dadurch hervorgehoben hat, daß er ihre naturgegebenen Mängel überwindet, indem er beide an der Erlösung der Menschheit wesentlich beteiligt. Es ist in keinem anderen Namen Heil als in dem des *Mannes Jesus;* doch Gott setzt dazu die Einwilligung der Menschheit voraus, die die *Frau Maria* gegeben hat. In diesem, aber auch *nur* in diesem Sinn kann man von einer „weiblichen" Verwirklichung des Gottesheils sprechen.

In Maria erfährt es seine besondere Gestalt. Sie wird als das Urbild der Kirche Heilszeichen der Gnade Gottes in der Kirche und für sie, in der die Fülle des Menschlichen in Christus zusammengefaßt ist. Wie die Apostel Zeugen des Heils auf männliche Art sind, ist sie es auf weibliche Weise. Was aber immer bezeugt wird, ist das nämliche: Gottes Menschenliebe, die alle Menschen in Jesus Christus erreicht. Was das konkret heißt, soll nun in einem Blick auf die Mariendogmen der römisch-katholischen Kirche aufgezeigt werden.

So läßt sich daran denken, daß die *Mutterschaft Mariens* Kirche und Menschheit neu verdeutlicht, wie Gott allein der Schöpfer des neuen Lebens in der Welt ist. Er ist nicht nur der im Männlichen sich widerspiegelnde Herr allen außergöttlichen Seins, sondern auch dessen lebengewährender Grund, eine Tatsache, die wir mit dem Mütterlichen verbinden. Durch ihr Ja wird sie in der Empfängnis durch den Heiligen Geist zum Ort der Anwesenheit des Pneumas. Die Verheißung des Propheten Joel für die Endzeit erfährt ihre Verwirklichung, die ihrerseits verheißungsvolles Zeichen für die Sendung des Geistes und ihre gewaltige Wirkkraft an die ganze Kirche und über sie hinaus an die ganze Menschheit ist (Joel 3, 1–5, vgl. Apg 2, 16–22). In ihrer Mütterlichkeit erscheint weiter die Liebe und Zärtlichkeit Gottes zu uns. Mutterschaft besagt ferner Bereitschaft zum Dulden und Erleiden, zum Ertragen des neuen Lebens in jeder Hinsicht. Mit dieser Hingabe ist Maria Zeichen und Vorbild für das notwendige Verharren aller Glaubenden unter dem Kreuz. Endlich kann man sich noch vor Augen halten, daß im Mutterwerden die Eigenschaften von Stärke, Kreativität und Dynamik ihre spezifisch weibliche Ausprägung erfahren.

Wenn Maria in der Gnade Gottes die *allzeit reine Jungfrau* bleibt, dann zeigt sich darin, daß das Heil zwar in der Welt ergeht, indem der Sohn Gottes Mensch durch eine Frau wird, daß das aber dennoch etwas völlig Neues, die Strukturen der Welt Übersteigendes ist. In der Menschwerdung geschieht eine neue Schöpfung. Durch das Christusereignis wird die Welt im Heiligen Geist neu. Diese Erneuerung aber hatte als menschliche Voraussetzung die Einwilligung der Jungfrau. Zugleich wird in der Jungfräulichkeit Mariens etwas von der Frische und Anmut des Heils sichtbar. Das griechische Wort *Charis* für Gnade heißt auch *Anmut.* Der oft mit so viel Würde einherschreitenden Männerkirche wäre es wichtig, sich dieses öfters als bisher vor Augen zu halten. Gerade Ereignisse der letzten Zeit haben gezeigt, daß vor allem die junge Generation mit ihren Sorgen und in der ihr drohenden Resignation das Beschwingte, Heitere und Leichte sucht. Die Besinnung auf Maria könnte etwas von diesem Geist in der Glaubensgemeinschaft lebendig werden lassen. Schließlich ist daran zu erinnern, daß Jungfrauschaft in der Tradition stets auch als Zeichen des Selbstwerts der Frau gesehen wurde. Sie ist nicht auf den Mann angewiesen, um zur vollen Reife ihrer Persönlichkeit zu gelangen. Sie verkörpert in sich und aus sich selbst heraus personale Werte. So entstehen, auch wenn das unseren landläufigen Anschauungen zu widersprechen scheint, gerade aus der Jungfräulichkeit emanzipatorische Motivationen, jetzt freilich frei von jeder krampfhaften Gleichmacherei.

Wenn die jungfräuliche Mutter Christi als die *Unbefleckt Empfangene* bekannt wird, gibt die römisch-katholische Kirche ihren Glauben an die geistliche Gestalt der Gnade zu erkennen. Durch Gott erfährt der Mensch vollkommen neue Möglichkeiten. Die an sich zur Sünde und Schwachheit neigenden Menschen können daraus ersehen, daß der vollendete Mensch kein fernes Ideal ist, sondern durch die Erwählung Gottes in Maria Wirklichkeit geworden ist. Sein Bund zeigt sich als reine Gnade von seiner Seite und reines Empfangen von unserer Seite in neuer Deutlichkeit. Ist Maria die von Anfang an Reine, die durch die Gnade voll Erlöste, erscheint Gottes Güte in neuer Weise. Wenn das Dogma in seiner Formulierung ausdrücklich auf die Geschlechtlichkeit des Menschen Bezug nimmt, deutet sich weiter eine Befreiung des Sexus an. Der Mensch ist durch ihn nicht der dumpfen Ordnung des Untermenschlichen triebhaft verkettet, sondern steht auch damit und darin in Gottes Dienst. Seine Männlichkeit oder Weiblichkeit wird zum Zeichen für die Freisetzung der Liebe des schöpferischen Gottes. So ist die Frau nicht minder als der Mann von Natur aus Gottes gute Schöpfung.

Im Glaubenssatz von der *leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel* wird gesagt, daß Gott der treue Gott ist. Seine Liebe dauert über alle menschlichen Möglichkeiten und Grenzen hinaus, wenn er sein Geschöpf in die Ewigkeit hinein zur seligen Gemeinschaft beruft. Daß dies kein leerer Wahn ist, sondern Wirklichkeit, sehen wir an der Frau Maria. Die liebevolle, ganz menschlich gewendete Fürsorge Gottes führt zu einer neuen Schöpfung. Maria erscheint als Prototyp des

befreiten Menschen, der nicht mehr unter der Gesetzlichkeit von Herrschaft und Macht steht. Zugleich wird gerade in diesem Glaubenssatz die unendliche Würde der Frau präzisiert. Wie immer man auch näherhin die Sätze von der Himmelfahrt Christi und der Aufnahme Mariens in den Himmel versteht, immer ist dabei auch enthalten, daß ein Mann und eine Frau in der trinitarischen Gemeinschaft Gottes geborgen sind – das gilt bei aller bleibenden Unterschiedlichkeit zwischen Christus und Maria. Die Würde des Leibes der Frau kann nicht deutlicher betont werden.

Aus dieser Perspektive heraus könnte man sicher noch weitere Gedankengänge entwickeln. So ließe sich erinnern an die Symbolik von der Braut, die auf Maria gern übertragen worden ist. Darin deutet sich etwas von der Lust und Freude Gottes auf den Menschen an. In der Gestalt der Pietà leuchtet etwas von der Überwindung des Todes und von dem Frieden, den die Welt nicht geben kann. Gerade die in der Geschichte der Mariologie in so überreichem Maß entwickelten Symbolismen erfüllen hier ihre eigentliche Aufgabe: sie geben zu denken (Paul Ricoeur).

Die anthropologischen Folgen

Versuchen wir am Ende unserer Überlegungen zusammenzufassen, was sich uns an Erkenntnis ergeben hat.

Obwohl nach den Daten der Bibel die Menschen des Alten wie des Neuen Testaments völlig in ihre Umwelt eingebunden waren, relativieren und transzendieren sie diese Gegebenheiten immer dort, wo es um Gott geht. Gott überschreitet alle Grenzen, aber er zerstört sie nicht sofort. Auch die bisherigen Bewertungen der Geschlechtlichkeit des Menschen haben an dieser von Gott ausgehenden Relativierung teil. Wenn heute durch die Welt ein emanzipatorischer Zug geht, wenn in seinem Rahmen die Gleichberechtigung der Frau gefordert wird, ist dies für Christen auch ein Zeichen der Zeit, das als Zeichen des Willens Gottes ernst genommen werden muß. Damit entwerten wir nicht die vorgegebenen Kulturen und ihre Wertsetzungen, sondern nehmen sie gerade ernst. Das gilt auch von den religiösen Erfahrungen der Vorzeit. Sie erweisen sich freilich dann als nutzlos, wenn sie für den modernen Menschen nicht mehr tragfähige Modelle des christlichen Lebens bieten, sondern im Widerspruch zu den Realitäten des Alltags stehen.

Die personale Würde des Menschen ist in der Schöpfungs- wie in der Erlösungsordnung von seiner Geschlechtlichkeit unabhängig. Mann und Frau sind nach dem Schöpfungsbericht des Buchs Genesis gleichen Wertes; Männern wie Frauen wird nach dem Neuen Testament das Heil gleichermaßen angeboten. Es ist das universale Heil Christi, der alle Menschen erlöst, weil alle Menschen in einer Frau ihr Ja zu ihm gesprochen haben. Wo immer es also um das Heil in der Kirche geht, spielt die sexuelle Differenz keine entscheidende Rolle. Von da aus wird man alle in

der Mariologie diesbezüglich angeführten Symbolismen von neuem bedenken müssen.

Die Feststellung der fundamentalen Gleichheit ist in eins zu setzen mit der wesentlichen Differenz zwischen den Geschlechtern. Allerdings wird man die Unterschiedlichkeiten nicht eindimensional mit der Zuteilung bestimmter Eigenschaften an ein bestimmtes Geschlecht sehen können, indem man etwa Aktivität und Dynamik mit dem Männlichen, Passivität und Rezeptivität mit dem Weiblichen verbindet. Auch der Mann ist immer ein Erleidender, und die Frau ist gerade als Empfangende aktiv personal tätig. Beide Verhaltensweisen kommen darin überein, daß sie eine Offenheit des Menschen voraussetzen, die bei den Geschlechtern ein gewisses Maß an Unabhängigkeit und Selbstachtung voraussetzt. Zudem ist zu bedenken, daß physisch wie psychisch Männlichkeit und Weiblichkeit in einem Menschen niemals absolut rein vorkommen, sondern daß jeder Mensch auch gegengeschlechtliche Anlagen in sich trägt. Trotzdem gibt es besondere Ausprägungen des Menschlichen durch die sexuelle Fixierung. Diese betreffen aber, bezogen auf das Heil, nicht mehr das Heilsgeschehen als solches, sondern lediglich dessen konkrete Verwirklichung. Die Gestalt der Mutter Christi zeigt, daß dabei menschliche Vollkommenheiten zutage treten, die aber letzten Endes auf die „weibliche Dimension Gottes" hinweisen.

Man hat weiter zu beachten, daß die Verwirklichung des Heils als meines Heils nicht nur meine Männlichkeit bzw. Weiblichkeit in Rechnung zu setzen hat, sondern alle anderen Momente meiner konkreten Individualität in gleicher Weise. Dazu gehört neben der geschlechtlichen Bestimmtheit die Nationalität, der Beruf, das soziale Umfeld, das Milieu und vieles andere. Man darf auch nicht vergessen, daß die Differenzen der Geschlechter durch die Sünde modifiziert worden sind. Heute bedeutet Differenz immer auch Kampf und Auseinandersetzung. Aber gerade diese Differenzierung zwischen den Geschlechtern, die in den kulturellen Gegebenheiten so oft zum Ausdruck kam, wird durch das Heilsgeschehen in Christus aufgehoben bzw. durch seine universale Liebe überboten. Die Differenz bleibt und hat ihr Gewicht, aber sie ist nicht mehr heilsrelevant in des Wortes eigentlicher Bedeutung.

Die Einheit der Geschlechter in Differenz läßt sich am besten auf den Begriff der *Partnerschaft* bringen. Bei einem solchen Verhältnis herrscht auf der einen Seite völlige Gleichheit und Gleichberechtigung der Kontrahenten, die prinzipiell gleicher Würde sind. Auf der anderen Seite aber sind sie gerade als Partner einander bedürftig. Sie treten deswegen in ein Verhältnis zueinander, weil sie die Ergänzung durch das nötig haben, das allein dem je anderen zu eigen ist. Damit sind die anthropologischen Verhältnisse zwischen Mann und Frau wiedergegeben, wie sie durch die Daten der Offenbarung gedeckt werden. Die geschlechtliche Daseinsweise ist also Ausdruck der Personalität und Freiheit des Menschen.

Das Mann-Sein und Frau-Sein des Menschen erfährt in alledem eine eigentümli-

che Bedeutung. Wegen seiner Verwiesenheit auf je den anderen Partner ist es zunächst ein Ausdruck für die Kontingenz des Menschen; zugleich aber wird es zum Verweis auf die Vollkommenheit Gottes, dessen Bild der Mensch ist; aber er ist es eben als Mann *oder* Frau. Für den Glaubenden ergibt sich aus der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen ein tieferes Verständnis für den Gott, der der ursprungslose Ursprung aller Dinge ist und als solcher väterliche wie mütterliche Züge trägt. Papst Johannes Paul I. hat in seiner berühmten Ansprache kurz vor seinem Tod darauf deutlich hingewiesen. Ebenso aber verweist die Zweigeschlechtlichkeit auf Jesus Christus, der als Gottmensch und Vollender des gottmenschlichen Bundes der reine Mensch ist, in dessen Nachfolge alle anderen zum vollen Menschen werden (Eph 4, 13). Darin sind die Differenzen der Geschlechter, sofern sie auf Mangelhaftigkeit und Sünde beruhen, endgültig überwunden. Mann und Frau sind in Christus nur *einer.*

Das Wachsen auf den Herrn hin ist aber nur möglich in der Kraft des Heiligen Geistes, der vom Vater und vom Sohn ausgeht und der uns geschenkt wird. Er führt uns zur Vollendung: in ihm und durch ihn reift das Mann- bzw. Frau-Sein des Menschen zur Fülle. In aller Deutlichkeit zeigt sich das an Maria, die die fromme Tradition die Braut des Heiligen Geistes nennt. Durch seine Überschattung wird sie, die Jungfrau, zur Mutter. In ihrer Berufung wird das Frau-Sein des Menschen in unüberbietbarer Weise erhöht. So sind der *Mann* Christus und die *Frau* Maria je auf ihre Weise und auf ihrer Ebene Zeichen des Heils, das Gott und wie Gott es dem Menschen zugedacht hat, den er in seiner Geschlechtlichkeit auf den Mitmenschen und im Mitmenschen auf sich selber hingeordnet hat.

Das alles läßt sich in der Heilsgeschichte nicht besser verdeutlichen als durch den Blick auf Maria, auf Unsere Liebe Frau, wie sie das Mittelalter innig nannte und verehrte. Aus einer so gestalteten marianischen Spiritualität müssen wir uns freilich dann ernstlich daran machen, die Beziehung zwischen den Geschlechtern nach Gottes Willen neu zu ordnen. Das ist ein Dienst im Heilswerk Gottes, der Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau in seinem Sohn befreit hat, indem er sie und damit uns alle zu einem neuen Menschen gemacht hat.

Roman Bleistein SJ

Zur Sinnproblematik junger Menschen

Je rätselhafter Einstellungen und Verhaltensweisen junger Menschen von heute werden, um so mehr gerät dieser junge Mensch als Objekt der Forschung ins Blickfeld der Humanwissenschaften. Ob es Soziologie oder Psychologie ist, immer wieder fallen dann Fragefreude und Fragenot auf, in denen ein junger Mensch am Ende sich selbst immer mehr zur Frage wird. Die darin sich andeutende Sinnproblematik ist in den letzten Jahrzehnten in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem jungen Menschen gerückt. Dies geschah nicht nur deshalb, weil Sinn und moralisches Urteil miteinander verbunden scheinen, sondern vor allem, weil gegenwärtiges Engagement und Erwartungen an die Zukunft, momentane Befindlichkeit und Hoffnung von dem bestimmt werden, was die Sinnfrage junger Menschen heißt.

Im folgenden geht es darum, einige Überlegungen aufzugreifen und in den Kontext einer pädagogischen Problemsicht zu bringen, die eher aus einer philosophisch ausgerichteten Sozialwissenschaft stammen und wiederum untrennbar mit (empirischer) Soziologie und Psychologie verbunden sind. Wie sehr solche Überlegungen auch für Religionspädagogik und Pastoral von Wert sind, wird sich im Lauf der Darlegungen erweisen. Es sollen drei Fragen besprochen werden: 1. Warum ist gerade das Jugendalter die Zeit der Sinnsuche? 2. Warum ist heute die Sinnsuche für den jungen Menschen erschwert? 3. Welche „Mechanismen" gibt es, nicht zuletzt für den jungen Menschen, um die Sinnfrage zu vermeiden?

Jugendalter – Zeit der Sinnsuche

Wenn im folgenden davon gesprochen wird, daß es für das Jugendalter typisch sei, die Sinnfrage zu stellen, dann wird damit nicht bestritten, daß sich in allen Altersstufen – je nach konkreter Lebenssituation – bedrängende Probleme aufwerfen und beunruhigende Fragen stellen. Trotzdem ist nicht zu übersehen, daß das Erlebnis der ersten, aufgezwungenen, existentiellen Frage von besonderem Tiefgang ist. Von daher scheint es legitim, von der Zeit der Pupertät und der Adoleszenz als der Zeit der Frage und damit der Sinnsuche zu sprechen.

Es muß im übrigen verwundern, daß sich diese Frage im Leben des Menschen erst so spät stellt. Gewiß fragt auch der Fünfjährige die leicht-schweren Kinderfragen, die oft von einer metaphysischen Hintergründigkeit sind, die das Kind

vermutlich nicht ahnt. Das Fragen eines 15- bis 19jährigen unterscheidet sich schon deshalb vom Wissensbedürfnis eines Kindes, weil das kindliche Weltbild mit seinen Sicherheiten und magischen Dimensionen zerbrochen ist[1]. Der Jugendliche fragt nicht nach dem einzelnen Ding, sondern nach dem Ganzen, und darin vor allem nach sich selbst: nach seiner Herkunft, nach seiner Zukunft, nach seiner ganz persönlichen Aufgabe, nach der Berechtigung seiner Existenz. Die Qualität der Sinnfrage macht offenbar, daß sie eine hochkomplexe, schwierige Leistung des Menschen überhaupt darstellt, die auch ihre psychologischen Bedingungen hat.

Bedingung dieser Sinnfrage ist, daß sich inzwischen im Menschen das hypothetische Denken entwickelte, also die Möglichkeit, Realität begrifflich und formallogisch schlußfolgernd in Frage zu stellen[2]. Diese neue Art des Denkens ermöglicht auch die Rückschau auf sich selbst, bricht die Gegenwart auf Zukunft hin auf und bietet ein „Möglichkeitskonzept" an, „wodurch das je Vorfindliche den Status unbefragter Selbstverständlichkeit verliert und unter Begründungszwang gerät"[3].

Diesen eher psychologischen Möglichkeiten entsprechen zugleich die Notwendigkeiten dieser Altersstufe. Da ein Mensch sich nicht damit abfindet, nur ein Faktum innerhalb einer rätselhaften Wirklichkeit – Welt genannt – zu sein, sucht er nach einer Deutung. Eine Weltanschauung bringt die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen und nach dem Sinn des einzelnen in diesem Ganzen. Das Verlangen nach Deutung, das nach allen brauchbaren „Stücken" eines Erklärungskonzepts greift, verbindet sich in dieser Altersstufe mit zwei weiteren Aufgaben, die einen jungen Menschen tief betreffen: die Wahl eines Berufs und die Entscheidung zu einer Lebensform. Der doppelte Status, der mit einer gewissen Endgültigkeit angestrebt wird, fällt verpflichtend auf die Entscheidungsbefugnis (als Bereitschaft und als Mut) eines jungen Menschen zurück. Er muß in seinen Neigungen wie in seiner Belastbarkeit um sich wissen, bevor er sich auf Beruf und Ehe hin festlegt. Diese Entscheidungen bedürfen aufgrund ihrer (relativen) Endgültigkeit eines weltanschaulichen Hintergrunds bzw. Fundaments. Nicht von ungefähr steht die Frage nach Sinn deshalb im Kontext von Berufswahl und von Partnersuche; sind doch beides Stationen größter Betroffenheit im Leben eines jungen Menschen.

In diesen Tatsachen wird greifbar, wie typisch die Frage nach dem Sinn für das Jugendalter ist. Das Kind stellt sie nicht; der Erwachsene stellt sie nicht erstmals. Die Neuheitserfahrung der aufgenötigten Lebensdeutung macht sowohl Leid wie Freude eines jungen Menschen aus.

Zeit erschwerter Sinnsuche

Die entwicklungspsychologisch bedingte Sinnsuche steht jeweils auf einem zeitgeschichtlichen Hintergrund und hat insoweit auch eine epochaltypische

Ausprägung. Wodurch zeichnet sich die Lebenssituation aus, die eine hochkomplexe, säkularisierte Industriegesellschaft mit sich bringt? Erleichtert sie, erschwert sie die Sinnfindung?

Für eine Antwort ist an zwei Modelle zu denken, in denen sich Sinnfindung ereignen kann. Das erste Modell realisiert, daß auf der Ebene des kulturellen und sozialen Systems die Sinnfindung leicht gelingen kann. Eine diesem Modell entsprechende Situation war zur Zeit der *Volkskirche* gegeben[4]. Die Konventionen und Traditionen, die gemeinsamen Normen und die soziale Kontrolle ermöglichten ein großes, gemeinschaftliches „Sinn-Spiel", in dem der einzelne gleichsam unbefragt in einen Sinn eingeübt, in dem ihm weithin ein Sinn aufgenötigt wurde. Die Sinnfindung lief meist unterhalb der Schwelle einer reflexen Bewußtheit ab. Diese Situation hatte offensichtlich ihre Vor- und Nachteile. Vorteil war, daß die Reflexion sich anderem zuwenden konnte als dem jeweils bekümmerten Ich. Sie war frei für überpersonale Aufgaben in Kirche, Gesellschaft und Welt. Nachteil war, daß unbequeme Frager und Denker an den Rand des Gemeinwesens getrieben und dort, geächtet oder geringgeschätzt, als Außenseiter zu leben hatten. Es ist klar, daß dieses Modell nicht mehr gegeben ist. Man mag das teilweise für bedauerlich halten. Dennoch ist die heutige Realität in dieser Hinsicht auf den kurzen Satz zu bringen: Wir leben in einer nachvolkskirchlichen Situation.

Das zweite Modell ist in einer *offenen Gesellschaft* gegeben, in der sich nicht nur ein Wertpluralismus durchgesetzt und die Säkularisierung um sich gegriffen hat, sondern auch die sozialen und kulturellen Kontrollen (aufgrund von Anonymität, Großräumigkeit und Mobilität) ein Ende haben. Man denke im Gegensatz nur an die frühere soziale Kontrolle durch die Trachten, die – zumal für Mädchen und Frauen – ein öffentliches Bekenntnis des jeweiligen Lebensstands bedeuteten. Heute lebt der junge Mensch im offenen Raum: offen zu eigener Sinngebung, zur Sinngebung sozusagen auf eigene Kosten. Die Sinnstiftung bleibt dem einzelnen überlassen. Sie wird damit notgedrungen (und dies in der ganzen Bedeutung des Wortes) zu seiner ganz persönlichen Leistung.

An einem besonderen Beispiel läßt sich der geistesgeschichtlich bedeutsame Prozeß noch einmal aufweisen. Feierten etwa die Bürger der Stadt Köln im Mittelalter das Fest der Drei Könige, dann waren der Sinn und die Gestaltung dieses freien Tages durch die städtische Gemeinschaft geregelt und vorgegeben: Sinn war, Gott in seinen Heiligen zu preisen; Gestaltung ergab sich in Gottesdienst, Prozession, öffentlichem Fest und Spiel, in etwa noch in einem eigenen – auch kulinarisch wichtigen – Brauchtum. Im Gegensatz dazu geben die heutigen Ferien- und Urlaubstage den einzelnen dazu frei, sich selbst einen Sinn aus vielen Angeboten zu suchen und sich zu der ihm gemäßen „sinnvollen" Gestaltung seiner freien Zeit – wiederum aus vielen Möglichkeiten seiner Fähigkeiten wie einer Freizeitindustrie – zu entscheiden. An diesem Beispiel der Freizeit wird die Problematik der Sinnstiftung auf einem anderen Lebensfeld ebenso deutlich.

Wie Jürgen Habermas bereits die Frage stellt: „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?«[5], so vertritt Gertrud Nunner-Winkler die These, „daß sich das Problem der Sinnstiftung für Jugendliche heute besonders zuspitzt, und zwar weil 1. aufgrund der Entwertung anderer Sinnstiftungsmöglichkeiten (Problematisierung von Ehe und Kinderaufzucht, Verfall religiöser Traditionen) die Berufsarbeit zunehmend eine identitätsrelevante Bedeutung gewinnt und 2. sich dann folgendes Dilemma auftut: die Berufsorientierung, die längerfristig die Integrität zu sichern erlaubt..., stößt auf sozialstrukturelle Restriktionen."[6] G. Nunner-Winkler weist damit jene Engpässe der persönlichen Lebensdeutung auf, die aus dem Gewühl von Deutungen und Meinungen herausführen. Sie unterstreicht aber auch die Rolle von Beruf, Berufswahl, Arbeitsplatz für die Sinngebung – eine Aussage, die in ihrer Brisanz angesichts von Jugendarbeitslosigkeit und materialistischem Job-Denken nicht zu unterschätzen ist.

Der offene Raum, die verwirrende Vielfalt der Sinnangebote, die hektische Unstetigkeit des Lebens, all dies verhindert eher Sinnfindung, als daß es sie – im Maß der erworbenen größeren Freiheit – erleichtert. Nicht ohne Grund macht Erik H. Erikson die Aussage, die Gesellschaft habe in dieser Hinsicht „die Funktion, die Wahlmöglichkeiten des einzelnen zu leiten und einzuengen"[7]. Allein die Unmöglichkeit, ein solches Ziel in einem demokratischen Staat zu verwirklichen, weist den utopischen Charakter auf, der in einer solchen, wenngleich sinnvollen Aussage steckt. Es bleibt nur übrig, junge Menschen von klein auf zu solcher Ichstärke und Entscheidungsfreude zu erziehen, daß sie die Fülle der Wahlmöglichkeiten nicht entmutigt und in Apathie stürzt, sondern zur eigenen Lebensform provoziert[8]. Das Angebot überschaubarer kleiner Lebenswelten mit der optimalen Übereinstimmung in Werten und Normen wäre eine weitere wünschenswerte Wohltat, um jungen Menschen den Zugang zu Sinn zu erleichtern[9]. Da der gesamtgesellschaftliche Rahmen nicht unwichtig ist, möge als Drittes festgehalten werden: der Beruf, sein Angebot, seine Verhinderung, seine Abwertung im ideellen Sinn, steht in enger Verbindung zur Sinnfindung[10].

Die konkrete heutige Situation erschwert also insgesamt einem jungen Menschen die Sinnfindung. Dabei wird nicht vernachlässigt, daß es verschiedene Ebenen der Sinnstiftung gibt: die vorreflexe, naive Sinnstiftung, aufruhend auf einem großen Vertrauen in den Sinn des Ganzen, die reflexe Sinngebung aus Entscheidung heraus, die sich dann wiederum in Symbolen verfestigen kann oder in je neuer Entscheidung zu verifizieren ist. In allen drei Formen besteht, wenn auch in unterschiedlichem Grad, die Schwierigkeit, Sinn zu finden und Identität zu stiften.

Vermeidung der Sinnfrage

Die optimistische Aussage, daß im Jugendalter der junge Mensch sich notwendig mit der Sinnfrage auseinandersetze, wird durch die Realität selbst wieder in Frage

gestellt; denn erwiesenermaßen gibt es Jugendliche, die alles andere bewegt als ihre eigene Sinnproblematik. Nicht zuletzt diese Tatsache führt zur Reflexion über jene „Mechanismen", die vor zuviel Reflexivität schützen und damit auch davon abhalten, dem Leben in seine Tiefe hinein nachzugehen und die Herausforderung einer Deutung anzunehmen. Die folgenden einzelnen „Mechanismen" wurden von Rainer Döbert[11] herausgearbeitet. Sie werden hier von ihm übernommen und in einen religionspädagogischen Problemzusammenhang eingebracht.

1. Rastlose Berufsarbeit

Gewiß ist es möglich, die Berufsarbeit religiös zu begründen und in ihr gerade durch die Teilnahme an der Schöpfung und der Gestaltung der Welt die Sinnfrage sozusagen experimentell einer Lösung zuzuführen. Doch im Durchschnitt hat die moderne Industriegesellschaft eine Art des Arbeitens und Produzierens entwikkelt, die durch die Entfremdung Reflexion verhindert, zumal eine Spiritualität der Arbeit noch eher ein Desiderat ist und die Arbeit weit mehr als ein „gottferner" Raum erfahren wird[12].

Infolgedessen kann der Beruf und sein Erfolg zu einem Globalziel des Menschen werden, das dann das Leben als ganzes strukturiert. Da der Erfolg im Beruf langer Vorbereitungen bedarf, verlangt er langfristige Planungen, die hinwiederum das Leben als eine einzige Handlung zu begreifen erlauben. Wenn und insoweit der Berufserfolg das dominante Lebensziel ist, scheint jede weitere Reflexion auf ein ausformuliertes Sinnsystem überflüssig; denn jeder einzelne Moment des Lebens wird auf den Berufserfolg hin als „sinnvoll" erlebt.

Was diese Sinnstiftung ohne Sinnsystem dann für Extremsituationen wie Verlust der bisherigen Lebensaufgabe (Desozialisierung) in Arbeitslosigkeit, in Pensionierung, im Rentnerdasein, ja sogar in der normalen Freizeit bedeutet, liegt auf der Hand. Dort stellt sich dann zuweilen die Sinnfrage in lebensbedrohender Heftigkeit. Für Jugendliche wird dies gerade in der Jugendarbeitslosigkeit erfahrbar.

2. Glückliches Familienleben

Auch der zweite Mechanismus, der die Sinnproblematik verhindert, hat die Funktion eines Globalziels, das, allerdings unabhängig von einer konkreten Leistung, die Familie als einen Ort der emotional hochwertigen Solidarität anbietet. Die Familie bietet eine ausreichende Versorgung und bringt Glück im Sinn einer harmonischen Erfüllung. Diese (zumindest noch weithin) selbstverständliche Zielvorstellung ist wiederum nur langfristig realisierbar und bedarf, je selbstverständlicher das Ziel gesetzt wurde, keiner weiteren Begründung. Das Glück begründet sich zudem selbst. Auf diese Zielvorstellung konzentrieren sich dann alle Aktivitäten und Erwartungen jener, die für die Familie und ihr Glück verantwortlich sind. Solange noch Kinder da sind, die der Sorge und Sorgfalt bedürfen, sind den Eltern jene Ziele in der Ferne gegeben, die den Lebensplan

prägen, die ihm entsprechenden Handlungen strukturieren und damit einem Menschenleben Sinn zu verleihen vermögen.

Die Brüchigkeit dieser Sinngebung wird dann offenbar, wenn Grenzerfahrungen das familiäre Glück bedrohen: wenn ein Kind unversehens stirbt, wenn die Ablösung der Kinder aus dem Elternhaus nur in harten Konflikten gelingt, wenn die Ehe scheitert, wenn ein Ehegatte stirbt. Es verwundert nicht, daß gerade der Tod des Ehegatten bei den „Life-Event-Studien" mit einem Durchschnittswert von 100 an der Spitze der Skala „lebensverändernder Ereignisse" steht[13].

3. *Rückzug in die Konsumsphäre*

Im Gegensatz zu den bisher genannten langfristigen Zielen bietet das Glück aus der Konsumsphäre immer wieder kurzfristige Ziele als Sinngebung an. Dieser Bereich ist durch eine große Expansivität und Dynamik gekennzeichnet. In ihm wird gleichsam der Grundsatz verwirklicht: „Man hat nie alles, was man haben könnte, und man kann auch nie alles haben, weil immer neue Güter angeboten werden." Die Pausenlosigkeit der Angebote und die Unstillbarkeit des menschlichen Verlangens verführen zu einer Schein-Unendlichkeit des jeweiligen Handelns. R. Döbert sagt: „Auch hier bedarf es keiner religiösen Sinnsysteme, weil der Handelnde pausenlos in Atem gehalten ist und gar nicht zu einer reflexiven Einstellung zu seinem Gesamtleben gelangen kann."[14]

Diese Sinnstiftung ohne religiöses Sinnsystem bringt die Bedeutung der hedonistischen Grundstimmung an den Tag, die sich gerade heute im Prozeß des Wertwandels zeigt[15]. Dieser Hedonismus suggeriert mit Forderungen wie „Recht auf Glück" und „Recht auf die Erfüllung aller Bedürfnisse" die Unbedingtheit eines Anspruchs, wie er sonst nur einem Naturrecht eigen ist. Gerade angesichts dieser zwiespältigen Situation drängt sich die Frage auf, inwiefern Sinnfindung und Askese voneinander abhängen, und zwar gegenseitig.

4. *Moralische Prinzipien*

Döbert weist als vierten Mechanismus jenen Vorgang auf, in dem Menschen, die die normalen Lebensziele eines Bürgers und eines Christen – aufgrund gründlicher Auseinandersetzung mit ihnen – verworfen haben, einen letzten geistigen und sittlichen Haltepunkt ihrer Identität in abstrakten Prinzipien finden. Diese Prinzipien lauten: Freiheit, Individualität, Gerechtigkeit, Solidarität. Solche Prinzipien können dann gewiß auf unterschiedlichem Niveau reflektiert werden. Aber sie können – wie die Realität beweist – einem Menschen seinen Lebenssinn bringen, obgleich die grundlegenden Fragen eines Menschenlebens nach dem Sinn der Grenze, nach Schuld, Trauer, Leid und Tod unbeantwortet bleiben. Vermutlich trägt die große, zuweilen auch literarisch gefüllte Suggestivkraft solcher Prinzipien dazu bei, daß sie – ohne eigentlich religiöses Fundament – gleichsam in Aufhebung der „Schwerkraft" sich frei in der Luft halten, also schweben. Je mehr es nun

bedeutende Personen und Zeitgenossen gibt, die diesen Prinzipien durch ihre personale Würde einen einmaligen Glanz verleihen, um so mehr kann es ihnen gelingen, eine geradezu jenseitige Sinngebung aufzubauen und trotz aller Irritationen aufrechtzuerhalten.

Heute ist dieser Mechanismus in seiner Wirksamkeit am Begriff des „Friedens" ablesbar. Er fördert zugleich auch den quasisakralen Charakter der „Friedensbewegung". Inwieweit in diesen Prinzipien dann auch gesunkenes christliches Kulturgut aufbewahrt ist und ob diese Prinzipien nicht von Ursprüngen leben, die längst vergessen sind (und die von ihren Verfechtern gewiß auch heftig attackiert würden), ist eine andere Frage.

5. *„Action"*

Als letzten dieser Mechanismen nennt Döbert einfach Tätigkeit, also „Action". Diese nimmt vor allem Jugendliche in ihrer Gänze und Tiefe in Anspruch und trägt dann in purer Aktivität sich selbst. Auch in diesem Zusammenhang bewahrheitet sich das Wort E. H. Eriksons, daß Identität am besten in Aktivität aufgehoben sei[16]. Nun ist allerdings die Aktivität, um die es in diesem Fall geht, nichts anderes als der Versuch, sich zu verlieren und die Sinnfrage zu verdrängen; es handelt sich um eine eher negative Identität. Vordergründig soll nämlich – zumal vor der Gleichaltrigen-Gruppe – Mut, Charakter, Tapferkeit bewiesen werden. Aber diese Action ist für Jugendliche immer noch besser als die Erfahrung, „nichts" und demnach „nicht" zu sein. „Action schützt sie erfolgreich vor der drohenden Sinnlosigkeit."[17] Ein solches Verhalten wird auch dadurch verursacht, daß die Jugendlichen weder ein entsprechendes Niveau der Reflexion noch die Begrifflichkeit zu einer Selbstbeobachtung bzw. Selbstvergewisserung erreicht haben. Die Action bietet sich also dort an, wo Mängel der personalen Reifung andere Wege zur Identität verstellen.

Gerade im Zusammenhang eines gewaltsamen Jugendprotests, des exzessiven Motorradfahrens, der Hektik in den Discos wäre zu fragen, ob nicht diese „Sinnstiftung" in Action von hintergründigen, quasireligiösen Motiven getragen wird.

Abschließend wäre mit R. Döbert anzumerken: „Man kann sich offensichtlich sehr gut auf ‚niederen' Sinnebenen einigeln und muß die Ebene von Sinnstiftung, die traditionellerweise von Religion besetzt wurde, überhaupt nicht betreten."[18] Diese Einsicht erlaubt nicht, die Schuld an diesen Surrogaten allein der Säkularisierung anzulasten. Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch die Kirchen, die bislang für junge Menschen als Sinnagenturen wirkten, zu dieser Flucht beigetragen haben. Wie auch immer, die Gesellschaft und die in ihr gültigen Werte und Normen bieten dem jungen Menschen eine Fülle von Wegen an, wenn er auf der Suche nach Sinn ist. Ob es für ihn Auswege, Umwege, Irrwege sind, wird sich erst im nachhinein erweisen.

Religiöser Lebenssinn

Gleichsam als Bestätigung der Aussagen von R. Döbert kann jener „Ratschlag" gelten, den Elisabeth Noelle-Neumann jungen Menschen angesichts des Wandels der Werte gab. Sie sagte in einem Vortrag:

„Man muß nicht unbedingt einen metaphysischen Glauben haben, um Sinn in seinem Leben zu finden. Es scheint, daß derjenige, der von einer großen Liebe zu einem anderen Menschen erfüllt ist, sein Leben nicht sinnlos findet. Und ebenso haben wir Resultate, daß derjenige, der seine Arbeit voll und ganz befriedigend findet, nur selten erklärt, er empfinde sein Leben als sinnlos. Auch ohne starke religiöse Orientierung gibt es also einen Zugang zum Lebenssinn. Allerdings muß man die Vorstellung aufgeben, daß Arbeit und Leben Gegensätze seien. Es scheint, würde ich in einem solchen Gespräch sagen, daß man sich an etwas anderes, an eine Aufgabe weggeben muß, an etwas anderes als eigenen Vorteil und eigenen Genuß."[19]

In diesem Ratschlag, der so wenig religiös klingt, wird implizit das behauptet, was explizit bestritten wird: nämlich eine religiöse Sinngebung aus einem „metaphysischen Glauben"; denn in der großen Liebe werden anonym-religiöse Erfahrungen gemacht, zumal wenn als Grundsatz gilt, daß man sich „an eine Aufgabe weggeben" muß. Offensichtlich werden hier jene Charakteristiken des Religiösen aufgegriffen, die für seine Tiefenerfahrung typisch sind. Natürlich bleibt das Problem übrig, wie eine solche Erfahrung ohne eine deutende, tragende Wahrheit von Dauer sein kann. So führt auch dieser Weg wieder zum religiösen Glauben zurück[20]. Allerdings bedrängt dann dieses Problem: Wie muß bisher Glaube, Religion – auch von Kirche verantwortet – erfahren worden sein, wenn Sinnstiftung nur in der Negation von Glaube und Religion möglich scheint?

ANMERKUNGEN

[1] Selbstwerden des Kindes, hrsg. v. G. Bittner (Fellbach 1981).
[2] B. Grom, Religionspädagogische Psychologie (Düsseldorf 1981) 287.
[3] G. Nunner-Winkler, Berufsfindung und Sinnstiftung, in: Kölner Zschr. f. Soziologie und Sozialpsychologie 22 (1981) 115. [4] F. X. Kaufmann, Kirche begreifen (Freiburg 1979) 159ff.
[5] J. Habermas, D. Henrich, Zwei Reden (Frankfurt 1974) 23–84. [6] G. Nunner-Winkler, a. a. O. 116.
[7] E. H. Erikson, Jugend und Krise (Stuttgart 1970) 87.
[8] Ders., Identität und Lebenszyklus (Frankfurt 1973).
[9] Religiös ohne Kirche, hrsg. v. K. Forster (Mainz 1977) 53f. [10] G. Nunner-Winkler, a. a. O. 128.
[11] R. Döbert, Sinnstiftung ohne Sinnsystem, in: Religionssoziologie als Wissenssoziologie, hrsg. v. W. Fischer und W. Marhold (Stuttgart 1978) 65ff. [12] Synode 1–72–27.
[13] P. Wimmer, Der „Life-Event"-Ansatz: Lebensverändernde Ereignisse als Streß-Auslöser, in: Psychosozial 1 (1982) 43. [14] R. Döbert, a. a. O. 66.
[15] R. Bleistein, Wertwandel oder Wertzerfall?, in dieser Zschr. 200 (1982) 369–372.
[16] E. H. Erikson, Dimensionen einer neuen Identität (Frankfurt 1975) 119.
[17] R. Döbert, a. a. O. 70. [18] Ebd. 72.
[19] E. Noelle-Neumann, Die junge Generation und der Wandel der Werte (Vortrag 1980, Mskr.).
[20] B. Grom, J. Schmidt, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens (Freiburg 1975) 60ff.

Waldemar Molinski SJ

Die Zehn Gebote

Eine Grundlage für einen ethischen Konsens unter Glaubenden?

Wenn man von Andersdenkenden nicht einfachhin die Aufgabe ihres Standpunkts zugunsten des eigenen erwartet, können die Zehn Gebote Grundlage eines sittlichen Basiskonsenses zwischen Menschen verschiedener sittlicher Auffassungen und zwischen unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften letzlich nur sein, wenn sie gemeinsam so interpretiert werden können, daß die zentralen eigenen sittlichen Anliegen der am Dialog Beteiligten dabei hinreichend zur Geltung kommen. Das setzt voraus, daß es sich beim Dekalog um ein menschliches Dokument handelt, das als solches interpretationsbedürftig und -fähig und folglich diskutabel ist.

Der Dekalog als Ergebnis eines gewachsenen menschlichen Ethos

Tatsächlich wird heutzutage in der Regel nicht betritten, daß der Dekalog in seiner Grundstruktur auf Mose zurückgeht[1]. Seine ältesten Bestandteile, vor allem das fünfte bis siebte Gebot, verweisen auf noch viel weiter zurückliegende Zeiten. Die gegenwärtige Fassung der Zehn Gebote im Alten Testament, die uns in zwei teilweise voneinander abweichenden Formulierungen (Ex 20, 2–17; Dtn 5, 6–21) vorliegt, stammt aber frühestens aus dem 7. Jahrhundert vor Christus, also aus einer Zeit ungefähr 700 Jahre nach Mose. Die Formulierung im Buch Exodus, die ursprünglich nicht an der jetzigen Stelle gestanden hat, ist älter als die im Buch Deuteronomium. Dort wurden einige Veränderungen vorgenommen, u. a. um die früheren Aussagen über die Stellung der Frau zu glätten.

Die jetzige in der Hl. Schrift vorliegende Fassung der Zehn Gebote ist also das Ergebnis eines längeren Formulierungs-, Erweiterungs- und Umformulierungsprozesses. Aus ihm geht hervor, daß der Dekalog als die grundlegende Lebensordnung des alttestamentlichen Bundesvolks gestaltet und für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt wurde; er trat an die Stelle einer älteren Formulierung des Bundes mit Jahwe. Man kann dem Dekalog entnehmen, daß er eine Sammlung sittlicher und rechtlicher Vorschriften ist, die auf der Entwicklung der sittlichen und rechtlichen Vorstellungen im alttestamentlichen Bundesvolk beruht. Er ist die Zusammenfassung der Grundordnung des menschlichen Zusammenlebens in

Israel, die sich die Israeliten aufgrund ihrer sittlich-rechtlichen Erfahrungen und Festlegungen – nicht zuletzt auch im Umgang mit anderen Sippen und Völkern – gegeben haben. Insofern ist der Dekalog der Ausdruck eines von Menschen gestalteten und umgestalteten und somit durch und durch menschlichen Ethos mit ganz bestimmten Charakteristika, die es von anderen Lebensordnungen unterscheiden. Deshalb kann man den Dekalog auch auf ein weiteres Umfeld und auf Zukunft hin weiterhin auslegen.

Der Dekalog als göttliches Gebot

Das schließt jedoch nicht aus, sondern vielmehr gleichzeitig ein, daß der Dekalog der menschliche Niederschlag einer ausgesprochenen Glaubensethik ist, die sich von der Offenbarung Jahwes her versteht. Das heißt, die Israeliten glaubten, daß sie zu ihren ethischen Einsichten und zur Gestaltung ihrer Gesetze unter dem Einfluß Jahwes kamen. Er ließ sie erkennen, was sein Wille und darum gut ist. In dem Maß, in dem sie durch seine Einladung und durch seine Selbstmitteilung dazu bewegt wurden, sich auf seinen Willen einzulassen, erkannten sie jeweils, was Gott von ihnen als das für sie selbst Gute wollte und was sie deshalb von ihren Überlieferungen beibehalten und was sie ändern sollten. Insofern hatten sie nicht den geringsten Zweifel, daß ihre Satzung für sie Gottes Gebot war.

Die plastischen, aber unterschiedlichen Berichte über die Offenbarung der Gebote am Berg Sinai bzw. Horeb drücken das anschaulich und liturgisch-dramatisch aus. Sie können nicht beanspruchen, der Ausdruck einer gesicherten und getreuen historischen Überlieferung zu sein. Sie hören deshalb keineswegs auf, Gottes Wort im Menschenwort zu sein. Sondern sie erweisen so nur, daß Gott sich uns durch Menschen in menschlicher Weise kundtut, um uns dadurch Gottesweisheit durch Menschen zu vermitteln, die sich nicht auf ihre eigene Weisheit, sondern auf die Weisheit Gottes einlassen, um so möglichst weitgehend seinen Willen zu erfüllen.

Sittlich gut handelt man nach der Auffassung der Glaubenden demnach immer in dem Maß, wie man bereit ist, bedingungslos den Willen Gottes zu erfüllen, sittlich richtig aber in dem Maß, wie man dabei gleichzeitig erkennt, was der Wille Gottes ist.

Von hier aus ergibt sich, daß die Gebote der sogenannten zweiten Tafel des Dekalogs, das sind die die zwischenmenschlichen Beziehungen betreffenden Gebote, nach der Auffassung der Glaubenden letztlich nur im Licht der Gebote der ersten Tafel, die die Beziehungen gegenüber Gott regeln, hinreichend begründet und richtig interpretiert werden können. Nur so läßt sich nämlich überzeugend erklären, warum ein bestimmtes zwischenmenschliches Verhalten tatsächlich allen

anderen möglichen zwischenmenschlichen Verhaltensweisen als das bestmögliche vorzuziehen und darum als sittlich richtig anzusehen ist und warum dieses sittliche Verhalten, das nur als tatsächlich, aber nicht notwendig richtig einleuchtet, kategorisch verpflichtet und somit sittlich gut ist. Das heißt aber, man versteht gerade auch die Gebote der zweiten Tafel in ihrer wahren Bedeutung nur richtig, wenn man sie als Ausdruck des Willens Gottes versteht, der sich selbst Jahwe nennt, das heißt des Gottes, der der ist, der er für die Menschen ist. Er ist der Gott, der bei den Menschen ist; er ist derjenige, der Israel, sein Volk, aus Ägypten, dem Sklavenhaus, hinausgeführt hat (Dtn 5, 6). Sein Gebot ist so verstanden die Weisung, die uns aus der Versklavung der Sünde befreit und uns vor ihr bewahrt und uns gleichzeitig den Weg in das Land der Verheißung, zum Leben in Fülle erschließt.

Der Dekalog als Grundlage eines Dialogs zwischen Glaubenden und mit Nichtglaubenden

Die zweite Tafel der Zehn Gebote ist zwar der Ausdruck einer Glaubensethik, aber gleichzeitig auch das Ergebnis eines menschlich gewachsenen Ethos. Sie erweist sich von hier aus als besonders geeignet, als Grundlage für einen Dialog über gemeinsame und unterschiedliche sittliche Auffassungen zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden zu dienen[2]. Man kann gemeinsam zu klären versuchen, inwiefern die Gebote über die zwischenmenschlichen Beziehungen, unabhängig von der Frage, ob sie als Ausdruck des Willens Gottes anzusehen sind, als Ausdruck eines bestimmten menschlichen Ethos sittlich Richtiges vermitteln. Als Maßstab dafür, ob sie sittlich Richtiges vermitteln, muß unter diesen Umständen gelten, daß sie in einem bestimmten Sinn, über den man sich einigen kann und muß, wenn man nicht aneinander vorbeireden will, „vernünftig", „zweckmäßig", „sinnvoll" usw. sind. Man kann darüber hinaus fragen, wie dieses Ethos heutzutage gestaltet und weitergestaltet werden müßte, um vernünftig, zweckmäßig usw. im festgelegten Sinn zu sein. Angesichts der enormen sittlichen Probleme, vor denen wir aufgrund des immens beschleunigten technischen Fortschritts und der kulturellen Entwicklung insgesamt stehen und mit denen wir so schwer fertig werden, wäre eine massive Intensivierung der Bemühungen um gemeinsame, differenzierte und vertiefte sittliche Zielvorstellungen und Zielsetzungen zweifellos unbedingt erforderlich. Die zweite Tafel des Dekalogs wäre sicher in verschiedener Hinsicht ein guter Ansatzpunkt für solche Bemühungen[3].

Aber man kann auf dieser Ebene des bloß rationalen Diskurses und der Zustimmung aufgrund von Konsensbildung nicht darüber diskutieren, wie die Sittlichkeit gestaltet und befolgt werden müßte, um als Ausdruck des Willens Gottes bzw. als Eingehen auf ihn bezeichnet werden zu können.

Insoweit die Zehn Gebote nicht nur als Ausdruck eines menschlichen Ethos, sondern darüber hinaus von den Glaubenden verschiedener Religionen und Konfessionen – insbesondere der jüdisch-christlich-moslemischen Tradition – als Ausdruck des Willens Gottes und abhängig davon des sittlich Richtigen angesehen werden, eignen sich darüber hinaus beide Tafeln des Bundesgesetzes der Juden als Grundlage für einen Dialog über gemeinsame Auffassungen über das sittlich Richtige und Gute[4]. Dabei werden der gemeinsame Glaube an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, das Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes, der Bundesgedanke, die Hinordnung der Sittlichkeit auf die Erfüllung des Willens Gottes sehr hilfreich sein, um zu erarbeiten und deutlich zu machen, inwieweit man über alle Glaubensgrenzen hinweg im Verhältnis zu den Nichtglaubenden zu gemeinsamen sittlichen Auffassungen gelangen und wie man sich aufgrund dieser Gemeinsamkeiten überzeugter und wirksamer für deren Verwirklichung einsetzen kann. Hinderlich aber ist es, wenn man zwar die gleichen Begriffe benutzt, aufgrund von Glaubensunterschieden teilweise aber andere Vorstellungen mit ihnen verbindet und sie von einem anderen Bezugsrahmen her deutet und versteht. Dann kann es nämlich leicht geschehen, daß man bei Erklärungen zu bestimmten Sachverhalten nur scheinbar eine gemeinsame Sprache redet, in Wirklichkeit aber in der Sache unterschiedliche Auffassungen vertritt. So haben der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz am 17. Juli 1979 eine gemeinsame Erklärung „Grundwerte und Gottes Gebot" abgegeben, die viel Zustimmung, aber auch temperamentvolle Kritik erfahren hat[5].

Erfahrungen mit dem Dialog zwischen den Konfessionen

So wird bereits die Tatsache, daß überhaupt eine solche Erklärung zustande kam, als ökumenisches Ereignis gewertet. Darüber hinaus wird die Erklärung aufgrund ihrer unbequemen, aber nötigen Forderungen und aufgrund ihrer Orientierungen als hilfreich und nützlich im Kampf gegen die Erosion der Gesellschaft und für die Erstellung einer Friedensordnung angesehen. Gleichzeitig wird betont, daß die Erklärung die Kirchen veranlaßt, sich auf ihren Auftrag zu besinnen, und daß sie – durch das mittels ihrer geführte Gespräch – über die Konfessionsgrenzen hinweg zum Fortschritt der moraltheologischen Argumentationsweise beiträgt.

Die Kritik beanstandet im Hinblick auf die hier zu behandelnde Fragestellung vor allem zweierlei:

1. Auf der Grundlage der Zehn Gebote kann die eigenständig christliche Stellungnahme zur Sittlichkeit nicht genauso deutlich zum Ausdruck kommen wie bei einem entschieden neutestamentlich orientierten Vorgehen, das z. B. bei der Bergpredigt, der neutestamentlichen Radikalisierung des Liebesgebots, den Selig-

preisungen, bei Glaube, Hoffnung und Liebe, bei der Idee der Nachfolge Jesu oder auch – gerade auch in lutherischer Perspektive – bei der paulinischen Rechtfertigungslehre ansetzen könnte und die Konsequenzen der neutestamentlichen Ausweitung des Bundes Gottes mit Israel auf alle Menschen und Gruppierungen deutlich in den Mittelpunkt rücken würde. Der neue Stellenwert, den das alttestamentliche Gesetz im ganzen und die einzelnen Gebote in der Perspektive des Neuen Testamentes bekommen haben, würde dann viel deutlicher zum Ausdruck kommen können. Vor allem läßt sich nur so bestimmen, was eigentlich eine christliche Ethik ausmacht.

2. Eine gemeinsame Erklärung der Konfessionen bleibt notwendig blaß und wenig griffig, weil man sich bei allen Aussagen entweder auf so weitläufige unbestimmte Formulierungen beschränken muß, daß man sie leicht auf einen gemeinsamen Nenner bringt, oder Kompromißformulierungen finden muß, mit denen sich keine der beiden Seiten spontan und wirklich überzeugt identifizieren kann. Außerdem verleitet eine Festmachung der Themen an den Zehn Geboten dazu, sich rückwärts gewandt mit den Fragen von gestern zu beschäftigen und die vordringlichen Themen von heute und morgen nicht genügend zu beachten und nicht im richtigen Kontext zu behandeln.

Bei der Auseinandersetzung mit dieser Kritik wird man berücksichtigen müssen, daß das Christentum, das zunächst einmal – verständlicherweise – verstärkt das Bedürfnis hatte, sich in seiner Eigenständigkeit gegenüber dem Judentum abzugrenzen, den Zehn Geboten erst seit Augustinus (also seit ca. 400) wieder einen wichtigen Platz und erst seit dem 13. Jahrhundert die Bedeutung für die kirchliche Unterweisung beimaß, die sie dann auch für die Reformatoren und danach in den evangelischen und katholischen Katechismen und theologischen Lehrbüchern hatten[6].

Man sollte sodann bedenken, daß der Dekalog mit seinen prägnanten Formulierungen und den durch sie angesprochenen Themenbereichen sich als außerordentlich geeignet erwies, um daran alte und neue Fragestellungen „aufzuhängen" und in der Perspektive zu behandeln, unter der man selbst die Zehn Gebote betrachtete. Die Christen haben sie deshalb von den Juden als bewährte und leicht einprägsame sittliche Merk- und Kurzformel übernommen.

Die Chancen eines von verschiedenen Standpunkten aus geführten Dialogs

Entscheidend für das Gelingen eines von verschiedenen Standpunkten aus geführten Dialogs über die Zehn Gebote oder ein bestimmtes sittliches Thema scheint mir allerdings nicht zu sein, inwieweit man dabei zu einer übereinstimmenden Antwort kommt. Ausschlaggebend für die Bewertung eines solchen Dialogs sollte vielmehr sein, inwieweit er bei den Beteiligten zu einem vertieften und

erweiterten Verständnis des sittlichen Standpunkts der anderen Beteiligten und des eigenen sittlichen Standpunkts führt. Man darf unter diesen Umständen wohl auch damit rechnen oder wenigstens darauf hoffen, daß sich das Ausmaß der Übereinstimmung bei den am Dialog Beteiligten vergrößert.

Jeglicher Ausblick auf das sittlich Richtige und Gute ist nämlich immer nicht nur standortgebunden, sondern auch begrenzt. Er erfaßt das, was sittlich richtig ist, immer nur unvollkommen, weil wir die Auswirkungen unseres Tuns, die wir bei unserem Handeln möglichst weitgehend berücksichtigen sollen, nur unvollkommen erfassen und weil wir ebenfalls nur unvollkommen erkennen, welche von denjenigen sittlichen Werten, auf deren Verwirklichung wir hingeordnet sind, wir vordringlich verwirklichen sollen. Sowohl was zweckmäßig als auch was gesollt ist, erschließt sich uns immer nur in Abhängigkeit von unseren eigenen Erfahrungen und den Erfahrungen der Tradition, in der wir stehen, sowie in Auseinandersetzung mit unseren Wertvorstellungen, die wir uns gebildet haben, und zwar in der Regel in Übereinstimmung mit einer Weltanschauungs- bzw. Glaubensgemeinschaft und unter Umständen in (teilweiser) Absetzung von ihr. Unsere Erfahrungen und unsere Wertvorstellungen beeinflussen sich ihrerseits wechselseitig und führen so zu Entwicklungen der sittlichen Vorstellungen bei den einzelnen und bei den verschiedenen Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen; diese bauen also auf der eigenen Tradition auf, indem sie sich entweder mit ihr identifizieren oder von ihr distanzieren, sich so aber in jedem Fall historisch weiterentfalten.

Wenn wir deshalb gemeinsame Erklärungen zu bestimmten sittlichen Fragestellungen abgeben, werden wir mit diesen Erklärungen nur in dem Umfang gleiche Vorstellungen verbinden, wie wir – von unseren verschiedenen Traditionen und Standpunkten aus – deckungsgleich das Gleiche wahrnehmen. Soweit wir aber von unseren verschiedenen Standpunkten aus zwar das Gleiche, und zwar erkennbar als das Gleiche wahrnehmen, aber es doch in einer anderen Perspektive sehen und in eine andere Tradition einordnen, wird es uns nicht nur in einem anderen Licht erscheinen, sondern für uns auch unterschiedliche Bedeutsamkeit haben.

Wenn wir z. B. die Zehn Gebote in den unterschiedlichen Konfessionen und Religionen als unser gemeinsames Glaubenserbe ansehen und als solches zur Geltung bringen wollen, sollten wir uns dabei nicht bloß auf diejenigen Aspekte der Zehn Gebote konzentrieren, die wir deckungsgleich beurteilen, und uns nicht darauf beschränken, eine „eiserne Ration" der Moral, einen Basiskonsens zu bestimmen, der uns in einer immer komplizierter werdenden Welt das gemeinsame Überleben sichern soll. In einer so anspruchsvollen Welt wie der unsrigen kommt man damit nämlich nicht weit. Zur Bewältigung ihrer Probleme braucht man vielmehr ein deutliches und markantes sittliches Profil. Wir sollten uns deshalb ebenso und mehr darum bemühen, die Perspektive der Andersdenkenden möglichst weitgehend wahrzunehmen und zu achten und so unseren sittlichen Hori-

zont zu erweitern. Wir sollten aufgrund dieser erweiterten sittlichen Wahrnehmung sodann bereit sein, die unsere eigene sittliche Wahrnehmung bereichernden Einblicke der anderen in unsere eigene sittliche Perspektive einzuordnen und diese so zu differenzieren und zu vertiefen. Wir sollten darüber hinaus dazu bereit sein, im Licht dieser neuen Perspektive die Verkürzungen und Verengungen unserer bisherigen Tradition zu korrigieren, und unter dieser Voraussetzung schließlich – notfalls auch miteinander streitend – die anderen auf Einseitigkeiten und Fehleinschätzungen aufmerksam machen, denen sie aufgrund einer in sich selbst widersprüchlichen Auffassung oder aus unserer uns selbst umfassender erscheinenden Perspektive ersichtlicherweise erliegen.

Unterschiedliche Auffassungen über das sittlich Richtige und sittlich Falsche brauchen uns unter diesen Umständen um so weniger zu beunruhigen, je mehr diejenigen, die diese unterschiedlichen Auffassungen vertreten, ernsthaft um die Erkenntnis und Verwirklichung des sittlich Guten bemüht sind. Man sollte sich deshalb auch davor hüten, Unterschiede in den Auffassungen darüber, was sittlich richtig und falsch ist, bloß oder in der Regel auf Irrtum und/oder Schlechtigkeit der anders als man selbst Denkenden zurückzuführen. Diese Unterschiede werden vielmehr häufig auch darauf beruhen, daß alle an der Auseinandersetzung Beteiligten zu sittlich Richtigem zwar einen begrenzten Zugang haben und so zwar mehr oder weniger richtige, aber dennoch sich untereinander mehr oder weniger ausschließende Perspektiven auf das sittlich Gute haben. Unterschiedliche sittliche Auffassungen kommen also nicht nur durch einen auf Schlechtigkeit und Irrtum beruhenden Sittenverfall zustande, sondern haben häufig auch sowohl mit der Verengung und Einseitigkeit unseres eigenen Standpunkts als auch mit neuen Einsichten, die sich uns erschließen, und neuen Problemen, die sich uns stellen, etwas zu tun.

Wenn wir, von unterschiedlichen Standpunkten ausgehend, uns auf die Suche nach gemeinsamen Grundlagen der Sittlichkeit begeben, sollten wir uns deshalb vor allem darum bemühen, uns in einem dynamischen Prozeß wechselseitig zu bereichern und aus der Fülle der eigenen Tradition einander sittliche Impulse zu geben; wir sollten aber nicht primär die Absicht verfolgen, uns gemeinsam in einem defensiv statischen Verhalten von Standpunkten abzugrenzen, die wir nicht teilen können. Wenn wir auf die dynamische Vorwärtsentwicklung unserer Wertvorstellungen mehr Gewicht legen als auf ihre statische Verteidigung, werden wir auch diese besser erreichen, als wenn wir uns vornehmlich auf sie einließen. Umkehr von der Sünde geschieht nämlich durch Konversion zum Guten, das sich von selbst als letztlich anziehender ausweist als das Böse; wir streben es nur um des auch in ihm noch enthaltenen Guten willen an.

ANMERKUNGEN

[1] E. Nielsen, Die 10 Gebote (Kopenhagen 1965); J. Schreiner, Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung und Verkündigung (München 1966); H. Schüngel-Straumann, Der Dekalog – Gottes Gebote? (Stuttgart 1973); A. Deissler, Ich bin dein Gott, der dich befreit hat. Wege zur Meditation über das Zehngebot (Freiburg ^{4}1980).

[2] N. Lohfink, Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai, in: Bibelauslegung im Wandel (Frankfurt 1967) 129–157; A. Auer, Der Dekalog – Modell der Sittlichkeit heute, in: Die Zehn Gebote, hrsg. v. W. Sandfuchs (Würzburg 1976) 147–164.

[3] O. H. Pesch, Die Zehn Gebote (Mainz 1976); A. Exeler, In Gottes Freiheit leben. Die Zehn Gebote (Freiburg 1982).

[4] Sch. Ben-Chorin, Die Tafeln des Bundes. Das Zehnwort vom Sinai (Tübingen 1979); J. J. Petuchowski. Die Stimme vom Sinai. Ein rabbinisches Lesebuch zu den Zehn Geboten (Freiburg 1981).

[5] Hrsg. von der Kirchenkanzlei der EKD und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Gütersloh-Trier 1979); s. auch H. H. Eßer, Die Zehn Gebote – Grundwerte einer modernen säkularisierten Gesellschaft? Zur gemeinsamen Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD über „Grundwerte und Gottes Gebot", in: Una Sancta 35 (1980) H. 1.

[6] R. Hofmann, Die Bedeutung des Dekalogs, theologisch und geschichtlich, in der Sicht der katholischen Moraltheologie, in: Zschr. f. ev. Ethik 13 (1969) 230–245.

UMSCHAU

Der Tod des Menschen

Zu einem Papier des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesärztekammer über „Kriterien des Hirntodes"

Die zuverlässige und definitive Feststellung des Eintritts des Todes eines Menschen gehörte immer schon zur ärztlichen Kompetenz. Jahrhundertelang glaubte man diese Frage endgültig beantwortet zu haben mit dem Hinweis auf den Ausfall der Herz-Kreislauf- und Atmungsfunktion.

Inzwischen ist diese Auffassung jedoch überholt durch die Behandlungsmöglichkeiten der modernen Medizin, etwa: Ersatz des ausgefallenen Herzautomatismus durch einen Herzschrittmacher, Ausschaltung der Atmung durch muskellähmende Substanzen während der Narkose, Ersatz der Herz-Kreislauf- und Atemtätigkeit durch eine Herz-Lungen-Maschine.

Das Versagen der traditionellen Todesdefinition machte somit eine neue Definition dringlich. Der Eintritt des Todes wird fortan nach klinisch-neurologischen Kriterien festgestellt und der Tod als Hirntod definiert. Die Neudefinition des Todes ist demnach keine willkürliche Regelung, sondern Ausdruck eines bestimmten Entwicklungsstands der Medizin.

Die praktische Bedeutung der Neuorientierung vom Herz- zum Hirntod für die Todesfeststellung liegt zweifelsohne nicht im Regelfall. Für die Feststellung des Todes und die Berechnung des Todeszeitpunkts wird man deshalb, falls keine außergewöhnlichen Umstände gegeben sind, auch künftig von den klassischen Todeszeichen ausgehen können: Ausfall der Herz-Kreislauf-Funktion und der Spontanatmung. Von erheblicher Bedeutung ist die Neuorientierung vom Herz- zum Hirntod jedoch in jenen Fällen, in denen der irreversible Funktionsverlust des Gehirns vor dem Kreislaufstillstand eintritt, also vor allem unter den Bedingungen der Intensivbehandlung mit künstlicher Beatmung. In diesem Fall setzt der Hirntod der ärztlichen Behandlungspflicht eine eindeutige Grenze. Er erlaubt es zugleich, dem Patienten lebenswichtige Organe zu entnehmen, ohne den Tatbestand eines Körperverletzungs- oder Tötungsdelikts zu erfüllen.

Daß diese neue Todesdefinition wegen der vielschichtigen und komplexen Wirklichkeit des menschlichen Gehirns jedoch nicht ohne Schwierigkeiten möglich ist, zeigt etwa die innermedizinisch geführte Diskussion der Frage, ob der Gesamttod bereits mit dem Absterben der Großhirnrinde (cortex) eingetreten ist oder auch den endgültigen Ausfall des Stammhirns verlangt. Der Großhirnrinde sind bekanntlich die spezifisch menschlichen Funktionen zugeordnet (Denken, Wollen, Voraussetzung für Verantwortung), dem Stammhirn die Vitalfunktionen (Atmung, Herzschlag, Wärmeregulierung). Auch nach Ausfall der Großhirnrinde sind diese lebenswichtigen Automatismen durch die Tätigkeit des Hirnstamms möglich, selbst wenn diese dann nur noch durch medizinische Geräte (Herz-Lungen-Maschine) aufrechterhalten werden. Die angesprochene Diskussion wird, wie schon erwähnt, vor allem im Hinblick auf die Intensivmedizin und die Organtransplantation geführt; bei der letzteren muß der Spender als Mensch tot, die Organe jedoch müssen lebensfrisch sein.

Vor diesem Hintergrund sind die „Kriterien des Hirntodes", die der Wissenschaftliche Beirat der Bundesärztekammer nach zweijähriger Arbeit kürzlich veröffentlicht hat, zu begrüßen (Deutsches Ärzteblatt Nr. 14/1982, S. 45–55). Die Diskussion um die Feststellung des Todes dürfte damit zu einem gewissen Abschluß gekommen sein. Die Kriterien verstehen sich jedoch

nicht als „rechtsverbindliche Vorschriften", sondern lediglich als „Entscheidungshilfen für den Arzt".

Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesärztekammer sieht den „Hirntod" als den „Tod des Menschen" an und definiert ihn als „vollständigen und irreversiblen Zusammenbruch der Gesamtfunktion des Gehirns bei noch aufrechterhaltener Kreislauffunktion im übrigen Körper". Der Hirntod wird zumeist verursacht durch eine akute hochgradige Drucksteigerung innerhalb des Hirnschädels, die zum Stillstand der Hirndurchblutung führt, was spätestens nach 10minütiger Dauer den irreversiblen Ausfall der integrativen Hirnfunktion zur Folge hat. Zur näheren Kennzeichnung des Hirntods (als irreversiblen Verlusts der Großhirn- und Stammhirnfunktion) werden sieben maßgebliche klinische Symptome angeführt: Bewußtlosigkeit (Koma), Ausfall der Spontanatmung, Lichtstarre beider Pupillen und der Ausfall von vier Reflexen im Kopf-, Augen- und Halsbereich. Das Vorliegen all dieser Befunde muß übereinstimmend von zwei Untersuchern festgestellt werden. Wird hierbei keine Eindeutigkeit erlangt, sind ergänzende apparative Untersuchungen (EEG) nötig. Einen absoluten Beweis des Hirntods erbringt die röntgenologische Darstellung der Hirngefäße nach Kontrastmittelinjektion, die sogenannte Angiographie. Die zur Diagnose des Hirntods durchgeführten klinischen und apparativen Untersuchungen sollen in einem den „Kriterien" beigefügten „Hirntod-Kriterien-Protokoll" festgehalten werden. Da beim Hirntod der wirkliche Zeitpunkt des Eintritts des Todes nicht eindeutig feststellbar ist, soll der Zeitpunkt, zu dem die endgültigen diagnostischen Feststellungen getroffen werden, dokumentiert werden.

Die Gleichsetzung des menschlichen Todes mit dem Hirntod enthält jedoch nicht nur medizinische, sondern auch philosophische Implikationen. Die These, daß der Tod eines Organs, des Gehirns, mit dem Tod des Menschen identisch ist, wird nämlich in dem den „Kriterien" beigefügten Kommentar so begründet: „Mit dem Organtod des Gehirns sind die für jedes personale menschliche Leben unabdingbaren Voraussetzungen, ebenso aber auch alle für das eigenständige körperliche Leben erforderlichen Steuerungsvorgänge des Gehirns endgültig erloschen."

Positiv auffallend ist hierbei zunächst die ganzheitliche Sicht des menschlichen Lebens, derzufolge das Leben als ein Funktionsvorgang verstanden wird: im Aufbau als einem Prozeß der Integration einzelner Zellen zu Organen sowie einzelner Organe zu einem Gesamtorganismus; umgekehrt im Sterben als einem reziproken Vorgang der Desintegration und Devitalisierung. Die alles entscheidende Integrationskraft kommt dabei dem Gehirn zu.

In dem Begründungsgang fällt weiter die Verbindung des „Organtods" mit „personal-menschlichem Leben" auf. Wenn hier, so fragt man sich, von der sonst auf naturwissenschaftliche Objektivierbarkeit abhebenden Medizin ein philosophisch-anthropologischer Begriff, nämlich der des „personal-menschlichen Lebens" aufgenommen wird, warum wird er dann nicht auch definiert und bestimmten physiologischen Funktionen zuzuordnen versucht? Indem man dies unterläßt, macht man die Todesdefinition nämlich abhängig von dem, was als menschliches oder personales Leben, von wem auch immer, definiert wird und macht sie somit zu einer Wertfrage. Die sonst hervorragende Qualität des „Kriterienpapiers" wird durch dieses Defizit leider gemindert.

Johannes Reiter

Dialog der Kirchen

Eine neue Buchreihe auf dem Markt bringt die Erwartung zum Ausdruck, auf längere Zeit mit verschiedenen Beiträgen das Interesse des Publikums zu finden. Dieses wiederum erhofft, hier Antworten und Anregungen zu entdecken, die ihm anderswo noch nicht geboten werden. Betrachtet man unter dieser Voraussetzung die ersten Bände der „Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen", die unter den Titeln „Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)"

und „Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana" vor kurzem erschienen[1], dann drängen sich eine Reihe von Beobachtungen, Überlegungen und Anfragen geradezu auf.

Die Diskussion der ökumenischen Frage ist ja auch auf dem Buchmarkt nichts Neues, selbst wenn theologische Arbeitskreise und sogar offizielle Gesprächskommissionen bisher ihre Arbeit nicht einfach als „Dialog der Kirchen" zu bezeichnen pflegten. Das Merkwürdige an dieser neuen Buchreihe steckt in der Tatsache, daß sich hier einer der ältesten Arbeitskreise zu Wort meldet. Er führt seine Anfänge auf das Jahr 1946 zurück und hat seither in regelmäßigen Treffen strittige Punkte zwischen den Konfessionen zu klären gesucht. An die Öffentlichkeit ist dieser Kreis als solcher bislang nur ausnahmsweise getreten, obwohl weder seine Existenz noch sein Bemühen ein Geheimnis waren. Die größeren Beiträge aus diesem Kreis erschienen in der ausschließlichen Verantwortung ihrer Autoren, auf evangelischer Seite meist als Aufsätze in „Kerygma und Dogma", auf katholischer ähnlich in der Zeitschrift „Catholica". Nach Thematik, Art und Umfang der jetzt in eigenen Bänden zusammengefaßten Beiträge wäre dieser Modus allerdings auch in Zukunft möglich gewesen. Das um so mehr, als der Arbeitskreis namhafte Referenten und Mitglieder umfaßt, die sich um den Druck ihrer Stellungnahmen keine Sorge zu machen brauchen.

Ein rascher Blick auf den Inhalt der Bände mag das bestätigen. W.-D. Hauschild, Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung (I 13–48); A. Ganoczy, Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis (49–79); R. Slenczka, Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion (80–99); Th. Schneider, Der theologische Ort der Kirche in der Perspektive des dritten Glaubensartikels (100–119): es handelt sich in allen Fällen um wissenschaftliche Beiträge sehr eigenständiger Art, die in einer der wissenschaftlichen Zeitschriften sehr wohl ihren Platz finden könnten.

Gleiches gilt für E. Iserloh, Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana (II 13–27); W. Kasper, Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana (28–57); B. Lohse, Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana (58–79), wenn sich hier auch mit den Stichworten „Kircheneinheit" und „Confessio Augustana" ein deutlicher gemeinsamer Faden durch die Ausführungen zieht. Ein weiterer Themenkreis wird dann in den folgenden Artikeln angeschnitten: B. Lohse, Die Stellung zum Bischofsamt in der Confessio Augustana (80–108); W. -D. Hauschild, Das Selbstverständnis der Confessio Augustana und ihre kirchliche Relevanz im deutschen Protestantismus (133–163), und K. Lehmann, Die spezifische Form des „Bekentnisses" aus der Sicht der katholischen Tradition (164–183).

Doch ist das nicht alles; denn die Bände enthalten neben Geleitwort und Einführungen am Schluß jeweils noch eine „Gemeinsame Erklärung" (I 120–125 und II 184–192), ein Verzeichnis der augenblicklichen Mitglieder (I 126f.) sowie einige kürzere Texte, die unmittelbar etwas von den Gesprächen des Kreises wiedergeben (E. Schlink, Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession, II 109–121; W. Kasper, Anmerkungen zum Referat von E. Schlink, 122–125; P. Brunner, Anmerkungen zum Referat von W. Kasper, 126–132).

In diesem Sinn macht R. Slenczka (I 80) in einer Vorbemerkung zu seinen Ausführungen darauf aufmerksam, es handle sich um eine Gesprächsgrundlage, in der lediglich versucht werde, mittels ausgewählter Informationen und durch Hinweis auf bestimmte Probleme einige Anregungen zu geben, die durch das Gespräch zu ergänzen und zu vertiefen seien. Hier deutet sich noch etwas vom alten Selbstverständnis des Kreises an, nach dem der eigentliche Sinn und Beitrag des gemeinsamen Mühens in den Gesprächen selbst, weniger dagegen in ihren „Anreißern" zu sehen ist. In der Absicht der Verantwortlichen mag sich daran nichts geändert haben; aber die Tatsache der Publikation der Gesprächsunterlagen im Namen des Arbeitskreises scheint doch eine Änderung einzuschließen, die genauer herausgestellt werden sollte.

Offensichtlich stellt sich nämlich der Arbeits-

kreis jetzt in eine Reihe mit einer ganzen Anzahl ökumenischer Gruppierungen, die ihren Beitrag zur Lösung des ökumenischen Problems in der Veröffentlichung von Texten, Stellungnahmen und Meinungen sehen. Daran ist wahrhaftig kein Mangel. Denn hinter Akademiepublikationen, hinter Sammelbänden ökumenischer Institute an Universitäten oder außerhalb, hinter Aktenbänden ökumenischer Tagungen von sehr zufälligem bis zu hochoffiziellem Charakter darf man wohl genau diese Absicht erkennen. Natürlich ist dagegen nichts zu sagen, es sei denn, daß man bemerkt, diese Absicht sei im ökumenischen Bereich wirklich ausreichend dokumentiert.

Bisweilen ist sogar der Eindruck nicht abzuwehren, daß auf diesem Weg mancher gute Beitrag seine Kraft verliert, weil hier zuviel des Guten geschieht und sich die Initiativen gegenseitig eher blockieren; man denke nur an die Fülle von Erklärungen, Untersuchungen, Appellen im Zusammenhang der Diskussion um die „Confessio Augustana" in den letzten Jahren. So gut auch mancher Beitrag dazu im jetzt veröffentlichten zweiten Band von „Dialog der Kirchen" sein mag, so hilfreich diese oder jene Einzelinformation und Zusammenfassung – summa summarum führt diese Veröffentlichung nicht über schon Gesagtes hinaus. Wenn wir recht sehen, gerät der Arbeitskreis damit in die Gefahr, sein Proprium zu verlieren, das ihn gerade im ökumenischen Miteinander Deutschlands so wichtig gemacht hat.

Worin besteht dieser eigentümliche Wert? Als sich die ersten Mitglieder des späteren Arbeitskreises kurz nach dem Zweiten Weltkrieg zusammenfanden, da wußten die meisten von ihnen aus Erfahrung, daß die entscheidenden Schwierigkeiten zwischen den Konfessionen nicht so sehr in genau bestimmbaren Kontroverspunkten liegen, sondern in den selbstverständlichen Voraussetzungen des Denkens, Fragens, Fühlens, Reagierens, kurzum: in der gelebten Mentalität und Tradition mit Vorurteilen, Reserven, schiefen Erwartungen, Wissenslücken usw. Diese Dinge wirken konkret meist unbewußt; sie beeinflussen aber tiefgreifend Sichtweisen, Fragestellungen und Äußerungen auch auf theologischer Ebene. Daraus erklärt sich dann das Unverstehen, das Nicht-mehr-Mitkönnen, das profunde Gehemmtsein auf der jeweils anderen Seite.

Die alten Mitglieder des Kreises erinnern sich wohl zutreffend, wenn sie erwähnen, daß sich die Arbeit zunächst in aller Stille vollzog. „Man wollte sich gegenseitig besser verstehen, ohne schon zu wissen, wohin dies führen könnte" (I 5). Das dürfte wirklich ökumenische Grundhaltung sein. Und für sie einen Raum zu bieten, sie zu ermuntern und immer wieder herauszufordern, das ist die Eigentümlichkeit, die den Arbeitskreis so unverzichtbar gemacht hat. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Die genannte Haltung muß ihrer Natur nach scheu und sensibel sein; ob sie sich hält und festigt, hängt vor allem von der Art ab, wie ihre tastenden und suchenden Äußerungen aufgenommen werden. Dabei steht eine gewisse Unsicherheit zu erwarten, handelt es sich doch um eine Entdeckungsfahrt, auf der von allen Seiten – nicht zuletzt von der eigenen – die Überraschungen über einen herfallen können.

Der Arbeitskreis hat dem tatsächlich Raum gelassen und so ein gegenseitiges Verstehen tieferer Art ermöglicht, das dann Früchte trug, die wohl weit über bloße Sacherkenntnisse hinausreichen. Nicht zuletzt hing das daran, daß in diesem Kreis Freiheit war für Versuche, für Gedanken und Formulierungen, die noch wachsen und reifen mußten und deswegen nicht von vornherein in allem ausgewogen sein konnten. Solche Äußerungen aber verlangen Vertrauen; auf dem anonymen Markt der Meinungen dagegen vermöchten sie sich in ihrem Recht niemals durchzusetzen. Erst die behutsame Prüfung der Gruppe kann aus ihnen eine These werden lassen, die sich über den Kreis hinaus bewährt. Darf man dafür von Ergebnis reden? Wahrscheinlich liegen die wichtigeren Ergebnisse eines solchen Kreises eben doch eher in den gemeinsamen Erfahrungen und was mit ihnen unterderhand wächst als in formulierbaren Themen.

Arbeitskreise dieser Art sind immer noch sehr selten. Daß sie so selten sind, könnte auch ein Grund für den viel beklagten Stillstand in der Ökumene sein. Jedenfalls dürfte fraglich bleiben, ob solchem Stillstand eine weitere Publikationsreihe abhelfen kann, für die es schon seit einiger Zeit an Parallelen nicht fehlt.

Der Unterschied fällt doch ins Auge: Eine Gruppe, der es um besseres Verstehen, um neue Einstellungen, um Annäherung geht, ist eine an-

dere als jene, die der Welt Ergebnisse vorlegt, eine Botschaft verkündet, Lösungen vorschlägt. Wenn ein Kreis, der unter den Vorzeichen gegenseitigen besseren Verstehens antrat, ohne schon zu wissen, wohin dies führen könnte, sich entscheidet, an die Öffentlichkeit zu treten, dann muß ein Wandel im Selbstbewußtsein erfolgt sein. Wie schon erwähnt, auch früher ging es ja nicht um Geheimniskrämerei. Die Mitglieder hatten Möglichkeiten und nahmen sie wahr, die Themen des Kreises über seine Grenzen hinaus fruchtbar werden zu lassen. Nur schien ihnen der eigentliche Gewinn dabei nicht in der Sachaussage, sondern eher in dem neuen Wie zu liegen, in der durch Diskussion und Gegenfrage geklärten und bewährten Denkweise, in einer geweiteten Sicht, wo auch Voraussetzungen von der Partnerseite Platz haben und sinnvoll werden.

Verständlicherweise bedürfen solche Prozesse eines Feldes und eines Bodens, der sie gestattet und fördert. Unter diese Bedingungen wird man vor allem eine gewisse Ruhe rechnen, ein Abgeschirmtsein vor voreiligen Zugriffen und ungeduldigen Erwartungen, vor dem Druck von Erfolgszwang und vor der Versuchung des Selbermachens und des Sich-Selbst-Darstellens. Nur dann vermag „in aller Stille" jene Haltung des Miteinanders zu wachsen, deren schlimmster Gegner der Zwang ist. Sie aber verwirklicht Ökumene in tragfähiger Weise, insofern dort, wo sie herrscht, auch Äußerungen und Stellungnahmen gewissermaßen von selbst ökumenischen Charakter gewinnen.

„Dialog der Kirchen" erschöpft sich, wenn es um Ökumene zu tun ist, nun einmal nicht in Thesen und Themen und formulierten Konsensäußerungen. Übereinstimmung in Worten – das war für viele eine bedrückende Erfahrung der letzten Jahre – bedeutet noch keineswegs Einheit der Christen, zumal nicht, wenn sie sich nur auf theologischer Ebene ausspricht. Christsein ist sehr viel weiter als der Dialog von Theologen und sein mögliches Ergebnis. B. Lohse formuliert das im Blick auf Ziele und Möglichkeiten des Augsburger Reichstags von 1530 treffend in der Bemerkung: man „hätte... vielleicht gemeinsame theologische Aussagen gefunden, aber doch nicht die kirchliche Gemeinschaft festhalten können" (II 81).

Daß sich in diesem Sinn um der kirchlichen Gemeinschaft willen Theologie auch relativieren können muß, dieses Bewußtsein scheint die jahrzehntelange Arbeit der Gemeinschaft evangelischer und katholischer Theologen so fruchtbar zu kennzeichnen. Es sollte nicht nur nicht verlorengehen, sondern auch seine bestimmende Kraft nicht einbüßen, selbst nicht auf die Gefahr hin, daß der Ökumenische Arbeitskreis manchen von der Vorhut an das Ende eines Geleitzuges zu kommen scheint (vgl. I 6). *Karl H. Neufeld SJ*

[1] Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381). Hrsg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg. Freiburg, Göttingen: Herder, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. 126 S. (Dialog der Kirchen. 1.) Kart. 22,80; Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Hrsg. v. K. Lehmann und E. Schlink. Freiburg, Göttingen: Herder, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. 192 S. (Dialog der Kirchen. 2.) Kart. 35,–.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

HORST, Ulrich: *Unfehlbarkeit und Geschichte.* Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil. Mainz: Matthias-Grünewald 1982. XXXIV, 262 S. (Walberberger Studien. 12.) Lw. 44,–.

Die vor einem Jahrzehnt so heftige Diskussion um das Thema „Unfehlbarkeit" stellt gewiß einen Bezugspunkt für die Forschung dar, wenn auch noch nicht ausgemacht ist, ob eher als Blockierung oder als Anregung. Fachleute – namentlich Historiker – bemühten sich ja auch schon vorher um das Problem; zu ihnen zählt der Verfasser des anzuzeigenden Bandes. In sieben Kapiteln trägt er hier zur Klärung entscheidender Aspekte in der Auffassung von der Unfehlbarkeit bei: bei Melchior Cano (5–28), in der Dominikanertheologie des 17. und 18. Jahrhunderts (29–51), bei Pietro Ballerini, der sich mit gallikanischen Strömungen in Norditalien auseinandersetzte (52–77), bei Mauro Capellari, dem späteren Papst Gregor XVI. (78–120), in der gallikanisch-episkopalistischen Literatur (121–163), im Umkreis von Kard. Guidis Intervention auf dem Ersten Vatikanum (sensus ecclesiae) (164–213) sowie mittels eines zusammenfassenden Rückblicks auf das ganze Thema „Infallibilität und Geschichte" (214–256). Beigefügt sind ein Quellen- und ein Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister.

Diese Untersuchungen ergänzen frühere Beiträge. Sie bringen präzise Information und vor allem überzeugende Analysen von Texten aus wichtigen Werken, in denen sich die Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre dokumentiert. Darüber hinaus wird versucht, diese Positionen aus ihrem geistigen und zeitgeschichtlichen Kontext zu verstehen. Wenig beachtete Zusammenhänge werden nachgewiesen und herausgearbeitet. So kann sich der Verfasser am Schluß begründet neueren Ansichten (Tierney, Hasler) zuwenden und sie kräftig korrigieren.

Schon faktisch stellt sich die Entwicklung des Unfehlbarkeitsgedankens als sehr komplex heraus; vollends beim Versuch, Motive festzulegen und Schuld oder Verdienst zuzuweisen, kommt es da leicht zu Fehlgriffen. Solcher Nachweis macht Studien nötig, die als solche natürlich in erster Linie für den Fachmann wichtig sind. Der Verfasser hat sich jedoch in klarer Weise geäußert, die auch anderen die Lektüre dieser Untersuchungen interessant sein läßt. Und da eine breitere Öffentlichkeit das Thema aufgegriffen hat, sollte sie die Mühe nicht scheuen, die bislang vorherrschenden spektakulären Positionen jetzt mit Hilfe solcher Arbeiten zu vertiefen. Das nützt vor allem dort, wo man sich Gedanken darüber macht, wie es weitergehen könnte. Möglicherweise wäre schon viel erreicht, wenn falsche Vorstellungen langsam abgebaut und ein Umgang mit der Unfehlbarkeit erreicht werden könnte, der dem eigentlichen Sinn dieser Wahrheit wirklich entspricht. Dem Verfasser wird man für seine umsichtige Aufarbeitung Dank wissen.

K. H. Neufeld SJ

URBAN, Josef: *Die Bamberger Kirche in Auseinandersetzung mit dem Ersten Vatikanischen Konzil.* Bd. 1–2. Bamberg: Selbstverlag des Historischen Vereins 1982. XIX, 621; 623–864 S. Kart. 57,–.

Hintergründe und Reaktionen, wie sie auf Bistumsebene im Blick auf die Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils gegeben waren, harren noch ziemlich vollständig der Aufhellung durch entsprechende Untersuchungen. Für das Bistum Bamberg und seinen Oberhirten M. v. Deinlein ist hier ein äußerst materialreicher und informativer Überblick zusammengestellt worden, der weit über das nach dem Titel zu vermutende Problem hinausgreift. Die Arbeit umfaßt vier Kapitel, die jeweils nach Anlage und Umfang eine eigene Monographie darstellen. Eingangs ist die „Unfehlbarkeits- und Primatslehre in der Bamberger Theologie von Febronius (1763)

bis zur Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854)" (21–102) skizziert, d. h., das, was sich dazu aus den dort benutzten theologischen Lehrbüchern, aus Dissertationen, Katechismen und Predigtzeugnissen entnehmen läßt. Anschließend wird „der Vorabend des Konzils im Erzbistum Bamberg. 1854–1869. Religiöses und politisches Leben" (103–335) an Hand der Reaktion auf päpstliche Äußerungen, nach der Diskussion um das Konzil in der Presse und in verschiedenen Gruppen und politischen Richtungen sowie aufgrund des geistesgeschichtlichen Standorts des Bischofs gezeichnet. Doch wird in dieses Bild noch sehr viel mehr an Einzelzügen eingetragen, die hier nicht alle genannt werden können. Danach geht es um „Erzbischof Michael von Deinleins Tätigkeit auf dem Konzil – Mitglied der Opposition" (337–402), endlich um „Die Jahre nach dem Konzil im Erzbistum Bamberg – Rezeption und Ablehnung der Konzilsbeschlüsse" (403–606). Einleitung (2–19) und Synthese (607–621) rahmen den Textteil ein. Der Quellenband bringt 61 dokumentarische Belege sowie eine Reihe ausführlicher Register.

Erstaunlich und verdienstvoll ist die Fülle des hier zugänglich gemachten Materials, wenn man auch den Eindruck nicht verwinden kann, daß die Breite des Arbeitsfelds, die Masse sehr disparater Zeugnisse und Aspekte sowie der hier und da äußerst lockere, fast assoziativ zufällige Aufbau tatsächliche Zusammenhänge eher verdecken. Die daraus folgende Verwirrung läßt sich z. B. im Blick auf den Generalvikariatserlaß gut verstehen, dessen Behandlung S. 474 angekündigt wird, aber nach allerlei anderen Punkten erst S. 509 wirklich zur Sprache kommt. Hier und da sind auch wichtige Grundbegriffe wie etwa „liberal" (vgl. 204) oder Minorität – Majorität (vgl. 374) nicht klar und eindeutig gebraucht. Schließlich wird man sich etwas über die nicht selten von anderen übernommenen Urteile wundern, die untereinander nicht ausgeglichen sind. Gleichwohl wird man dem Verfasser anrechnen müssen, sich an ein wichtiges und nicht leichtes Thema gemacht zu haben, dazu eine überreiche Dokumentation bereitgestellt und durch seine Behandlung die spezifischen Schwierigkeiten eines solchen Beitrags verdeutlicht zu haben. In dieser Richtung bleibt noch viel zu tun. *K. H. Neufeld SJ*

Kunst

Meer, Frits van der – Sibbelee, Hans: *Christus – Der Menschensohn in der abendländischen Plastik.* Freiburg: Herder 1980. 328 S., 200 Abb. Lw. 98,–.

Es gibt wohl kein Thema, das so wesentlich ist wie die Frage nach Christus und seinem Bild. Und es gibt nur wenige Autoren, die wie der christliche Archäologe, Kunsthistoriker und Theologe Frits van der Meer dazu berufen sind, ein solches Buch zu schreiben. Verdanken wir doch van der Meer unter vielem anderen ein Werk über die „Maiestas Domini" (Rom 1938). Die über 200 Bilder des vorliegenden Buchs, Fotos von Hans Sibbelee, sind von großer Qulität. Die Qualität kann man daran messen, daß die Schrift auf der Gemme unter dem Christus des karolingischen Golddekkels des Codex Aureus von St. Emmeram (um 870) im Farbfoto lesbar ist.

Der Verfasser geht von der Feststellung des hl. Augustinus aus: „Sein Antlitz kennen wir nicht" (19). Dann zeigt er, wie die „nicht von Menschenhand gebildeten" Ikonen zu verstehen sind. Er gibt die frühesten Berichte von Christusbildern im Römerreich und schildert die großen Symbolbilder wie den Guten Hirten, den Lehrer, den Sieger, die vielfältigen Formen der Majestas und des Gekreuzigten. Mit diesen Leitbildern verbindet van der Meer die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung. So ordnet er das Thema Menschensohn in besonderer Weise der Gotik zu und den Schmerzensmann dem Herbst des Mittelalters. Schließlich wird im Zeichen des „Gottmenschen" das Christusbild der Renaissance und des Barock charakterisiert. Das Ende bildet der Hinweis auf den Christus von Thorwaldsen, der zu Recht mit dem „Professorengott" Hegels zusammengesehen wird.

Bei der Fülle der theologischen und kunstgeschichtlichen Gedanken des Werks bedauert man es, daß sich die Betrachtungen auf Skulpturen der

Christusgestalt beschränken, obwohl der Verfasser zugeseteht: „Die Skulptur ist nicht die typisch christliche Kunst" (11). Zugleich wird die „äußerst persönliche Planung" eingestanden und vom Christusbuch gesagt: „Es enthüllt eine Sammlung Eindrücke, die auffällt durch eine große Anzahl suggestiver und gelegentlich sogar nebensächlicher Details" (9). Dazu wird die moderne Kunst mit dem resignierten Satz weggelassen: „Heute ist in der Skulptur oder in dem, was dafür gilt... für ein Christusbild kaum Platz" (79). Wenn man einmal von diesem Satz absieht, hätte man Frits van der Meer, dem Verfasser dieses großartigen und empfehlenswerten Buchs, gewünscht, er hätte die Bildauswahl und die Kunstgattung der Motive dieses Christusbuchs allein bestimmen können. Das Thema und der Verfasser hätten diese Freiheit durchaus verdient.

H. Schade SJ

Meer, Frits van der: *Apokalypse.* Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst. Freiburg: Herder 1978. 372 S., 82 Tafn., 146 Abb. Lw. 198,–.

Dieses Buch ist nach Text und Ausstattung ein Werk von Rang. Das Vorwort von Kardinal König gibt zunächst einen Überblick über die jüdische Apokalyptik und bietet damit vor allem den alttestamentarischen Hintergrund der Geheimen Offenbarung des Neuen Bundes. Die Bebilderung bietet eine entwicklungsgeschichtliche Dokumentation zu dem Thema, die von den frühchristlichen Anfängen bis ins 16. Jahrhundert (Corregios Kuppelfresko in Parma) reicht. Manche Kunstwerke, so etwa die westflämische Apokalypse, erscheinen hier ein erstes Mal in wertvollen Farbabbildungen. Der Text bietet nicht nur kunstwissenschaftliche Erläuterungen und theologische Einführungen, sondern zieht auch die alten Apokalypsenkommentare mit heran, so daß man für die ungewöhnlichen Bildvorstellungen der Geheimen Offenbarung eine weitere Dokumentation und verlässige Deutung erhält.

Am Beginn seines großen Themas erklärt uns der Verfasser die frühesten Abbreviaturen und Symbole zur Apokalypse wie Alpha und Omega, das Lamm und die Lämmerfriese, die vier Lebewesen (Evangelistensymbole) mit den 24 Ältesten und der Thronvision. Zugleich werden die frühesten Zyklen der Geheimen Offenbarung in der Kunst vorgestellt. Dann aber erhalten der älteste Bildzyklus in der Buchmalerei (Trier 9. Jh. nach einer Vorlage des 5. Jh.) und der älteste Monumentalzyklus (Castel San Elia 11. Jh.) ein eigenes Kapitel. Es folgen die Bamberger Apokalypse (um 1000), der Beatus-Zyklus (1047) und die Apokalypse von Saint-Sever sur l'Adour (Gascogne, 1028–1072); dazu der Liber floridus des Lambert von Omer (vor 1120). Von eigener Bedeutung ist der Abschnitt über die Darstellungen der Geheimen Offenbarung in den Skulpturen und Glasfenstern der Kathedralen. Die Prachthandschrift der Königin Eleonore von England († 1292) zeigt die hohe Qualität der Buchkunst der Gotik. Die Apokalypse der Teppiche von Angers (nach 1373), „eine stumme liturgische Pantomime", schildert in „unwahrscheinlicher Klarheit" und „Lesbarkeit" die Vorgänge des johanneischen Buchs. Dann werden die Arbeiten Giottos zu dem Thema charakterisiert. Und schließlich folgen die 23 Farbtafeln der westflämischen Apokalypse des „ersten durch und durch niederländischen Bilderbuchs" (235). Einen Höhepunkt der Kunst bietet der Genter Altar der Brüder van Eyck (vollendet 1432), von dem selbst Albrecht Dürer (1521) nur mehr den Rahmen zu küssen vermochte. Dürers Apokalypse selbst wird gewürdigt, bis schließlich der Verfasser mit Corregios Kuppelmalerei in Parma (1520–1523) die Interpretationen der gewaltigen Visionen des Johannes beendet. Es gibt in diesem Buch weiterhin Register mit Worterklärungen, eine Karte der Denkmäler und ein Verzeichnis der Werke und Personen (mit Kommentatoren der Geheimen Offenbarung), aber keinerlei Anmerkungen bzw. Hinweise auf eine Bibliographie. Trotzdem muß man sagen: In unserer an Bildbänden reichen Zeit finden sich nur wenige Werke von der Qualität dieses Buchs. Doch seien einige ergänzende Hinweise zum Thema gestattet:

Die Apokalypse und ihre Bildvorstellungen bieten nicht nur theologische Chiffren und symbolische Gedankenbilder (Allegorien), sondern ihre Offenbarungen beziehen sich auch auf kosmologische Vorgänge der Biosphäre, die bis zum heutigen Tag ihre Gültigkeit besitzen. So ist das Lamm, das Moses zum Neujahrsfest zu opfern

befahl, und das das Passah- oder Osterfest markiert, vom Sinnzeichen des Widders zu verstehen, in dem das astronomische Jahr anfing. Im Zeichen des Widders wurde die Welt geschaffen und wird sie – nach alter Auffassung – enden. Dieses „Lamm ist geschlachtet seit Erschaffung der Welt" (Offb 13, 8), d. h. es wird von der Sonne am Beginn des Jahres durchstoßen und bildet ein Tor für das Licht. Die überkreuzten Opferstäbe des Opferritus, die den Kolu (größten Himmelskreis) und den Gang der Planeten auf dem Zodiakus repräsentieren, sind Inbegriff des kosmischen Chi (X), das mit dem Räderwerk der Ezechielvision identisch ist. Dieses kosmologische Gefüge ist Sinnzeichen der natürlichen Offenbarung bzw. der Schöpfungsgesetzlichkeit und geht auf sumerisch-babylonische Beobachtung und Bildvorstellungen zurück. Die Geheime Offenbarung spricht deshalb vom „Ewigen Evangelium" (Offb 14, 6), von der sich immer neu wiederholenden Botschaft der Welt. In der Frühlings-Tagundnachtgleiche (21. März) wird diese Botschaft der Schöpfung zum Inbegriff der Auferstehung und des sich erneuernden Lebens. Der kosmische Vorgang wurde von den Alten mit innerpsychischen Prozessen identifiziert. Die Tagundnachtgleiche ist Inbegriff der Gerechtigkeit, und die Hochzeit des Lammes ist Sinnbild der Ausgewogenheit von Geist und Fleisch, vom Sieg des Verstandes über den Trieb, wie der Kampf des Michael mit dem Drachen auch. Die uns oft schwer verständlichen Chiffren der Geheimen Offenbarung waren für die Alten also zu einem wesentlichen Teil am Himmel ansichtig und in der Seele des Menschen selbst nachzuvollziehen.

H. Schade SJ

Marxismus

Ehlen, Peter: *Marxismus als Weltanschauung.* Die weltanschaulich-philosophischen Leitgedanken bei Karl Marx. München: Olzog 1982. 198 S. Kart. 29,50.

Das spontane Interesse, das dem Marxismus heute bei uns in Westdeutschland entgegengebracht wird, ist weit geringer als dasjenige, mit dem er vor zwanzig oder noch vor zehn Jahren rechnen konnte. Dennoch bleibt der Marxismus eine der wenigen popularisierbaren Philosophien, die von großer Attraktivität geblieben sind. Das Bedürfnis, aus einem gewissen Abstand heraus das Gesamt seiner tragenden Ideen zu überschauen, bleibt deshalb aktuell, und die Chance, daß ein solcher Überblick gelingt, ist in einer Zeit weniger heftiger Auseinandersetzung der verschiedenen Marxismen untereinander und mit ihren „bürgerlichen" Gegnern größer. Die Literatur zu Marx ist inzwischen erdrückend vielfältig und umfangreich. An intelligent und lesbar geschriebenen Übersichten, in denen die rigorose innere Logik seines Entwurfs nachvollzogen wird, bestand jedoch ein gewisser Mangel.

Hier kann der interessierte Leser nun auf das neue Buch von Ehlen zurückgreifen. Es ist aus langjähriger Beschäftigung mit dem Thema hervorgegangen; Ehlen ist Professor für Fragen des Marxismus an der Münchener Hochschule für Philosophie und Leiter der Ostakademie Königstein. Der ausgesprochen nüchterne und klare Stil und die verständliche Schreibweise, die an seinem neuen Buch so angenehm berühren, sind wohl die Frucht wiederholter Bemühung, junge Zuhörer in ein Verständnis des Marxismus einzuführen.

Ehlen behandelt nicht die ganze Breite der vielgestaltigen Marxismen, sondern beschränkt sich auf das Denken von Marx, das er – etwa gegen Althusser – sowohl beim frühen wie beim späten Marx in etwa derselben Grundgestalt wiederfindet. Die Wurzeln des Marxschen Entwurfs, der auf ein umfassendes Verstehen und Bewältigen des Verhältnisses von Mensch und Natur geht und ebendeswegen immer wieder so fasziniert, sieht er in der religiösen Entwicklung des jungen Marx, aus der sich die Entscheidung zur Philosophie und von da aus zur Gesellschaftstheorie und revolutionären Praxis folgerichtig entfalteten. Von daher stehen auch die späten ökonomischen und politischen Analysen noch immer im Rahmen seiner religiös-antireligiösen Philosophie, kurz: seiner Weltanschauung.

Wenn ich recht sehe, gliedert der Verfasser seine Ausführungen in zwei große Blöcke. Im ersten geht es um die Rekonstruktion des Ge-

samtentwurfs der Marxschen Lehre, ausgehend von den fundamentalsten Thesen und Motiven. Eine Art von Einleitung dazu ist das – ziemlich originelle – Kapitel über den „religionskritischen Start" von Marx. Systematisch schichten sich dann die großen Thesen aufeinander: die anthropologische These, das Wesen des Menschen bestehe in der Arbeit, d. h. der schöpferischen Selbstherstellung unter naturhaft vorgegebenen Bedingungen (37ff.), die Aufstellung der umfassenden Kategorie der „Gesellschaft", in der sich Individualität und Allgemeinheit, Humanität und Naturwüchsigkeit miteinander vermitteln (52ff.), die Deutung der Geschichte als des Raums der Entfremdung und des Zusichkommens der Menschheit (76ff.), bis hin zur neuen, kommunistischen Gesellschaft (98–119). Der zweite Block analysiert diesen Gesamtentwurf rückschauend und tieferdringend anhand einiger Reflexionsbegriffe: Freiheit (120ff.), Dialektik (132ff.), Atheismus (153ff.), Sinn des Lebens (172ff.) und Weltanschauung (186ff.).

Ehlen schreibt als Christ, also als Nicht-Marxist. Er hebt die inneren Schwierigkeiten und die sachlichen Schwachpunkte des Marxschen Denkens deutlich heraus. Dennoch ist seine Darstellung von großem Respekt vor der enormen Denkleistung Marxens geprägt. Marx ist für ihn kein Autor, von dem nichts zu lernen wäre. Die vornehme und ruhige Art, sine ira et studio, in der hier ein objektives Urteil versucht wird, und die sachliche Kompetenz des Verfassers empfehlen sein Buch als eine hervorragende Einführung.

G. Haeffner SJ

Ökumene

Orthodoxie und Pietismus. Hrsg. v. Martin Greschat. Stuttgart: Kohlhammer 1982. 394 S. (Gestalten der Kirchengeschichte. 7.) Lw. 89,–.

Nach den beiden Bänden über die Reformationszeit (vgl. diese Zschr. 200, 1982, 421–424) liegt jetzt die Sammlung über den anschließenden Zeitabschnitt bis etwa um die Mitte des 18. Jahrhunderts mit biographischen Darstellungen von Gestalten der protestantischen Orthodoxie und des Pietismus vor. Obgleich uns diese Periode näher liegt und in sich die Keime vieler Erscheinungen trägt, die auch noch unsere geistige Welt prägen, muten die meisten skizzierten Vertreter mehr als fremd und unbekannt an. Der Herausgeber hat darum verhältnismäßig sorgsam und umfänglich in diese Strömungen einführen müssen (7–35), wobei deutlich wird, daß es sich um Sammelbegriffe handelt, deren wirkliche Fülle und Verschiedenheit hier nur im schmalen Ausschnitt vorgestellt werden kann. Es folgen 22 Bilder von Leben und Wirken orthodoxer und pietistischer Anreger; es beginnt mit dem 1555 geborenen Johann Arndt und endet mit dem 1782 verstorbenen Friedrich Christoph Oetinger. Alle Namen aufzuzählen, verbietet sich im Rahmen dieser Anzeige von selbst, genannt seien aber die Bekannteren Joh. Kepler, Jac. Böhme, Paul Gerhardt, Ph. J. Spener, A. H. Francke, Joh. Seb. Bach und Nik. L. v. Zinzendorf. Sie geben auch einen Eindruck von der Breite möglicher Positionen. Auffällig bleibt, daß trotz des unbestrittenen Einflusses, den gerade Frauen im Pietismus übten, außer dem Beitrag über Johann Wilhelm und Johanna Eleonore Petersen keine Frau eine eigene Darstellung fand. Geographisch halten sich die Vorgestellten im deutschen und niederländischen Raum. Nur am Rand – etwa in der Gestalt Labadies – lassen sich Wirkungen von außerhalb etwas deutlicher greifen. Die Namen zeigen, daß hier beileibe nicht nur Theologen und Seelsorger eine Rolle spielen, wenn ihnen auch der wichtigste Part zufällt. Naturwissenschaftler, Philosophen, Musiker und viele, die sich mit Randbereichen der Wissenschaften befaßten, belegen den bunten Eindruck und das Geflecht verwirrender Verbindungen und Impulse.

Für einen großen Teil heutiger Leser tut sich hier eine neue Welt auf, deren Bedeutung aber in letzter Zeit durch eine Reihe von Untersuchungen herausgestellt wurde. Erwähnt sei vor allem das große Werk H. de Lubacs, La postérité spirituelle de Joachim de Flore (2 Bde. Paris 1979/81), weil dort auf Quellen aufmerksam gemacht wird, die in der vorliegenden Veröffentlichung kaum in den Blick geraten. Damit stellt sich für den Versuch einer Beurteilung gewisser Erscheinungen die

Frage, ob hier überhaupt legitim christliche Ansätze zur Entfaltung kamen oder nicht. Daß keine einfache Lösung zu erwarten steht, ergibt sich schon aus der extremen Vielfalt der einzelnen Schilderungen. Wieweit es sich also tatsächlich um „Gestalten der Kirchengeschichte" handelt, muß offen bleiben. Das ergibt sich gerade aus den zusammengestellten Darstellungen.

K. H. Neufeld SJ

Medien

Haacke, Wilmont: *Die politische Zeitschrift 1665–1965.* Bd. 1. Stuttgart: Koehler 1968. 501 S. Lw. 24,25.

Haacke, Wilmont – Pötter, Günter: *Die politische Zeitschrift 1900–1980.* Bd. 2. Stuttgart: Koehler 1982. 560 S. Lw. 38,–.

„Die politischen Zeitschriften sind der eigentliche Index jeden Zeitalters." Mit dieser, den zweiten Band seines Werks einleitenden Aussage verweist Wilmont Haacke, emeritierter Ordinarius für Publizistikwissenschaft an der Universität Göttingen und Begründer des dortigen Instituts für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft, auf den Rang dieser Mediengattung auch unter den Verhältnissen des modernen Zeitalters der Massenkommunikation. Wurde im ersten Band die Spanne von 1665 bis 1899 im Werden und Aufstieg des politischen Zeitschriftenwesens untersucht, so deckt der zweite den Zeitraum des 20. Jahrhunderts insgesamt ab. Beide Bände sind freilich als Einheit anzusehen. Das Bestreben war es, sowohl die Gattung selbst zu erklären als auch durch Textauswahl namhafte Organe vorzustellen, diese also für sich selbst sprechen zu lassen.

Dem ersten Band schickte Haacke eine grundlegende Analyse der Erscheinung der politischen Zeitschrift aus wissenschaftlicher Perspektive voraus. Gezeigt wurde, welche Bedeutung dieser publizistischen Gattung im Rahmen der zuständigen fachakademischen Disziplin zukommt. Es entstand darüber hinaus eine umfassende Typologie dieser Gattung. Ferner gelang in bisher noch nicht bewältigter Akribie eine Abgrenzung zwischen Zeitschrift und Zeitung. Aufgrund seiner umfangreichen, empirisch breit untermauerten Recherche gelangt Haacke zur Schlußfolgerung, daß die politische Zeitschrift vorrangig als Medium kritischer, kreativer Meinungsbildung zu gelten hat, daß sie sich vor anderen Kommunikationsmitteln durch ihre Innovationsfähigkeit deutlich abhebt, daß vor allem die anderen, oft „modernen" Medien diejenigen Ansätze und Impulse direkt oder indirekt aufnehmen, die in der Zeitschrift bereits inhaltlich vorgeprägt sind, und dann in den komplexeren Prozeß gesellschaftlicher Diskussionen einführen. Wirken die „Massen"-Medien somit vielfach als Multiplikatoren, so zeichnet sich die politische Zeitschrift vornehmlich durch die Qualifikation aus, produktiven, weiterreichenden Denkanstoß zu vermitteln. Diese Würdigung bezieht Haacke insbesondere auf die Teilgattung der Wochenblätter; sie stellen „letztlich wegweisende Summierungen der gesamten Gegenwart dar" (Bd. 2, 67f.).

In beiden Bänden wird ein weitergefächerter, tiefgreifender Überblick über die Gattung der politischen Zeitschriftenpublizistik gegeben. Analyse, Deskription und exemplarische Veranschaulichung finden in diesem Überblick wechselseitige Ergänzung. Daß an Vorgehen und Auswahl Kritik naheliegt, räumt der Verfasser selbst freimütig ein, ist doch das erhebliche, ja schier unüberschaubare Grundlagenmaterial keinesfalls mühelos zu strukturieren und konzeptionell zu meistern. Andererseits läßt die Fülle und Breite des vorgelegten thematischen Materials weiterführende, vertiefende Arbeit als dringlich erscheinen. Viel Raum bleibt folglich für die Detailforschung auf dem Gesamtgebiet des Zeitschriftenwesens. Im Mittelpunkt muß hierbei fraglos das Wirkungsproblem stehen, speziell: unter welchen Umständen, in welchen Situationen, mit welchen Mitteln, in welcher Organisation, in welchen Zeitspannen oder Fristen ist es der Zeitschriftenpublizistik möglich, meinungsformend, vermittelnd, verändernd oder provozierend in das Geschehen der Innen- und Außenpolitik nachhaltig einzugreifen?

So betrachtet legt Haacke keine abgeschlossene Studie vor, sondern bereitet in theoretisch-analy-

tischem Vorgriff den Boden für eine Vielfalt fruchtbarer Folgeleistungen. In diesem Sinn stellen beide Bände die Basis dar, auf der aus historischer wie aktueller Sicht besondere oder allgemeine Fragen der Publizistikwissenschaft geklärt werden können, auf der letztendlich Mediengeschichte und Mediengegenwart forschend zu durchleuchten sind. *H. Koschwitz*

ZU DIESEM HEFT

Hermann Hepp, Direktor der Universitäts-Frauenklinik in Homburg (Saar), erörtert die Konflikte, die der Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation für die Mutter wie für den Arzt mit sich bringt. Er macht deutlich, daß hier immer ein Urteil über den Lebenswert von krankem Leben gefällt wird – ein Vorgang von tiefgreifender Bedeutung für die Gültigkeit ärztlicher ethischer Inhalte der Medizin und für das Berufsbild des Arztes.

Der Bericht der Internationalen Kommission zum Studium der Kommunikationsprobleme, der im Herbst 1980 der UNESCO vorgelegt wurde, fordert eine neue Weltinformationsordnung. Was dies bedeutet und welche Folgen für die Kommunikationspolitik zu ziehen sind, wird in den Staaten des Ostens und des Westens ganz verschieden gesehen. Paul Roth, Professor für Politikwissenschaft und Publizistik an der Hochschule der Bundeswehr in München, analysiert diese letztlich unvereinbaren Positionen.

Die Neubewertung der Stellung der Frau in der Kirche, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor zwanzig Jahren begann, hat noch wenig praktische Ergebnisse gehabt. Viele Schwierigkeiten stehen in enger Verbindung mit der Art und Weise, wie das Bild Marias gesehen wurde. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, zeigte eine andere Perspektive: Das Bild der Mutter Christi kann für die Frau von heute befreiend wirken.

Die Sinnfrage junger Menschen beschäftigt zunehmend die Humanwissenschaften. Ist es heute schwerer als früher, Lebenssinn zu finden? Gibt es Mechanismen, um die Reflexivität und die Sinnproblematik zu verdrängen? Roman Bleistein greift Überlegungen zu dieser Frage aus den Sozialwissenschaften auf und bringt sie in einen religionspädagogischen und pastoralen Kontext.

Können die Zehn Gebote Grundlage eines Dialogs über Normen der Sittlichkeit zwischen Menschen verschiedener sittlicher Auffassungen und zwischen unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften sein? Waldemar Molinski, Professor an der Universität Gesamthochschule Wuppertal, legt dar, unter welchen Voraussetzungen dies möglich ist und welche Ziele erreicht werden können.

Die im Artikel von Wolfgang Seibel erwähnte Untersuchung „Glaube und Dritte Welt. Ergebnisse einer Repräsentativumfrage über weltkirchliche Aufgaben und die Motive deutscher Katholiken" wurde von Karl Forster und Gerhard Schmidtchen herausgegeben (München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1982. 192 S., Kart. 19,50).

Die Theologie und das Volk Gottes

Die Diskussionen über die Aufgabe der Theologie und ihre Stellung in der Kirche beschäftigen sich schon seit Jahren vornehmlich mit dem Verhältnis zum Lehramt. Das ist nicht verwunderlich. Im Lauf der Entwicklung, die während der letzten Jahrhunderte die zentrale Stellung Roms immer beherrschender werden ließ, erhielt das Lehramt einen immer höheren Stellenwert. Es wurde zu einem bestimmenden Faktor auf dem Weg, der zur geistigen und organisatorischen Uniformierung der Kirche nach römischen Normen führen sollte. Im Bereich der Theologie zeigte sich dies nicht zuletzt in zahlreichen Disziplinierungsmaßnahmen gegen Theologen, deren Ansichten den römischen Direktiven nicht zu entsprechen schienen. Mit dem Pontifikat Johannes' XXIII. und vor allem mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begann eine neue Epoche. Da jetzt in ganz anderer Offenheit diskutiert werden konnte, rückte zunächst das Verhältnis von Theologie und Lehramt in den Vordergrund. Nach den Erfahrungen der vorhergehenden Jahrzehnte waren hier grundlegende Klärungen notwendig.

Die Konzentration auf die Probleme von Theologie und Lehramt hatte jedoch zur Folge, daß die Beziehung der Theologie zum Glauben des „Kirchenvolks" und ihre Verflechtung mit ihm nicht ausreichend bedacht wurde. Gewiß ist die Theologie auf das Lehramt bezogen, weil das Lehramt Verantwortung für die Verkündigung in der Kirche trägt und weil es seinerseits auf die denkerische und forschende Arbeit der Theologie angewiesen ist. Die Theologie ist aber ebenso an den Glauben der Kirchenglieder gebunden, und zwar in doppelter Hinsicht:

Die Glaubenden brauchen Anstöße aus dem theologischen Denken, damit sie sich in den Entwicklungen der Zeit als Christen zurechtfinden und ihren Glauben als lebendige Kraft entfalten können. Es genügt nicht, wenn die Theologie nur eine ausgearbeitete Lehre mit klaren Formulierungen und konkreten Anweisungen anbietet. Es müssen Impulse von ihr ausgehen, die den Menschen neue Horizonte eröffnen und ihnen helfen, die Bedeutung des christlichen Glaubens in unserer Zeit zu erfassen. Auf der anderen Seite kann sich in der Theologie auf Dauer nichts entfalten, was nicht vom Glauben der ganzen Kirche getragen ist. Die Lebenskraft und die Wirkung der Theologie hängen davon ab, ob sie die Fragen der Menschen hört und deren religiöse Erfahrungen in das Glaubensgespräch der Kirche einzubringen versteht.

Einer solchen lebendigen Kommunikation stehen allerdings zahlreiche Hindernisse im Weg. Eine erste Barriere ist die Wissenschaftlichkeit, zu der die Theologie verpflichtet ist. Als Wissenschaft muß sie subtil argumentieren und entwickelt fast notwendig eine elitäre Fachsprache. Damit schafft sie aber zu den Nichttheologen

eine solche Distanz, daß ihre Einsichten nicht mehr wahrgenommen werden und schon gar nicht für die Glaubenspraxis im Alltag Bedeutung erhalten können.

Eine zweite Barriere ist die Begründung des Glaubens in der Tradition und seine Bindung an sie, an das Neue Testament zunächst und dann an die Glaubensgeschichte der Kirche. Wer eine Überlieferung bewahren muß, betrachtet Neues meist skeptisch und ist gern bestrebt, den erreichten Stand festzuschreiben. Dann aber besteht die Gefahr, daß nur noch dieselben Formeln wiederholt werden. Neue Fragen und Entwicklungen kommen nicht mehr in den Blick, und der Glaube verfehlt die Herausforderungen und die Sehnsüchte der Zeit. Dann gibt es keine schöpferischen Aufbrüche mehr, keine wegweisenden Initiativen, keine großen aufrüttelnden Gedanken, kein zündendes Wort, das den Glauben zu neuer Tat aufruft. Denn der Glaube wird nicht nur dadurch gefährdet, daß er seine Zeit gleichsam „progressistisch" zu überholen sucht. Er verliert auch dann seine das Leben gestaltende Kraft, wenn er hinter der Zeit zurückbleibt, indem er sich auf die bloße Bewahrung der Tradition zurückzieht. Das Ergebnis ist eine Theologie, die vielleicht bewundernswerte wissenschaftliche Leistungen bringt, aber den lebendigen Kontakt mit dem Glaubensbewußtsein der ganzen Kirche verloren hat und den Zeitgenossen die Antwort auf ihre Fragen schuldig bleibt.

Es wäre zu einfach, die Gründe einer solchen Entwicklung nur bei dem restriktiven Verhalten des Lehramts zu suchen. Es gehört zu den Zeichen eines geradezu pathologischen Zustands der Kirche, daß zu häufig an die Spitze der Kirche appelliert wird und daß sich die Erwartungen, Wünsche, Forderungen und Proteste vor allem dorthin richten. Eine solche Haltung ist meist nur ein verschleiertes Eingeständnis der eigenen Schwäche, und sie verkennt die Möglichkeiten des kirchlichen Amts. Nach dem Ausweis der Geschichte gingen zukunftsweisende Initiativen nur selten von Amtsträgern aus. Und daß die Kirchenleitung schöpferische Impulse der Theologie ersticken und in ihrer Wirkung verhindern könnte, ist in der heutigen Situation nicht denkbar. Das Lehramt hat keine Möglichkeiten mehr, einen Theologen so zu disziplinieren, daß es auch die von ihm vertretene Sache aus der Welt schaffen könnte, wenn diese Sache bei den Menschen auf Resonanz stößt und als befreiende Antwort ihrer Fragen erfahren wird. Daher sind viele Polemiken gegen das Lehramt anachronistisch.

So wenig sich geistige Bewegungen verhindern lassen, so wenig können sie geplant werden. Sie entziehen sich jedem zweckrationalen Vorgehen, das sie gezielt herbeiführen möchte. Schöpferische Aufbrüche kann man nur erhoffen, und, wenn sie sich zeigen, als ungeschuldetes Geschenk entgegennehmen. Sie gewähren sich jedoch nur dann, wenn man nicht die Hände in den Schoß legt, sondern die Aufgaben des Tages zu erfüllen sucht und immer für Unerwartetes, Neues offenbleibt.

Wolfgang Seibel SJ

Venanz Schubert

Geistige Strömungen an der Universität

Die geistigen Strömungen der Zeit[1] zu überblicken, zu verstehen, richtig einzuordnen und auf ihre Ursprünge zurückzuführen, wäre gewiß eine reizvolle Aufgabe. Doch wer könnte es angesichts der Größenordnung und Komplexität des Phänomens wagen, sich dieser Aufgabe zu stellen, ohne den Vorwurf der Kompetenzüberschreitung auf sich zu ziehen? Aus der Distanz der Geschichte, wenn Strömungen und Gegenströmungen wirksam und „objektiv" geworden sind, wäre die Aufgabe wohl leichter. Doch über gegenwärtige Strömungen Genaues und Gesichertes in Erfahrung bringen zu wollen, scheint ein aussichtsloses Unterfangen zu sein, auch wenn man sich auf einen bestimmten Bereich wie hier auf die Universität beschränkt. Die Universität ist so groß und unübersichtlich geworden, daß niemand mehr ihr inneres Geschehen überblicken kann. Zudem hat jede Universität noch ihre Besonderheiten und ihren eigenen Charakter. Dennoch bleibt der Wunsch, wenn nicht umfassendes und gesichertes Wissen, so doch wenigstens eine ungefähre Vorstellung von geistigen Strömungen an der Universität zu gewinnen. Der Wunsch folgt aus der unausrottbaren Neigung, uns ein „Bild" von der Welt zu machen, in der wir leben und arbeiten. Auch die Wissenschaften arbeiten mit solchen Bildern, Modelle genannt. Nur die Methoden der Überprüfung bzw. die Überprüfbarkeit selbst sind in Geistes- und Naturwissenschaften verschieden.

In diesem Sinn wird im folgenden der Versuch gemacht, ein Bild von geistigen Strömungen an der Universität zu entwerfen und einige Überlegungen daran anzuknüpfen. Ein Bild deshalb, weil uns die wirklichen geistigen Strömungen in ihrem Umfang und in ihrer Verflechtung nicht greifbar sind. Es wird nicht behauptet, *alle* Strömungen „abzubilden", nicht einmal, daß die wichtigsten getroffen sind. Aber vielleicht besitzt das Bild einige Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Dies muß der Überprüfung und der im einzelnen sicher notwendigen Korrektur überlassen bleiben.

Einheit der Universität?

Von einer „Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden", wie sie der mittelalterlichen Universität vorschwebte, kann bei der heutigen Universität nicht die Rede sein. Auch die reine Bildungsuniversität im Sinn von Wilhelm Humboldt gibt

es nicht mehr. Schwerer wiegt noch, daß die Fächer im Zug immer weiter voranschreitender Spezialisierung sich immer mehr voneinander entfernen, was zwar einerseits die Lösung einzelner Sachfragen fördert, anderseits aber die Verklammerung der Fächer und die Einheit der Wissenschaften aus dem Blick geraten läßt. Zwar gibt es seit geraumer Zeit in einer Art Gegenbewegung gegen die Spezialisierung Bestrebungen, verschiedenste Fächer zu gemeinsamen Lehrveranstaltungen, Forschungen und Veröffentlichungen zusammenzubringen, doch bleibt ungewiß, welcher Erfolg solchen Bemühungen beschieden ist. Die Ergebnisse dieser Gegenbewegung treten – leider – nicht so klar zutage wie die Folgen der fortschreitenden Spezialisierung. Überdies ist der Gedanke des Globus intellectualis, der Einheit der Wissenschaften, institutionell nur noch in wenigen Universitäten verankert.

So darf man sich nicht wundern, wenn die Universität dem Betrachter als ein Konglomerat disparater wissenschaftlicher Einzelbemühungen und darüber hinaus als ein Dienstleistungsbetrieb zur Ausbildung von Fachleuten für „Abnehmer" wie Schule, Kirche, Rechtspflege, Verwaltung, Wirtschaft und Krankenversorgung erscheint, deren „Einheit" nur durch eine gemeinsame Verwaltung hergestellt wird. Was im einzelnen in den räumlich und geistig weit voneinander entfernten Instituten geschieht, bleibt verborgen. Erst später, wenn die heutige Studentengeneration an einflußreiche Positionen des Berufslebens gelangt und dort als „Multiplikator" tätig sein wird, wird sich möglicherweise zeigen, welchen Einflüssen sie ausgesetzt war und welchen Geist sie empfangen hat aus dem Geflecht von Bezügen zwischen Lehrenden, Lernenden und äußeren Einflüssen, das niemand mit letzter Sicherheit zu entwirren vermag.

Weil die Universität sich uns als ein Nebeneinander wissenschaftlicher und fachlicher Forschungen gezeigt hat, deren Struktur und Zusammenhalt nicht sichtbar, nicht vorhanden oder verlorengegangen sind, ist es unmöglich, von beherrschenden Tendenzen *der* Universität zu sprechen. Von solchen Feststellungen sind wir im Zeitalter des Pluralismus und die Gestalt der heutigen Universität vor Augen weit entfernt. Es lassen sich aber Geisteshaltungen und Strömungen *an* der Universität erkennen, vor allem wenn sie einzelne Fächer übergreifende Bedeutung erlangen.

Zum Erscheinungsbild der Universität gehören aber nicht nur Studienfächer und Fachvertreter, sondern vor allem Studenten, zu deren Bildung und Ausbildung der Staat in erster Linie Universitäten betreibt. Wie aber steht es bei den Studenten? Was bewegt sie? Von welchen Tendenzen kann man bei ihnen sprechen? Davon soll zunächst die Rede sein, um dann nach den Gründen und den dahinterstehenden geistigen Strömungen zu fragen.

Denk- und Verhaltensweisen heutiger Studenten

Die Jugend gibt es bekanntlich nicht. Aristoteles hat schon gewußt, daß wir in der Wirklichkeit niemals dem Lebewesen, sondern immer nur Hunden, Katzen und Pferden begegnen. Lebewesen ist eine Abstraktion, ebenso die Jugend. Folglich kann man der Jugend nicht begegnen, auch nicht der studierenden Jugend, sondern immer nur einzelnen Studenten.

Es kann sich also im folgenden nur um den Versuch handeln, auf Grund eigener und fremder Beobachtungen Denk- und Verhaltensweisen, die mehreren Studenten gemeinsam zu sein scheinen, zu beschreiben. Daran werden keinerlei Verallgemeinerungen geknüpft. Es wird nicht von den oder allen Studenten gesprochen. Dennoch könnte ein Bild entstehen, das wenigstens teilweise mit der Wirklichkeit übereinstimmt[2].

Kritisch sein – anders sein – frei sein

Welche Tendenzen lassen sich bei heutigen Studenten erkennen? Zunächst negativ formuliert: Sie erscheinen in keiner Beziehung „gläubig". Weder autoritäts-, noch wissenschafts-, noch fortschrittsgläubig. Sie glauben nicht, weil eine Institution (Staat, Kirche, Universität) oder deren Vertreter (Minister, Bischöfe, Pfarrer, Professoren) es so sagen, sondern verlangen die Vorlage von Gründen und Begründungen, mehr noch die persönliche Stellungnahme und das Bekenntnis. Das heißt: Orientierung wird gesucht, Vorgaben, an denen man sich messen oder auch reiben kann, sind gefragt, jedoch ohne Verpflichtung für die eigene Person. Weil die Wissenschaften so Disparates verlauten lassen und Einzelforschungen zum Teil zu widersprüchlichen Ergebnissen und Folgerungen führen, werden auch sie mit Skepsis betrachtet. Die Vorstellung des „immer besser" und „immer wahrer", der Glaube an die Vervollkommnung des Menschen, wie ihn die Aufklärung des 18. Jahrhunderts hegte, sind verloren. Die Möglichkeiten und der Fortschritt der Technik werden, zum Teil unter dem Einfluß der Ökobewegung, eher argwöhnisch beobachtet.

Anders gesagt: Studenten erscheinen „kritisch" gegen alles und jedes, jedoch – und das ist ein wunder Punkt – am wenigsten oder gar nicht gegen sich selbst. Studierende äußern zwar gern und oft unbeschwert ihre Meinung, aber sie lieben es nicht, beim Wort genommen zu werden. Sie festlegen oder gar festnageln zu wollen, halten sie für unfein. Dies äußert sich u. a. in einer unreflektierten Vorliebe für das Unbestimmte. Studierende bringen es z. B. fertig, endlos und mit immer neuen verunklarenden Beispielen gegen den Satz vom Widerspruch oder vom ausgeschlossenen Dritten anzudiskutieren in dem Bestreben, sich möglichst alle Optionen offenzuhalten und vom schroffen Entweder-Oder wegzukommen.

Mehrwertige Logik ist ihnen viel sympathischer. Was dagegen sich absolut, zeitlos, endgültig oder endgültig entschieden zeigt, wird angezweifelt und bekämpft. Wo immer auch nur eine entfernte Möglichkeit erscheint, es könne doch anders sein, als der Dozent es sagt, wird dies vorgezogen.

Damit ist das Stichwort gefallen, das viele Denk- und Verhaltensweisen charakterisiert: *Anders sein.* Anders als die Eltern, die Etablierten und die Vertreter der Institutionen. Man möchte zeigen, daß es auch anders geht. Dies gilt für die Theorie wie für die Praxis. Für die Theorie sind schon einige Beispiele genannt. Aber auch im praktischen Leben will man anders sein, auch hier nicht frei von Widersprüchen.

Heutige Studenten haben die gewaltige Wiederaufbauleistung nach dem Zweiten Weltkrieg nicht miterlebt. Sie vermögen sie daher auch nicht richtig einzuschätzen. Mangels Erfahrung urteilen sie oft nur von den gewiß vorhandenen negativen Folgen her. Aber Urteil und Leben wollen nicht zusammenstimmen. So genießen viele auf der einen Seite gern die Früchte der Arbeit ihrer Eltern und Großeltern, auf der anderen Seite verachten sie das oft rücksichtslose Jagen nach Geld, nach Anhäufung von Gütern und Eigentum. In dem Ansammeln materieller Güter vermögen sie kein Gut an sich zu sehen. Anderseits nehmen sie den Wohlstand gern dazu her, ihr Bedürfnis nach Freiheit und Selbständigkeit zu steigern. Ein Auto z. B. haben viele – oder hätten es zumindest gern –, um beweglich zu sein und sich viele Möglichkeiten zu eröffnen. Man betrachtet es als Fortbewegungsmittel, keineswegs als Statussymbol. Wie man auf einen solchen Gegenstand stolz sein kann, ist ihnen unverständlich. Daher tut es ein einfaches und rostiges Modell. Es hat zudem den Vorteil, anders zu sein als die noblen Wagen der Etablierten. Ähnlich verhält es sich bei dem Streben nach einer eigenen Wohnung und deren Gestaltung.

Hinter allem steckt der Drang nach *Unabhängigkeit,* wahrlich nichts Neues für junge Menschen, aber in unserer Zeit mächtig gesteigert durch die materiellen Möglichkeiten des Wohlstands und beinahe weltanschaulich verklärt durch ein neues Zauberwort – von der Psychologie geliefert –, die Selbstverwirklichung, was immer das bedeuten soll.

Bis in den intimen Bereich der Partnerbeziehung soll sich der Wunsch nach Selbstverwirklichung, Selbstbestätigung und Selbsterfüllung auswirken. Wenn dies zutrifft, steht die Selbstbestätigung im Vordergrund, nicht so sehr der Ausdruck der Zuneigung und Liebe zum Partner, auch nicht die Erhaltung der Art. Das bedeutet noch nicht Bindungslosigkeit, könnte aber erklären, warum die Bindung auf Zeit bevorzugt wird[3]. Es zeigt sich auch hier: Endgültige Festlegungen liebt man nicht. In Priesterseminaren, so hört man, führt dies dazu, daß Weihetermine so weit als möglich hinausgeschoben werden.

Will man sich nach einem Wort von W. Nigg von unangebrachter Rechtfertigung wie von moralistischer Ablehnung gleich weit entfernt halten, so bleibt nur

die nüchterne Feststellung, daß auf diesen Gebieten sich neue Denk- und Lebensformen gebildet haben und ständig neu bilden, verbunden mit einer Scheu, Verantwortung zu übernehmen.

Nun dauert das Studentendasein nur begrenzte Zeit, irgendeinmal muß sich der Student festlegen, zumindest was seinen Beruf anlangt. Die anderen Entscheidungen lassen sich noch für eine Weile hinauszögern. Aber nicht allen gelingt bekanntlich der Übergang ins Berufsleben, und zwar nicht nur aus Gründen des Arbeitsmarktes. Manche bleiben in der Traumstadt hängen und verfallen den Drogen. Andere resignieren und werden depressiv. Wieder andere haben eines Tages das dauernde Offenhalten von Wahlmöglichkeiten satt und flüchten in die vermeintliche Geborgenheit einer Sekte. An dem Scheitern des Übergangs vom Studentendasein ins Berufsleben zeigt sich bei vielen Studierenden das Janusgesicht der Freiheit.

Der Student, dem nur die Befreiung von den Eltern und von überkommenen Normen gelingt, die von der Fron des Berufslebens freie Zeit seines Studiums aber nicht mit Inhalt und Sinn zu erfüllen versteht, hat noch wenig gewonnen. Vielleicht ist mancher von der Schule und von seiner Erziehung her nicht vorbereitet auf die Chancen und Risiken, die die Zeit an der Universität ihm bietet. Mancher bräuchte wohl Hilfe, die ihm sein Fach nicht geben kann. Auch fehlen Anzeichen dafür, daß Theologie und Seelsorge die Hellhörigkeit, Feinfühligkeit und vor allem die Sprache[4] besitzen, um jungen Studierenden bei ihrem Suchen nach Orientierung und Sinn zu helfen. So könnte es sein, daß manche, die von ihren Eltern mit materiellen Gütern überhäuft wurden, sonst aber wenig Zuwendung erfuhren, sich an der Universität ein zweites Mal im Stich gelassen fühlen.

Enttäuschungen

Fragt man nach den Gründen und den zugrunde liegenden Strömungen für die erwähnten Denk- und Verhaltensweisen, so sind es vordergründig gesehen Enttäuschungen. Enttäuschungen über die allgemeinen Verhältnisse, über die Erwachsenenwelt, über den praktischen Materialismus, der sich bei uns ausgebreitet, aber nicht das größte Glück der größten Zahl gebracht hat, über die Großstrukturen in Wissenschaft, Wirtschaft und Technik, die undurchschaubar geworden sind. Offensichtlich ist in Erziehung und Schule versäumt worden, an diese Großstrukturen heranzuführen. Vielleicht ist die Zeit auch vertan worden mit endlosen Diskussionen, mit blindem Reformeifer, Methodenstreit auf dem Rücken der Schüler und pseudokreativem Tun.

Denn oft fehlt es einfach an Kenntnissen und Fertigkeiten, um die Dinge durchschaubarer zu machen: Sprachkenntnisse z. B., Denkfähigkeit, Zuhörenkönnen und Konzentration. Dabei gab es zu keiner Zeit in Deutschland schönere

und besser ausgestattete Schulen als die, die heutige Studenten durchlaufen haben. Kein besserer Beweis konnte dafür geliefert werden, daß es eben nicht genügt, nur die äußeren Verhältnisse zu ändern. (Von neuen Kirchen und Pfarrzentren muß man wohl Ähnliches sagen.)

Enttäuschte Erwartungen über die Wissenschaften und die Universität kommen noch hinzu. Der Glaube, daß alle Probleme leicht zu lösen seien, wenn man nur die Verhältnisse und die Gesellschaft gründlich analysiere und sie entsprechend verändere, ist zerbrochen. Die Soziologie, viele Jahre lang die Modewissenschaft an der Universität, „feiert" nicht mehr, sondern ist zu normaler Alltagsforschung zurückgekehrt. Die Themen Politik und Gesellschaft spielen nur noch eine untergeordnete Rolle im Vergleich zu den 60er und 70er Jahren. Marxismus ist „out". Diejenigen, die noch im marxistischen Sprachgewand einhergehen, verfolgen eher nihilistische Ziele: Sie finden alles bescheuert, nur nicht sich selbst. An der Anziehungskraft von außeruniversitären Veranstaltungen über Meditation, östliche Philosophie und Religion kann man ablesen, welcher Wandel sich hier vollzogen hat.

Die jungen Studierenden haben offenbar eingesehen, daß sie die Lösung von Problemen, vor allem ihrer ureigensten Lebensprobleme nicht von der Gesellschaft und den Gesellschaftswissenschaften erwarten können. Von daher erklärt sich möglicherweise auch der Zulauf zur Philosophie, der seit einigen Semestern zu verzeichnen ist und nicht nur mit dem Numerus clausus in Verbindung gebracht werden darf. Die Enttäuschung über die analytischen, überspezialisierten und mit Theorien überfrachteten Wissenschaften ist groß. Die Enttäuschung über die Literaturwissenschaften z. B., die vor lauter Theorien ihren eigentlichen Gegenstand, die Literatur, vergessen haben, sogar besonders groß. Auch in der Pädagogik scheint bisweilen der eigentliche Bezugspunkt allen Bemühens, das Kind, aus dem Blickfeld zu geraten. Sogar in der Medizin scheint die theoretische Forschung die klinische zuzudecken, wie Emil Bücherl im Rheinischen Merkur (10. 9. 1982) beklagt.

Diese Vorgänge in den Wissenschaften – soll man sie Entwicklungen nennen? –, dazu der Mangel an Antworten auf Lebensfragen, verstärkt noch durch düstere Berufs- und Zukunftsprognosen, scheinen bei Studenten zu einer Wendung vom Objektiven zum Subjektiven zu führen. Es ist die schon angedeutete Erscheinung der Abwendung von den Institutionen wie Elternhaus, Familie, Staat, Parteien, Wissenschaften, Kirche, von der Gesellschaft hin zum Privaten, von den gesellschaftlich-öffentlichen Bedürfnissen zu den privat-persönlichen.

Ob allerdings die heutige *Universitätsphilosophie* den an sie gerichteten Erwartungen genügen, ob sie auf dem Weg in eine neue Innerlichkeit Hilfestellung leisten kann, muß man sehr bezweifeln. Denn die Philosophie als Lebensweisheit, als Ars vivendi, führt an der Universität allenfalls ein Mauerblümchendasein. Eigentlich gibt es sie seit Descartes nicht mehr. Sicherheit und Gewißheit des Wissens stehen

auf dem Programm, neuerdings in der Sprachphilosophie Genauigkeit und Eindeutigkeit der Aussage, vor allem aber: Wissenschaft. Die Philosophie möchte selbst Wissenschaft werden, wie die Bemühungen seit Descartes, Kant (die Metaphysik auf den sicheren Gang einer Wissenschaft bringen), Hegel („Wissenschaft der Logik"; Philosophie dürfe nicht bloß „erbaulich" sein), Husserl („Philosophie als strenge Wissenschaft"), Wittgenstein und der analytischen Philosophie zeigen. Die Metaphysik aber, die sich nicht zu verstecken bräuchte, da sie über strenge, weil evidente Argumente verfügt, hält sich bedeckt.

Hier soll keineswegs einer Weltanschauungsphilosophie verblichener Tage das Wort geredet werden. Nur ist zu fürchten, daß die Philosophie, wie sie heute weitgehend an der Universität betrieben wird – als Wissenschaft oder als ständig wiederholte Interpretation von Texten und Systemen –, den Studenten auf ihre Lebensfragen keine Antworten geben wird. Neue Enttäuschungen und neue Abwanderungen kann man jetzt schon voraussagen. Es sei denn, die Philosophie würde die ihr gestellte Aufgabe sehen und die jungen Studierenden, die zu ihr kommen, zu einer sokratischen Besinnung auf sich selbst und auf die Kräfte, die in ihnen stecken, führen, zur Verständigung über den Kontext, in dem sie stehen: Mitmensch, Leben, Geschichte, Welt, kurzum zu einem bewußten Leben, weg von dem engen „carpe diem" und der kleinkarierten Fixierung auf sich selbst.

Die Wissenschaft an der Universität

Die Wissenschaftler an der Universität – und damit kommen wir zum dritten und letzten Teil unserer Betrachtung – rufen oft durch hausgemachte Fehler bei Studierenden Enttäuschungen hervor. Nicht selten aber werden unberechtigte Erwartungen herangetragen, Erwartungen, die die Wissenschaften von ihren Zielsetzungen und Methoden her nicht erfüllen können. Die fortschreitende Verwissenschaftlichung des Lebens und das hohe Ansehen der Wissenschaften haben zu solch unangemessenen Erwartungen geführt. So kommt mancher an die Universität und findet die Wissenschaft seiner Wahl ganz anders als erwartet vor. Da er aber die Wissenschaft nicht seinen Erwartungen gemäß verändern kann, ist es an ihm, sich auf die neue Situation einzustellen oder, falls dies nicht gelingt, das Fach zu wechseln.

Skepsis und Emanzipation

Anderseits erzeugen die Wissenschaften durch ihre Methoden und Forschungsergebnisse Geisteshaltungen, die nicht nur bei den Studierenden weiterwirken. Zu ihnen gehören u. a. Skepsis und Emanzipation von außerwissenschaftlichen

Autoritäten, Reduktionismus und Evolutionismus. Auch Modeströmungen wie Soziologismus und Kritische Theorie müssen hier genannt werden. Selbstverständlich haben nicht heutige Studenten die Skepsis erfunden. Ihre Ziehväter sind vielmehr die Sophisten (Protagoras z. B.) und die akademische Schule, fortgeführt bis zu den Erkenntnistheoretikern unserer Tage.

Seitdem aber dem Skeptisch- und Kritischsein das Mäntelchen der Intelligenz umgehängt wurde, ist man es gewissermaßen der eigenen Selbstachtung schuldig, skeptisch zu sein. Heutige Studenten erscheinen so skeptischer als frühere Studentengenerationen, sind es aber nur insofern, als viele bloßes Kritisieren mit Skepsis und Kritik verwechseln.

Viele aber wissen aus der Wissenschaftsgeschichte und ihrem Studium in den einzelnen Fächern, daß es neben Erkenntnisoptimismus und Skepsis noch ein Drittes gibt: die hypothetische Aussage, die falsifiziert werden kann und dann durch eine bessere Hypothese ersetzt werden muß. So stehen sie, aber auch ihre Lehrer vor einem Dilemma: Weder den Glauben an den Erfolg dieser Methode in Naturwissenschaft und Technik noch ihre skeptische Grundeinstellung, noch ihre Hoffnung auf Beantwortung von Lebens- und Sinnfragen möchten sie aufgeben. Aus diesem Grund zieht sich nach W. Stegmüller ein großer „Riß“[5] durch das geistige Leben der heutigen Menschen.

Auch eine andere alte Grundströmung, das Streben nach *Befreiung*, politisch als Befreiung von Unterdrückung und geistig als Befreiung von Autoritäten wie Kirche und Staat, lebt in der Universität fort. Die Kritische Theorie hat durch repressionsfreien Diskurs und durch beständiges „Hinterfragen“ die Emanzipation und die Lösung aller gesellschaftlichen Probleme erreichen wollen. Heute ist es um sie still geworden. Ein Beweis für die Richtigkeit der These T. S. Kuhns, daß das Ende der Herrschaft von Lehrmeinungen sich biologisch herstellt.

Doch die Lust zu „hinterfragen“ ist vielen Studenten geblieben. In dieser Formel steckt aber nicht nur Mühsal für die Lehrenden, sondern durchaus auch etwas Positives, nämlich die Erwartung, daß sich alles Vordergründige wegräumen lasse und das Eigentliche sich zeigen werde.

Weitere Überbleibsel aus dieser Zeit, mit starken Einflüssen aus dem politischen Raum, sind Emotionalisierung und Anfälligkeit für Ideologien. Auch darin stecken gleichermaßen Gefahr und Chance. Denn die Befreiung „von“ schafft Freiräume. Alles aber kommt darauf an, womit sie erfüllt werden. Was in dieser Situation schmerzlich vermißt wird, sind große gelehrte Gestalten, deren Ausstrahlungskraft über ihr Fach und den universitären Raum hinausreicht. Offensichtlich können solche Forscherpersönlichkeiten in der verwalteten und reglementierten Universität nicht mehr gedeihen.

Reduktionismus und Evolutionismus

Auf zwei Strömungen, die von den Naturwissenschaften herkommen, aber über sie hinauswirken, sei noch hingewiesen: Reduktionismus und Evolutionismus.

Im *Reduktionismus*[6] ist insgesamt der Versuch zu erblicken, Phänomene der Wirklichkeit – auch komplexere wie Leben, Gehirn und Geist – auf grundlegendere Erklärungen und Theorien, letztlich aber auf Physik zu reduzieren. Die Versuchung dazu liegt u. a. in der Tatsache begründet, daß physikalische Theorien wie die Newtonsche Mechanik, die Maxwellsche Elektrodynamik und die Thermodynamik in der Fassung von Clausius weit höhere und breitere Gültigkeit beanspruchen können, als ihre Begründer ursprünglich vermuteten.

Die Probleme, zumal die begrifflichen und logischen, die in dieser Auffassung stecken, können hier nicht erörtert werden. Wichtiger im jetzigen Zusammenhang ist der Hinweis, daß der Reduktionismus ein Klima geschaffen hat, in dem nur noch unmittelbare und experimentelle Erfahrung und darauf aufbauende Erklärung ihren Platz behalten, während geisteswissenschaftliches und philosophisches Tun und Verstehen, Intuition und Glaube an den Rand gedrängt werden, weil sie aus einem eng definierten Begriff von „science" herausfallen.

Nun hat der Streit zwischen Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft eine lange Vorgeschichte. In den Schriften von Naturwissenschaftlern des 19. Jahrhunderts (Helmholtz z. B.) sind noch die Wunden spürbar, die der imperialistische Anspruch des Deutschen Idealismus, aber auch der Philologien, zumal der klassischen Philologie, den Naturwissenschaftlern geschlagen hat. Durch den Erfolg besonders der angewandten Naturwissenschaften haben sich die Fronten verkehrt. Zwar begegnet man sich heute offener und weniger polemisch. Aber viele empirische Wissenschaftler sind heute noch voller Mißtrauen gegenüber allen philosophischen Überlegungen, die über Logik und Grundlagenprobleme hinausgehen[7]. Manchen Gehirnen will es nicht eingehen, daß es neben dem wissenschaftlich-empirischen Zugang auch andere Zugänge zur Wirklichkeit gibt wie Kunst, Philosophie, Literatur und Religion.

Den *Entwicklungsgedanken* hat sicher nicht Darwin erfunden. Er ist schon lange vorher in der Geschichtsbetrachtung – als Abfolge von Staatsformen, als Aufstieg oder negativ auch als Abstieg – und im Fortschrittsglauben der Aufklärung zu finden. Heraklit ist wohl der eigentliche Vorbereiter solchen Denkens. Neu bei Darwin ist die Übertragung des Entwicklungsgedankens auf den Ursprung und die Entwicklung der Arten. Seine Evolutionshypothese wird heute weithin als gesicherte Theorie angesehen, obwohl der Transformismus (der Übergang von einer Art in die andere) bis jetzt in keinem einzigen Fall nachgewiesen worden ist. Aber damit nicht genug. Wie so häufig wurde auch der Evolutionsgedanke auf andere Gebiete übertragen: auf den Kosmos und die Kosmologie („big bang", Entwicklung, Expansion und – umstritten – Kontraktion des Universums), auf die Kultur

und das Erkennen (Evolutionäre Erkenntnistheorie[8]). Für eine universale Evolutionstheorie plädieren u. a. J. Monod, M. Eigen, I. Prigogine, C. Bresch und H. v. Ditfurth[9]. Doch sollte man besser von einer interessanten Arbeitshypothese sprechen. Denn das Problem des Anfangs und der Anfangsbedingungen bleibt.

Auch alles Reden vom „ratiomorphen Apparat" (K. Lorenz, R. Riedl[10]), der sich angeblich selber aufbaut und entwickelt, erscheint zirkulär und simuliert. Man tut so, als ob man die ganze Entwicklung, auch die sogenannte Evolution des Geistes, wie in einem Film ablaufen lassen könnte, übersieht aber dabei, daß dies nur von einer höheren Ebene aus und nur so möglich ist, daß man das Ergebnis, das am Ende des Prozesses stehen sollte, bereits vorwegnimmt. Je nach Standpunkt ist zu wünschen oder zu befürchten, daß der Evolutionismus noch weiter um sich greifen wird.

Die Struktur des heutigen Gymnasiums mit seiner viel zu früh einsetzenden Spezialisierung und die Übung des reinen Fachstudiums an der Universität – bedingt durch die Stoffülle und den Wettbewerb im Hinblick auf Berufschancen – haben zur Folge, daß die Studierenden kaum gerüstet sind für die Auseinandersetzung mit den genannten und vielen anderen Strömungen an der Universität. Bloßes Rezipieren und einseitige Prägungen sind daher nicht auszuschließen. Auf seiten der Lehrenden dagegen scheint es fraglich, ob die Fachvertreter, zumal Philosophen und Theologen, die Notwendigkeit erkennen, aus ihrer Splendid isolation herauszutreten und die Herausforderungen, die vor allem von den Naturwissenschaften ausgehen, ernsthaft anzunehmen. Dies könnte an der mangelnden Kommunikation der Fächer untereinander liegen.

ANMERKUNGEN

[1] Herrn Prof. Dr. Dr. Eugen Biser zum 65. Geburtstag gewidmet.

[2] Wer sich eine empirisch-meßbare und breitere Grundlage wünscht, sei auf die Studie von Peter Glotz und Wolfgang Malanowski (Student heute. Angepaßt? Ausgestiegen?, Hamburg 1982) verwiesen, die nach Abschluß dieses Manuskripts erschienen ist. Diese Studie stützt sich auf die Befragung von 100 Studenten in Frankfurt im Sommer 1980. Sie kann zwar auch nicht als repräsentativ für die Studentenschaft der gesamten Bundesrepublik angesehen werden, kommt aber, was das Verhalten der Studenten angeht, zu ähnlichen Ergebnissen wie den hier beschriebenen.

[3] Vgl. dazu: W. Molinski, Ehe und Familie im Verfall?, in: Zur Debatte. Themen der Kath. Akademie in Bayern 12 (1982) Nr. 5, 10f.

[4] Vgl. dazu E. Biser, Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik (München 1980).

[5] W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 1 (Stuttgart ^{6}1978) XXXVII.

[6] Materie-Leben-Geist. Zum Problem der Reduktion der Wissenschaften, hrsg. v. B. Kanitscheider (Berlin 1979).

[7] Stegmüller a. a. O. XXXV; vgl. Bd. 2, 461f.

[8] K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des Erkennens (München 1973).

[9] J. Monod, Zufall und Notwendigkeit (München 1971); M. Eigen, Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall (München 1975); I. Prigogine, Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften (München ^{2}1980); C. Bresch, Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel? (München 1977); H. v. Ditfurth, Im Anfang war der Wasserstoff (Hamburg 1972).

[10] R. Riedl, Biologie der Erkenntnis (Berlin 1980).

Rainulf A. Stelzmann

Schein, Sünde und Wahrheit

Die Welt Truman Capotes

Truman Capote (geb. 1924) ist durch die vielen Übersetzungen seiner Bücher auch in Europa kein Unbekannter. Doch findet dieser umstrittene amerikanische Schriftsteller immer noch in den Vereinigten Staaten die meiste Beachtung[1]. Eine Bewertung seines Werks wird durch den Umstand erschwert, daß er durch seinen vertrauten Umgang mit berühmten Filmstars, Politikern, Schriftstellern und Journalisten eine Figur des öffentlichen Lebens ist. Das Problem wird noch dadurch vertieft, daß er häufig an Fernsehprogrammen erscheint, wo er durch seine „weiblich-kindliche" Stimme, die kaum jemand anderen zu Wort kommen läßt, einen wenig sympathischen Eindruck macht, der für den Durchschnittsamerikaner durch die Berichte und Gerüchte von seiner „Dekadenz" bis zum Unerträglichen gesteigert wird. Capote selbst macht seit einiger Zeit kein Geheimnis mehr aus seiner Homosexualität und seiner Drogen- und Alkoholsucht[2].

Bestimmten diese Gegebenheiten auch das Wesen seiner Bücher, würde es sich kaum lohnen, sie aus anderer als psychologisch-soziologischer Sicht zu betrachten. Eine unvoreingenommene Lektüre hinterläßt jedoch den Eindruck, daß Capote wie kaum ein anderer zeitgenössischer Autor dem Ideal der „phänomenologischen Enthaltung" im Sinn Edmund Husserls so nahegekommen ist, wie das in der Dichtung überhaupt möglich ist. In den meisten seiner Veröffentlichungen klammert er jedes persönliche Urteil, Vorurteil, alle eigenen Einstellungen und Meinungen aus und gibt so eine Wirklichkeit wieder, die für sich selbst spricht und sich „mit der Überzeugung von der Wahrheit verträgt". Im folgenden möchten wir die Wesensmomente dieser Welt herausarbeiten.

Mehrere Kritiker und Capote selbst stellen in seinem Werk eine Entwicklung in vier Zyklen heraus. Von seinem ersten Roman (1948) bis zu den jüngsten Versuchen (1980) zeigen Capotes Veröffentlichungen darüber hinaus jedoch einen Zug, der sich in allen vier Phasen feststellen läßt. Der Dichter, der von seinen Eltern schon als Vierjähriger verlassen wurde und sich dann immer wieder „verraten" fühlte, hat nach eigener Aussage seine schriftstellerische Tätigkeit schon mit acht Jahren begonnen[3]. Es liegt nahe, sie als einen Versuch zu sehen, sich mit Worten einen Halt in der Welt zu verschaffen, den die Wirklichkeit nicht zu bieten schien. Überraschenderweise verliert Capote sich in diesem Bemühen aber fast nie in abstrakte Erklärungsversuche und Spekulationen, sondern wendet sich entwe-

der der unmittelbaren Umwelt oder seiner eigenen Vergangenheit zu. Die journalistischen Berichte und der „Dokumentarroman" (non-fiction fiction) *„In Cold Blood"* (1965; deutsch: Kaltblütig) sind das Ergebnis der ersten Blickrichtung, die Romane und Erzählungen entstammen der zweiten. Beide Ausdrucksformen scheint aber die unausgesprochene Frage nach dem Sinn unserer qualvollen und chaotischen Welt zu durchziehen, und man möchte glauben, daß der Dichter durch das positive oder negative Zeugnis der Menschen, die er so objektiv beschreibt, eine ihn erlösende Antwort zu finden hofft.

Die Identitätskrise des Protagonisten

Die Protagonisten der beiden ersten Romane Capotes sind Jugendliche, die sich in der Welt der Erwachsenen zurechtfinden müssen. In *„Other Voices, Other Rooms"* (1948; deutsch: Andere Stimmen, andere Räume) wird der Junge Joel aus der Geborgenheit der Familie seiner Tante Ellen in New Orleans nach Skully's Landing, einem Landhaus in der weiten Landschaft des Südens, geschickt. Er hofft, dort seinen Vater zu treffen. Aber seine Stiefmutter Amy und „Vetter Randolph", ein entfernter Verwandter mittleren Alters, verhindern dies für lange Zeit. Als ihm dann endlich erlaubt wird, das Zimmer seines Vaters zu betreten, findet er einen völlig gelähmten Mann vor, der auf die Pflege Amys und Randolphs angewiesen ist. Es stellt sich später heraus, daß Randolph und nicht der Vater die Briefe geschrieben hatte, die Joel nach Skully's Landing brachte. Weder die neurotische Amy noch der Vetter können Joel die Geborgenheit und Liebe geben, die er sucht. Er glaubt sich von Gott und Welt verlassen: „Da war wieder eine Verschwörung im Gange, selbst sein Vater grollte ihm, selbst Gott. Irgendwie hatte man ihm da einen gemeinen Streich gespielt. Nur wußte er nicht, wen oder was er dafür verantwortlich machen konnte. Er fühlte sich abgetrennt, ohne Identität." Trotzdem betet er in seinem Elend: „Gott, laß mich geliebt werden." Für einige Zeit findet er diese Liebe und Fürsorge in der Küche bei der schwarzen Magd Zoo, die ihm aber am Ende auch nicht mehr helfen kann.

Nichts steht nun zwischen dem verlorenen Jungen und Vetter Randolph, der ausführlich über das Wesen der Liebe zu diskutieren versteht und den Narzißmus für „die einzige untrennbare Liebe" hält. So betritt Joel dann am Ende des Buchs den „anderen Raum", nachdem er in einer eigenartigen Gefühlsmischung von Mitleid, Sympathie und Verlassenheit den betrunken torkelnden und völlig verwirrten Randolph nach einem Ausflug in die Wildnis in das Landhaus zurückgeführt hat. Als der Vetter ihm dann etwas später als schöne Dame verkleidet aus dem Fenster zulächelt, „leuchtend und silbern", folgt er „ohne Furcht und Zögern", aber nicht ohne einen letzten Blick auf das Selbst, das er „zurückläßt", „ihrer" unwiderstehlichen Einladung.

Obwohl dieses homosexuelle Erlebnis im Zusammenhang der fast lyrischen Schilderungen der Erzählung kaum schockiert, darf es nicht verborgen bleiben, daß dieser „Raum" eine Welt des Scheins und des Todes ist: Randolph ist keine Dame. Seine Welt wird durch sein Zimmer symbolisiert, das einem mit vielen schönen, aber zerstörten Dingen überfüllten Museum gleicht. Lüge und Täuschung verderben das Wesen seiner Liebe, und er wohnt, wie der Name andeutet, im Haus des Todes (skull = Totenschädel).

Zwei frühere Erzählungen zeigen, daß der Protagonist in der Sphäre des Geschlechtlichen nicht zur Selbsterkenntnis und Erfüllung gelangen kann. Walter in *„Shut a Final Door"* (1947) mißbraucht das Sexuelle, um seine Karriere zu fördern. Zunächst stiehlt er seinem Freund die Verlobte. Obwohl Margaret ihm eine Stelle in einer Reklamefirma verschafft, läßt er sie sofort fallen, als sich die Gelegenheit bietet, der spezielle Freund des Besitzers der Firma zu werden. Mr. Kunhardt „war ein merkwürdiger Mann", ein Junggeselle „mit einem merkwürdigen Ruf". Die Verbindung hilft Walter aber wenig, da Kunhardt ihn schon bald aus der Firma entläßt. Als er darauf verzweifelt in seiner Wohnung sitzt, bekommt er einen Telefonanruf von einer unbekannten Stimme: „Oh, du kennst mich, Walter. Du kennst mich schon lange." Er kann diesem geheimnisvollen Alter ego nicht mehr entkommen. Am Ende der Geschichte sitzt er in einem schäbigen Hotelzimmer in New Orleans. Wieder wird er von der Stimme aufgestört, und es ist nun offenbar, daß Walter sich selbst so wenig kennt wie den Sprecher der unheimlichen Botschaft. Alle Türen sind für ihn verschlossen, er ist von aller Welt verlassen und bleibt sich selbst fremd.

In der Erzählung *„The Headless Hawk"* (1946) wird dieser Zustand dadurch verstärkt, daß sowohl für den Protagonisten Vincent als auch für seine Freundin homosexuelle Neigungen angedeutet werden. Das Mädchen, das bezeichnenderweise namenlos bleibt und uns nur als D. J. bekannt ist, sieht in jedem Mann, mit dem sie sich einläßt, nach kurzer Zeit „Mr. Destronelli", den „Zerstörer", dem sie nicht entgehen kann und der, wie sie glaubt, ihre geliebte Klavierlehrerin ermordet hat. Dreimal hören wir, daß Vincent eine lange Reihe Geliebter beiderlei Geschlechts gehabt hat, die er alle verriet und die ihn nun bis in seine Träume hinein verfolgen. Er, der sich im Vergleich zu D. J. „einer gesunden Ganzheit der Person" erfreuen zu können glaubt, fühlt sich am Ende der Erzählung von dem Mädchen, das ihm als „vielfältige Person" überall erscheint, verfolgt. „Eine namenlose Unordnung, eine Lähmung der Zeit und Identität greift um sich." Vergeblich sucht er sich mit der Behauptung: „Ich bin nicht er [Destronelli]. Nur ich selbst, nur ich selbst," zu verteidigen. Der kopflose Falke des Bildes, das er von D. J. gekauft hat, symbolisiert das Elend des Protagonisten: Er hat kein Gesicht, ist innerlich blind und „weiß, er wird keine Freiheit haben".

Diese Identitätskrise des Protagonisten ist offenbar mit seinem geschlechtlichen Verhalten verbunden. Mehr läßt sich nicht behaupten, da es völlig offen bleibt, ob

das Sexuelle Ursache oder Wirkung und Ausdruck des Elends ist. Der Autor enthält sich jedes Kommentars und läßt den Zustand seiner Protagonisten für sich selbst sprechen.

Das Kapitalverbrechen als Modellfall

Es mag diese Hilflosigkeit und Vereinsamung seiner Protagonisten sein, die Capote nach einem extremen Modell für eine Analyse des Wesens des Menschen suchen läßt. Als er im November 1959 in der „New York Times" eine Meldung über den Mord eines reichen Landbesitzers und seiner Familie in Holcomb, einem kleinen Ort in Kansas, las, glaubte er wohl, diesen Fall gefunden zu haben. Die folgenden fünf Jahre untersuchte er bis in die kleinsten Einzelheiten die Umstände, das Vorleben und die Umwelt der Ermordeten und der beiden Mörder. Wieder berichtet er in dem Dokumentarroman „Kaltblütig" ohne Sensationslust und persönliche Stellungnahme, soweit das überhaupt möglich ist.

Die Tatsachen des entsetzlichen Verbrechens stellen sich als verblüffend einfach heraus: Richard (Dick) Hickock, ein Scheckfälscher, hatte im Gefängnis von einem anderen Häftling von einem großen Geldbetrag im Geldschrank eines Gutshauses in Kansas gehört. Mit Perry Smith, einem anderen ehemaligen Häftling, den er in seinen Plan eingeweiht hat, fährt er nach seiner Entlassung an einem Wochenende die 400 Meilen von Olathe, seiner Heimatstadt, nach Hocomb. Da er auf keinen Fall Zeugen hinterlassen will, hat Dick sich mit einem Jagdgewehr und einem Dolch bewaffnet. Im Gutshaus können die beiden trotz aller Mühe weder den Geldschrank noch namhafte Geldbeträge finden. Auf ihrer Suche überwältigen und fesseln sie Mr. Clutter, den Besitzer, seine Frau, seinen halbwüchsigen Sohn und seine sechzehnjährige Tochter. Clutter verteidigte sich nicht, da er durch Ruhe und Nachgeben die beiden Eindringlinge, die, wie er glaubte, nur Geld haben wollten, von Gewalt gegen seine Familie abzuhalten hoffte.

Warum kommt es aber trotzdem zu den grausamen Morden? Da ist zunächst natürlich der vorgefaßte Plan, alle Zeugen zu vernichten, der von Hickock stammt. Aber dem Geständnis Perry Smiths können wir zwei unmittelbarer mit der Tat verbundene Motive entnehmen. Perry hatte Dick immer als „total maskulinen" Mann bewundert, dessen Voraussicht und Planung man trauen könne. Nachdem das völlige Versagen aller Berechnungen Dicks deutlich ist, mißt Perry sich in einer Art Mutprobe nun selbst mit seinem Idol. Er will ihm und sich selbst beweisen, daß Dick doch nicht den Mut aufbringen kann, seine blutrünstigen Prahlereien in die Tat umzusetzen. Darum nimmt er das Messer und schneidet Mr. Clutter den Hals ab, „ohne es [eigentlich] zu wollen... Ich wollte", so sagt er, „ihn [Dick] zwingen, Farbe zu bekennen, mich zu überreden, es nicht zu tun, zuzugeben, daß er ein Aufschneider und Feigling war."

Die zweite Erklärung muß Perrys Entwicklung seit seiner frühesten Kindheit berücksichtigen. Sein irischer Vater und seine indianische Mutter hatten schon nach wenigen Jahren ihrer Ehe wüste Auseinandersetzungen. Nach ihrer Scheidung kam Perry in ein Waisenhaus, wo ihn die Nonnen für sein Bettnässen mit Schlägen bestraften. Eine Pflegerin der Heilsarmee behandelte ihn später in einer ähnlichen Anstalt noch grausamer. Als er als Sechzehnjähriger zur See ging, wurde er von den älteren Seemännern homosexuell vergewaltigt. Sein Vater warf ihn später aus dem Haus. Seine Mutter starb im Alkoholrausch. Nachdem der einzige Bruder seine Frau zum Selbstmord getrieben hatte, nahm er sich am nächsten Tag selbst das Leben. Eine Schwester fiel oder sprang aus dem Fenster eines Hochhauses, die andere hielt Perry lieblose Moralpredigten und verleugnete ihn später vollkommen. Der Mord, so scheint Perry zu glauben, ist das Ergebnis all dieser traumatischen Erlebnisse: Er „ist nicht wegen etwas geschehen, das die Clutters taten. Sie haben mir nie was getan. Wie andere Leute. Wie andere Leute mein ganzes Leben lang. Vielleicht mußten ausgerechnet die Clutters dafür bezahlen".

Dick, der aus einem guten, wenn auch armen Elternhaus stammt und eine „normale" Jugend verlebte, ist dadurch ein viel schwerer zu erklärender Fall. Mit kalter Berechnung scheint es sein Ziel gewesen zu sein, um jeden Preis ein materiell gutes Leben zu erreichen. Und doch sehen wir auch in ihm wenigstens die Spur einer gewissen ethischen Bindung. Er bedauert nämlich, seinem „guten alten" Vater, der den Schaden, den sein Sohn angerichtet hatte, immer wieder gutzumachen versuchte, so viel Kummer gemacht zu haben. Aber Dick lehnt es ab, seine Verantwortung an den Morden auf sich zu nehmen. Er hält sich für einen „normalen" Menschen, der so etwas nicht tun könnte, und schiebt alle Schuld auf Perry ab. Dieser hat umgekehrt nach der Tat das Gefühl, daß „etwas mit ihm nicht richtig ist", sonst hätte er diese Grausamkeiten nicht begehen können. Aber zu einer Reue im religiösen Sinn hält er sich nicht fähig. Doch bricht er einmal in Gegenwart der Frau des Gefängniswärters, einer mitfühlenden Katholikin, zusammen und sagt schluchzend: „Die Scham überwältigt mich"; und sein letztes Wort vor der Hinrichtung mag auf eine innere Umkehr deuten: „Es wäre wohl sinnlos, sich für das, was ich getan habe, zu entschuldigen. Sogar unangebracht. Trotzdem tue ich das. Ich bitte um Entschuldigung."

In einem späteren, mit den Bildern der Häftlinge illustrierten Aufsatz zieht Capote einige Schlüsse aus seinen Erfahrungen mit Mördern, die zum Tod verurteilt wurden. Er wendet sich gegen die Todesstrafe. Sie sei vor allem in den Vereinigten Staaten wegen der endlosen legalen Aufschübe und Manipulationen weder ein Abschreckungsmittel noch ein Schutz der Öffentlichkeit. Zudem sei sie ungerecht, da sie nur die Armen treffe. Dagegen möchte er alle Mörder in einem ausbruchsicheren bundesstaatlichen Gefängnis zusammenbringen. Ihre Fälle sollten dort nach Motiv, Besserungsmöglichkeit und Vorgeschichte von einem psychiatrischen Gremium dauernd überprüft werden. Selbst auf Lebenszeit Verur-

teilte blieben in diesem System nicht ohne Hoffnung[4]. Demnach verzweifelt der Dichter trotz der Qual und Grausamkeit in unserer Welt nicht an der Menschheit. Erst in zwei späteren Analysen von Gewaltverbrechern verdüstert sich sein Ausblick.

In einem „nicht erfundenen Bericht über ein amerikanisches Verbrechen" („*Handcarved Coffins*", 1979) ist ein reicher Gutsbesitzer namens R. H. Quinn der Mörder. Er hat nach und nach die acht Leute, die auf einer öffentlichen Versammlung gegen seinen Alleinbesitz des seinen Grundbesitz durchschneidenden Flusses gestimmt hatten, mit unvorstellbar raffinierten Mitteln grausam umgebracht. Jedes Opfer erhielt vor seinem Tod durch die Post sein eigenes Bild in einem kleinen handgeschnitzten Sarg. Obwohl der den Fall behandelnde Beamte genau weiß, wer der Täter ist, kann er ihn wegen mangelnder juristischer Beweise nie verhaften und am Ende nicht einmal seine eigene Braut, die auch gegen Quinn gestimmt hatte, vor ihm schützen. Capote beschreibt den Mörder als „Idealisten, Leistungsmenschen; er stellte sich große Aufgaben, und seine Aufgaben waren sein Kreuz, seine Religion, seine Identität". Eigenartigerweise glaubt er ihm „in anderer Gestalt" mit fünf Jahren schon einmal begegnet zu sein. Damals trat Quinn als Wanderprediger auf. Mit Gewalt hatte er den sich heftig sträubenden kleinen Truman in einem Fluß getauft. Wie dieser Prediger hält sich auch Quinn, so erfahren wir am Ende, für Gott oder zum mindesten für den gerecht strafenden Arm des Allmächtigen. Die Morde, so sagt er, „waren die Hand Gottes... das Werk Gottes, sein Wille".

Capote, der in einem späteren „Selbstinterview" fünfmal den Namen eines bekannten amerikanischen „Evangelisten" unter den Leuten aufführt, die er nicht leiden mag, scheint Fanatismus, Selbstverherrlichung und Gewaltanwendung im Religiösen für das unüberwindlichste Hindernis auf dem Weg zum Heil zu sehen. Für Verbrecher mit dieser Einstellung hegt er kaum Hoffnung. Trotzdem bemüht er sich, einen anderen, offenbar selbstverblendeten Mörder vom Unrecht seiner Tat zu überzeugen.

In einem Gespräch mit dem verurteilten Robert Beausoleil („*Then It All Came Down*") erfährt er, daß der Verbrecher eine Erklärung für seine Tat und alle anderen Gewaltverbrechen und Grausamkeiten in unserer Welt hat. Seine Philosophie, die wie eine Art Vergröberung der bekannten These Hegels: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" anmutet, setzt Gut und Böse gleich: „Es ist *alles* gut. Wenn es passiert, muß es gut sein. Sonst könnte es nicht *passieren*... Was nach oben geht, kommt wieder runter. So fließt das Leben, und ich fließe mit." Als Capote ihn an das Elend in unserer Welt – „Krieg, hungernde Kinder, Schmerzen, Grausamkeit, Blindheit, Gefängnis, Verzweiflung, Gleichgültigkeit" – erinnert, scheint Robert einen Augenblick lang betroffen zu sein. Auch verwickelt er sich später, als er darauf besteht, er sei kein Psychopath und „glaube nicht an Töten", in einen Widerspruch und bleibt Capote, der ihn

darauf aufmerksam macht, die Antwort schuldig. Aber am Ende besteht Robert doch auf seinen Grundsatz: „Und dann kommt alles wieder runter... Es war alles gut."

Damit bleibt wohl auch in Capotes Weltbild die Besserungsmöglichkeit dieses Häftlings zweifelhaft. Außerdem müssen wir uns fragen, von welchem Standpunkt der Dichter selbst, der sich, wie wir gesehen haben, „phänomenologisch" des Urteils zu enthalten sucht, Gut und Böse unterscheiden kann.

Die Heilsmöglichkeit

Zunächst könnte man annehmen, daß Capote selbst sehr ähnlich denkt wie Robert Beausoleil. Denn in einem früheren Selbstportät (in: „The Dogs Bark", 1973) antwortet er auf die Frage nach seinen „Hauptlastern": „Ich habe keine Laster. Den Begriff gibt es nicht in meinem Vokabular." Aber in derselben Studie gibt er uns auch die Quelle an, die sein Werk und wohl auch sein Leben tief geprägt hat. Es ist dies der Glauben seiner frühesten Kindheit, den er auf den Einfluß Miss Sook Faulks zurückführt, einer älteren unverheirateten Cousine, die ihn bis zu seinem zehnten Lebensjahr betreute: „Sie war geistig nicht älter als zwölf, was ihre Reinheit, Ängstlichkeit, ihre seltsame unerwartete Weisheit erklärt."

Das Leben selbst, „die Kirche" mit ihren „unwissenden Hinterwäldlerpredigern..., die Internatsschulen" mit ihrem Kirchzwang, aber auch seine eigenen „schweren Sünden, darunter vorsätzliche Grausamkeit", hätten diesen Glauben zerstört. Erst als „der harte schwarze Regen" der Verzweiflung auf ihn niederfiel, habe er sich wieder daran erinnert. In seinen Werken jedoch hat er schon immer das Zeugnis der im Sinn der Bergpredigt Armen, Sanftmütigen, Friedfertigen und Herzensreinen gesucht.

So findet Joel in der täuschenden und enttäuschenden Welt von „Other Voices, Other Rooms", wie wir schon gesehen haben, in der Küche der schwarzen Magd Zoo eine Art Zuflucht. Er wohnt sogar ihrem privaten Gottesdienst bei, an dem sonst nur noch ihr uralter Großvater Jesus Fever teilnimmt. Erst als sie am Ende des Romans nach einer gräßlichen Vergewaltigung selbst ihre Hoffnung verloren hat, wendet sich der Held von ihr.

Dolly, eine der beiden Tanten, bei denen Collin, der Protagonist in *„The Grass Harp"* (1951; deutsch: Die Grasharfe) nach dem Tod seiner Eltern wohnen muß, hat einen stetigeren Einfluß auf ihn als die unglückliche Zoo auf Joel. Obwohl, oder vielleicht gerade weil sie weiß, daß die Welt „ein schlechter Platz" ist, tut sie alles, sie zu verschönern und zu verbessern, selbst wenn das heißt, daß sie ihr eigenes Zimmer ganz in Rosa halten muß. Von ihr lernt Collin, daß „Liebe eine Kette ist... Wenn du ein Ding liebst, kannst du ein anderes lieben, und das ist ein Besitz, das ist etwas, womit man leben kann. Du kannst dann alles verzeihen."

Auch nach ihrem plötzlichen Tod wirkt ihr guter Einfluß noch auf Collin. Er verläßt zwar die Traumlandschaft der „Grasharfe", um Jura zu studieren. Aber die guten Stimmen seiner Jugend, die in Gras und Laub fortzurauschen scheinen, kann er nie vergessen.

Diese Stimmen reichen selbst in die finstere Welt von „In Cold Blood", wo Perry in Mrs. Meier, der Frau des Gefängniswärters, eine fromme Seele findet, die sich um sein körperliches und geistiges Wohl sorgt. Sie sieht in ihm das Gute, das andere nicht entdecken können, verurteilt ihn nicht, erweckt sein Vertrauen und versucht, ihn in seiner Verzweiflung zu trösten. Dasselbe gilt von Mrs. Hickock, der Mutter des anderen Mörders. Diese einfache Bauersfrau hielt Perry zuerst für den Verführer ihres Sohnes. Aber als sie erfährt, daß dieser sein Geständnis am Ende geändert hat und darin alle vier Morde auf sich nimmt, um ihren Sohn zu entlasten und sie zu schonen, weint sie bitterlich und gesteht, daß es nicht recht war, Perry zu hassen. Sie schließt ihn nun in ihr Gebet ein und empfindet tiefes Mitleid mit ihm.

Im selben Jahre wie „In Cold Blood" veröffentlichte Capote auch die erste Geschichte, in der Sook die Hauptrolle spielt. *„A Christmas Memory"* (deutsch: Eine Weihnachtserinnerung) berichtet von einem kleinen Jungen, der bei seiner sechzigjährigen Cousine auf dem Land wohnt. Beide sparen ihre mageren Einkünfte, um dann in der Weihnachtszeit schöne Fruchtstollen für alle „Freunde" zu backen, d. h. für Leute, die sie schätzen, wie z. B. „den kleinen Messerschleifer, der zweimal im Jahr durchzieht". Außerdem beschenken sie sich gegenseitig, meist mit selbstgebastelten Drachen, die sie im Winterwind steigen lassen. Die ewige Seligkeit scheint ihnen dann ganz nahe zu sein. Denn, so erklärt die Cousine ihrem kleinen Vetter, in der Pracht und Schönheit dieser Welt „hat sich [der Herr] schon gezeigt". Noch nach ihrem Tod, viele Jahre später, schaut der Erzähler, der sich schon lange von seiner Cousine trennen mußte, in den Dezemberhimmel, „als ob [er] erwartete, ein verlorenes Paar von Drachen, fast wie [zwei] Herzen, zum Himmel steigen zu sehen".

In *„A Thanksgiving Visitor"* (1967) wird diese mystische Seite von Sooks Religion durch eine Lehre im rechten Handeln ergänzt. Die Cousine hatte Odd, einen armen Jungen aus der Nachbarschaft, mit dem sich ihr kleiner Vetter Buddy schlecht vertragen kann, zu einem Festessen eingeladen. Als nun Buddy Odd beschuldigt, Miss Sooks Kamee gestohlen zu haben, nimmt sie den Nachbarjungen in Schutz und verharmlost Buddys Anklage als einen Scherz. Odd verhindert weitere Verwicklungen, indem er seine Schuld zugibt, als Buddys Onkel, der dem Mahl vorsitzt, eine öffentliche Entschuldigung für diesen schlechten Witz verlangt. Später erklärt Sook dem in Selbstmitleid versunkenen Buddy den Unterschied zwischen Gut und Böse. Nur „vorsätzliche Grausamkeit" sei eine „unvergebbare Sünde", und darum sei Odds Tat zwar unrecht, aber nicht eigentlich böse gewesen, während Buddys ganz bewußte und mit böser Absicht erfolgte Anzeige viel

schwerer wiege. Erst später versteht dieser den ganzen Sinn der Lehre Sooks. Aber schon damals fühlte er sich trotz dieses Tadels in der auch jetzt unverminderten Liebe seiner Cousine getröstet und geborgen.

Einen ähnlichen überwältigenden Eindruck von der Herzensgüte eines einfachen Menschen empfing Capote viele Jahre später, als er Mary Sanchez, eine „farbige" Putzfrau, einen Tag lang auf ihre Arbeitsstellen begleitete (*„All in a Day's Work"*). Pedro, Marys Mann, ist im vorigen Sommer mit einer Whiskyflasche zwischen den Knien einsam auf einer Bank im New Yorker Central Park gestorben. Er hatte seine Familie aber schon vor vielen Jahren verlassen, und Mary mußte allein ihre vier Kinder aufziehen. Trotzdem ist sie nicht verbittert, sondern glaubt sich im Gegenteil Pedro zu Dank verpflichtet, weil er sie, „die unwissende Baptistin", in der katholischen Kirche geheiratet habe. Sie erklärt dem Erzähler: Diese Kirche „brachte einen Glanz in mein Leben, der nie geschwunden ist und nie schwinden wird, selbst dann nicht, wenn ich sterbe. Ich habe meine Kinder in diesem Glauben erzogen; zwei sind wohlgeraten, und ich gebe der Kirche daran ein größeres Verdienst als mir selbst."

Obwohl sie den Leuten, deren Wohnungen sie reinigt, kaum begegnet, sorgt sie sich um ihr persönliches Wohl und sucht zu helfen, wo sie kann. Am Ende ihres Arbeitstags begleitet der Erzähler sie in eine kleine Kirche, wo sie ihm, obwohl er nicht damit umzugehen versteht, einen Rosenkranz in die Hand drückt und dann für ihre Kunden und alle Leidenden, die ihr begegnet sind, betet: „Lieber Herr Jesus, in Deine Gnade. Bitte, Herr, hilf Mr. Trask, zu saufen aufzuhören und seine Stelle wiederzubekommen. Bitte, Herr, laß Miss Shaw keinen Bücherwurm und keine alter Jungfer bleiben; sie sollte Deine Kinder in diese Welt bringen. Und, Herr, ich bitte Dich, erinnere Dich an meine Söhne und an meine Tochter und an meine Enkelkinder, an sie alle. Und bitte, laß Mr. Smiths Familie ihn nicht in das Altersheim schicken; er will's nicht, er weint die ganze Zeit..." Sie betet für mehr Leute, als „Perlen an ihrem Rosenkranz" sind. Dann wendet sie sich Capote zu und fragt, ob er bete, sie könne ihn nicht hören. Er antwortet: „Ich bete für dich, Mary. Ich möchte, daß du ewig lebst." Aber sie greift nur seine Hand und mahnt ihn: „Bete für deine Mutter [die, wie wir vorher erfahren haben, in ihrem Kundenbezirk Selbstmord begangen hat]. Bete für all die Seelen, die da draußen im Dunkeln verloren sind. Pedro, Pedro."

In diese Dunkelheit scheinen der Dichter selbst und wir alle immer wieder zu versinken. Als Capote in seiner jüngsten Selbstdarstellung darüber nachdenkt, erinnert er sich an die Legende vom hl. Julian, wie Flaubert sie erzählt. Der Heilige war als Kind sehr liebenswert, wurde dann aber durch das Jagen wilder Tiere immer grausamer, bis er schließlich, wenn auch wohl nicht absichtlich, seine Eltern tötete. Alle Menschen wenden sich nun von ihm ab. Nach vielen Jahren begegnet er auf seinen einsamen Wanderungen, ohne es zu wissen, Gott in der Gestalt eines frierenden Leprakranken. Er teilt seine Decke mit ihm und umarmt und küßt

schließlich sogar den abstoßenden Alten, als dieser ihn darum bittet. So besteht er seine letzte Prüfung und steigt mit dem Herrn „als strahlende Erscheinung" in den Himmel auf.

Capote bittet diesen Gott, die Zuflucht seiner Kindheit, der ihm von Sook und anderen guten Seelen bezeugt wurde, er möge ihn wie Julian erlösen. Er glaubt, seine Gebete würden „immer mehr" erhört, „aber", so gesteht er, „ich bin noch kein Heiliger. Ich bin trunksüchtig. Ich bin drogensüchtig. Ich bin homosexuell. Ich bin ein Genie. Natürlich könnte ich alle vier zweifelhaften Dinge sein und trotzdem ein Heiliger sein. Aber ich bin ganz bestimmt noch keiner" („Nocturnal Turnings"). Obwohl dieses Geständnis durch ein unübersetzbares Abgleiten in den Negerdialekt etwas ironisiert wird, dürfen wir es ernst nehmen; denn der Dialog schließt mit einem Gebet aus der frühesten Kindheit, in das die beiden Gesprächspartner des „Selbstinterviews" – das niedere und das höhere Ich, möchte man sagen – zusammen einstimmen und die Last ihrer tragischen Einsamkeit durch Gott erleichtert finden.

So führt uns Capote zunächst in eine Welt des Scheins und der schönen Täuschung, die sich dann aber allzu schnell in bittere Enttäuschung auflöst. Der Protagonist kann darin nicht heimisch werden und weder zu sich noch zu Gott finden. Wir verlieren uns, so scheint es, noch tiefer in der Finsternis, wenn Capote an Kapitalverbrechern die Ausmaße und Grenzen unserer Existenz zu erforschen sucht. Aber trotz des Leides, das die Gewalttaten auf allen Seiten verbreiten, entdeckt er nur einen Verbrechertyp, in dem das Menschliche und Göttliche völlig abgestorben zu sein scheint. Es sind die Menschen, die in ihrem Eigendünkel nicht einsehen wollen, daß ihre Taten das gesamte menschliche Los verschlechtern und sie selbst von der Gemeinschaft und – so darf man im Licht der letzten Veröffentlichungen Capotes hinzufügen – von Gott absondern.

Für alle anderen armen Sünder sieht und verlangt der Dichter die Möglichkeit der Hoffnung. Den Grund dieser göttlichen Tugend findet er im lebenden Zeugnis der Armen, die Christus in der Bergpredigt seligpreist. Nur sie scheinen in Wahrheit und Liebe einen Zugang zu Gott zu verbürgen.

ANMERKUNGEN

[1] Robert J. Stanton, Truman Capote: A Primary and Secondary Bibliography (Boston 1980), führt über 1200 Studien und Besprechungen auf.

[2] Helen S. Garson, Truman Capote (New York 1980) 9f.

[3] Music for Chamelons (New York 1980) XI.

Hans Waldenfels SJ

Religion in China

Eindrücke von einer Chinareise

Eine Milliarde Menschen leben nach der neuesten Volkszählung in der Volksrepublik China. Durch eine strenge Beschränkung der Geburtenzahl auf ein Kind pro Familie soll das Wachstum des Volkes bis zur Jahrtausendwende drastisch gedrosselt werden. Dennoch bleibt die Grundtendenz bestehen: Jeder vierte bis fünfte Bewohner unserer Erde wird dann ein Chinese sein.

Hat das Land schon seit Jahrhunderten die Neugierde der Abendländer geweckt, so ist sie auch in unseren Tagen unvermindert groß. Sie ist nicht geringer geworden, seitdem das Land sich dem fremden Besucher neu geöffnet hat und die Ergebnisse der Befreiung 1949 wie aber auch die Zeugnisse einer in kulturelle Frühzeiten zurückreichenden Geschichte Einzelreisenden wie Gruppen zugänglich macht.

Hier seien einige Beobachtungen zur religiösen Situation im allgemeinen und zur katholischen Kirche im besonderen mitgeteilt, die bei einer knapp dreiwöchigen Reise von Beijing (Peking) über Datong, Taiyuan, Xi'an (Sian), Changsha, Guilin nach Guangzhou (Kanton) gemacht und in Gesprächen in Hongkong und Manila überprüft werden konnten. Es sind Beobachtungen eines Ausländers, der zwar westliche Sprachkenntnisse, auch das Lateinische und gelegentlich das Japanische in Wort und Schrift einsetzen konnte, aber eben nicht das Chinesische und darin seine Grenze findet. Wohl war es auf der Reise möglich, die in offiziellen Begegnungen, das heißt, in Gegenwart von Parteikadern und ähnlichen Beobachtern gemachten Aussagen in privaten Unterhaltungen und Begegnungen ergänzt und erläutert zu bekommen. Der Eindruck wurde dadurch bunter, vielseitiger und zugleich mehrdeutig.

Religion der Vergangenheit

Es wird sich kaum ein reicher Tourismus in China entwickeln lassen, wenn den Besuchern nur Zugang zum heutigen Arbeitsprozeß in kleinen Fabriken oder in einer der vielen Volkskommunen des Landes, zum Erziehungsprozeß vom Kindergarten über die obligatorische sechsjährige Grundschule, die Mittelschulen zur Hochschule bzw. Universität oder auch zur medizinischen Versorgungsleistung in Krankenhäusern und Sanitätsstationen vermittelt wird.

Bemüht sich das Land aber, dem Besucher erneut Zugang zu den alten Kulturdenkmälern zu bieten, so muß es ihn auf ausgetretenen oder abgelegenen Pfaden zu den Denkmälern einer großen politischen wie kulturell-religiösen Vergangenheit führen. Dabei fällt unmittelbar auf, daß etwa Kaiserpaläste, die verbotene Stadt in Beijing (Peking), der Sommerpalast der Kaiserin Cixi, aber auch Grabanlagen wie die gewaltigen Minggräber, 50 km außerhalb der Hauptstadt auf dem Weg zur „großen Mauer", oder die inzwischen teilweise ausgegrabene Grabesanlage des Kaisers Qin Shi Huangdi aus dem dritten Jahrhundert vor Christus mit über 7000 Tonskulpturen von Soldaten und Pferden gar nicht voll zu verstehen sind, wenn nicht der religiöse Zusammenhang mitbedacht wird.

Wer auch nur auf einen Aussichtsberg steigen will, kommt an kleinen Tempeln und an Buddhadarstellungen vorbei und erlebt, daß religiöse Vorstellungen das Naturerlebnis geprägt haben. Dabei können einfache Reisebegleiter zumeist noch nicht die Auskünfte zur Zufriedenheit geben, die der wißbegierige Besucher haben möchte. Dennoch müssen sie an die alten Religionen Chinas erinnern:

– an den *Taoismus*, der atmosphärisch tief im Volk verankert ist und wohl auch heute Kräfte wie Gelassenheit, Geduld, Starkmut und auch das Schweigen und Verschweigen freisetzt, die für eine offene Zukunft hoffen lassen,

– an den *Konfuzianismus*, der im gesellschaftlichen Ordnungsdenken, in der Rücksichtnahme aufeinander, im Dienst füreinander, im bewußt gelebten Geflecht gesellschaftlicher Bindungen, sei es im Wissen um die Einordnung in ein höheres Ordnungsgefüge oder nicht, sich auch heute widerspiegelt,

– an den *Buddhismus*, der in verschiedenen Etappen seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert nach China Eingang gefunden hat und sich dort um eine Symbiose zumal mit taoistischem Gedankengut und Ritual bemüht hat.

Doch auch *Christentum* und *Islam*, selbst das *Judentum* in Spuren, haben in China früh Eingang gefunden. Zugang war außer dem Seeweg vor allem die sogenannte Seidenstraße der Kaufleute, die aus dem Nahen Osten durch Zentralasien bis zum alten Chang'an, dem heutigen Xi'an führte. Dort befindet sich im Provinzmuseum heute noch ein Monument aus dem Jahr 781, das von der Wirksamkeit der Nestorianer berichtet. Das Christentum hat wiederholt den Versuch gemacht, in China Fuß zu fassen: Franziskaner im 13. Jahrhundert, Jesuiten im 16. Jahrhundert – die Ankunft Matteo Riccis 1583 wird im kommenden 400. Gedenkjahr in vielerlei Symposien und Kongressen in Erinnerung gebracht –, andere Orden und auch die Protestanten im 18. und 19. bis ins 20. Jahrhundert hinein. Moslems gibt es in China seit dem 7. Jahrhundert.

Zahlen werden für Taoisten und Buddhisten nicht angegeben. Offiziell wird aber von 10–15 Millionen Moslems, von drei Millionen Katholiken und drei Millionen Protestanten gesprochen. So eindrucksvoll die Denkmäler der Geschichte auch sind, so wichtig sind aber vor allem die Beobachtungen heutiger Religiosität.

Religion in heutigen China

Die Verfassung aus dem Jahr 1978 stellt lapidar in Art. 46 fest:

„Die Bürger haben Religionsfreiheit sowie die Freiheit, sich zu keiner Religion zu bekennen und den Atheismus zu propagieren."

Der Artikel wird im Entwurf der neuen Verfassung erweitert:

„Die Bürger der Volksrepublik China genießen Religionsfreiheit: Keine staatlichen Organe, keine öffentlichen Organisationen oder Einzelpersonen dürfen Bürger dazu zwingen, sich zu einer Religion zu bekennen, noch dürfen sie jene Bürger diskriminieren, die sich zu einer Religion bekennen oder nicht bekennen.

Der Staat schützt legitime religiöse Tätigkeiten. Niemand darf eine Religion dazu benutzen, konterrevolutionäre Tätigkeiten auszuführen oder aber Tätigkeiten, die die öffentliche Ordnung stören, die körperliche Gesundheit von Bürgern schädigen oder das Erziehungssystem des Staates beeinträchtigen.

Religiöse Angelegenheiten dürfen von keinem anderen Land aus kontrolliert werden."

Dazu sind zwei Dinge anzumerken: 1. Mitglieder der kommunistischen Partei können nicht zugleich Anhänger einer Religion sein. Ihre Zahl wird heute mit rund 40 Millionen angegeben. Der Bericht des Generalsekretärs Hu Yaobang auf dem 12. Parteitag am 1. September 1982 fordert den Aufbau eines Parteikaders, der die Verbindung der Arbeiter, Bauern und Intellektuellen, der Partei und der Massen vertieft und stärkt. Die Verbreitung der Mao-Zedong-Ideen läßt aber (noch) Raum für eine relative Religionsfreiheit außerhalb des Kaderbereichs.

2. Der letzte Satz des neuen Verfassungsartikels enthält auch einen deutlichen Hinweis auf das umstrittene Verhältnis zwischen der nationalen katholischen Kirche Chinas und dem Vatikan, der in diesem Zusammenhang nicht zunächst geistlicher Mittelpunkt der katholischen Christenheit ist, sondern Ort einer politischen und durch das Netz der diplomatischen Vertretungen, die Nuntien und Pronuntien, als solche ausgewiesenen Macht. Eine nüchterne Betrachtung der Lage muß es einer mit dem Christentum und seiner Geschichte im allgemeinen und mit dem Katholizismus im besonderen wenig vertrauten ostasiatischen Regierung zugestehen, daß sie zwischen geistlicher und weltlich-staatlicher Autorität des Vatikans bzw. des Papsttums nicht sachgerecht zu unterscheiden weiß.

Um so auffallender ist, daß im Rahmen der Akademie der Sozialwissenschaften als eine der 30 Abteilungen im Jahr 1964 – also bereits zwei Jahre vor der Kulturrevolution – ein Institut zur Erforschung der Weltreligionen gegründet wurde. Dieses Institut ist seitdem mit sechs Sektionen tätig – Konfuzianismus, Buddhismus, Taoismus, Islam, Christentum, Theorie der Religion –, hat über 100 Mitarbeiter in Beijing (Peking), dazu etwa 70 Forschungsstudenten. Es gibt zwei Zeitschriften heraus und hat eine Bibliothek von über 100000 Bänden. Ziel der Tätigkeit ist es, der Religionsforschung an der Universität Beijing, aber auch an anderen Hochschulen des Landes neuen Raum zu schaffen.

Professor W. Gao, der Leiter der Christentumsstudien, mit dem wir ein mehrstündiges Gespräch in Beijing führen konnten, begründete das neue Religionsinteresse mit zwei Gründen: 1. Fremde Kulturen sind ohne Religionskenntnis nicht zu verstehen. 2. Ein korrekter Umgang mit religiösen Menschen in China, zumal mit den nationalen Minderheiten, ist ohne Beschäftigung mit der Religion nicht möglich. Trotz des atheistischen Schwerpunkts im Kommunismus ist die Religion ein gesellschaftliches Phänomen in China. Es ist dabei nach Gao zu unterscheiden zwischen den abergläubischen Formen und der wahren Religion. Es ist zu prüfen, ob die Funktionen, die die Religion ausübt, für die Gesellschaft schädlich oder nützlich sind. Gegenüber einem klassisch-dogmatischen Marxismus setzt sich aber im Kommunismus chinesischer Prägung ganz offensichtlich die Ansicht durch, daß religiöse Menschen sehr wohl dem Wohl des Volkes dienen und am Aufbau des Volkes mitarbeiten können.

Diese pragmatische Haltung, die alles, was dem Volk nützt, einzubeziehen sucht, entspricht den auch sonst vertretenen Richtlinien „Koexistenz auf lange Sicht und gegenseitige Kontrolle", „Offen zueinander sein, Freud und Leid untereinander teilen". So koexistieren die „kollektive Weisheit der Kader und der Volksmassen", die Organisation der Volkskommunen, Produktionsbrigaden und -gruppen und die private Nutzung von kleinen Parzellen bis hin zum „häuslichen und kollektiven Nebengewerbe und Markthandel", die verschiedenen Wirtschaftsformen, die Planwirtschaft und die „Regulierung durch den Markt", das Vertrauen auf die eigene Kraft und die Ausweitung des wirtschaftlichen und technischen Austausches mit dem Ausland. Es werden nebeneinander die geistige und die materielle Zivilisation betont, dann aber eben auch – wie Hu Yaobang erklärt – „die breitestmögliche patriotische Einheitsfront", die Zusammenarbeit der Partei „mit allen demokratischen Parteien, parteilosen Demokraten, Persönlichkeiten der nationalen Minderheiten und Patrioten aus religiösen Kreisen".

Dies war im übrigen die einzige Stelle des Parteitagsberichts, an der von „religiösen Kreisen" die Rede war. Das ändert aber nichts an der anderen Tatsache, daß die appellative Sprache des Parteisekretärs an anderen Stellen einen quasi-religiösen Tonfall annahm. So sprach er vom „hohen Geist der Opferbereitschaft" der Armeeangehörigen, von der Bereitschaft, „für die Verwirklichung des revolutionären Ideals alles, auch das Leben, zu geben", von der „Leidensgeschichte" Chinas und der meisten Länder der Dritten Welt, zu der die Volksrepublik sich selbst zählt, von der „heiligen internationalistischen Pflicht, zusammen mit den anderen Ländern der Dritten Welt entschieden gegen Imperialismus, Hegemonismus und Kolonialismus zu kämpfen", von Taten der Parteimitglieder, „die oftmals wie die Seele erschütternde Lobgesänge auf den Kommunismus erscheinen", von „Märtyrern des chinesischen Volkes", die durch aufopferungsvollen und harten Kampf den Grundstock für das Neue China gelegt haben.

Im Sinn eines solchen Grundverständnisses sind nach Beendigung der Kulturre-

volution die verschiedenen patriotischen Vereinigungen neu gegründet worden. Dazu gehören eine taoistische, eine buddhistische und eine islamische patriotische Vereinigung genauso wie eine katholische und eine christliche. Über diese Vereinigungen, die eindeutig politisch kontrolliert und über eine erkennbare Struktur in den politischen Gremien bis hinauf zum Zentralkomitee der Partei verankert sind, werden die den einzelnen Religionen genuinen Strukturen so weit möglich und nötig wiederhergestellt. Dazu gehört neben der Wiederherstellung von Tempeln, Moscheen und Kirchen auch die Wiedereinrichtung von Ausbildungsstätten für den theologischen Nachwuchs. So ist bereits 1980 in Beijing ein buddhistisches Institut eröffnet worden, an dem inzwischen rund 40 junge Männer im Alter von 20 bis 30 Jahren studieren. Auch das Institut für islamische Theologie hat mit 40 Studenten seine Tätigkeit aufgenommen. Es gibt eine Ausbildungsstätte für evangelische Pastoren in Nanjing (Nanking). Wiedereröffnet sind auch die Theologate für katholische Theologen in Shanghai und Beijing (Peking), geplant kleine Seminare an verschiedenen Orten des Landes.

Die geschichtliche Zäsur der letzten Jahre war – negativ – die Kulturrevolution, positiv ihr Abschluß mit dem Tod Mao Zedongs und der Verurteilung der sogenannten Viererbande, Maos Witwe Jiang Qing, außerdem Yao Wenyuan, Zhang Chunqiao und Wan Hongwen, die für das chaotische Wirken der Roten Garden, die Zerstörungen und Aggressionen, die Diffamierung auch jeden religiösen Lebens und vieles mehr verantwortlich gemacht wird. Mit einer gewissen Verwunderung stellt man heute fest, daß offensichtlich zwischen 1949 und 1966 auch religiös alles in Freiheit und Ordnung verlaufen sein soll und die Zeit der Verfolgung und Ausweisung der ausländischen Missionare, die Geschichte der Vernichtung der Revolutionsgegner bewußtseinmäßig einfachhin verdrängt und der „Sündenfall" auf das genannte magische Wort „Kulturrevolution" konzentriert wird. Die Manipulation von Geschichte wie die Erweckung zu einem aktiven Vergessen geschichtlicher Ereignisse und Entwicklungen verdienen – auch im Blick auf ähnliche Versuche und Prozesse in anderen Teilen der Welt – eine vertiefte Aufmerksamkeit.

Fallbeispiel katholische Kirche

In diese den verschiedenen Religionsgemeinschaften gemeinsame Situation fügt sich heute auch die offizielle katholische Kirche ein. Sie hat ihre patriotische Vereinigung, die jedoch nicht einfachhin mit der katholischen Kirche identifiziert werden darf. Offensichtlich bemüht sich die Regierung, von den Provinzhauptstädten her auch in anderen Städten und Orten die Kirchengemeinden wieder aufleben zu lassen. Die Kirchen in den Städten, die wir besucht haben, sind durchweg in den letzten zwei, drei Jahren wiedereröffnet worden: die bekannte

Nan-tang-Kirche in Beijing (Peking) 1971 bereits für Ausländer, 1979 auch für Chinesen, die frühere Kathedrale von Datong am 25. März 1982, die Kathedralen in Xi'an (Sian) und Changsha 1980, die Kathedrale von Guangzhou (Kanton) 1979. In Guilin konnten wir die katholische Kirche besuchen. Sie ist ein leerer Saal, der offensichtlich auf seine Wiederbenutzung wartet. Wie an vielen Tempeln ließen sich auch an Kirchen Wiederherstellungsarbeiten beobachten, so daß auch die Auskunft glaubwürdig ist, weitere Kirchen befänden sich im Wiederaufbau und würden in absehbarer Zeit wiedereröffnet.

Ein großes Problem scheint aber die nicht ausreichende Priesterzahl zu sein. Alle Priester und Bischöfe, mit denen wir sprechen konnten, antworteten auf die Frage, wo sie vor der Wiedereröffnung ihrer Kirche gewesen seien, sie hätten auf dem Land oder in der Fabrik gearbeitet; es kam auch vor, daß direkt gesagt wurde, sie seien im Gefängnis gewesen. Unbestritten war, daß es auch heute noch solche Priester gibt. Ein Bischof wich der Frage der Gruppe geschickt mit der Bemerkung aus, verheiratete Priester könnten den priesterlichen Dienst nicht ausüben. Der Zölibat wurde – entgegen gelegentlichen Mitteilungen in westlichen Publikationen – offiziell, wo danach gefragt wurde, als selbstverständlich hingestellt, wie im übrigen eine solche Lebensform auch von buddhistischen Mönchen immer wieder betont wurde.

Wir haben an zwei Sonntagen und einem Werktag Gottesdiensten der Gemeinde beigewohnt, an einem dritten Sonntag aufgrund der gegebenen Umstände als Gruppe selbst unseren Gottesdienst in einer Kirche feiern können. Übereinstimmend erklärten die drei Bischöfe, die wir sprechen konnten, wer ein gültiges Zelebret (einen Priesterausweis) habe, dürfe auch zelebrieren.

Die Gottesdienste werden bekanntlich noch in lateinischer Sprache und im bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil üblichen Ritual vom Staffelgebet bis zum letzten Evangelium gefeiert. Der Grund, der für diese Gottesdienstform angegeben wird, ist, daß sich einmal bei einer Übersetzung sofort die Frage nach der geeigneten chinesischen Sprache stelle, sodann daß sie ein Zeichen der Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche darstelle. Wer in Guangzhou (Kanton) erlebt, wie die Worte des Bischofs zunächst aus dem Kantondialekt ins Hochchinesische und dann ins Deutsche übersetzt werden und Rückfragen denselben Weg umgekehrt nehmen, versteht, daß der Hinweis auf das Sprachenproblem für das weite Land von der Größenordnung Europas sehr wohl seine Berechtigung hat und die Einheit in einer traditionellen Sprache dann eine Schutzfunktion ausübt. Das ist um so mehr der Fall, wenn Sprache und Ritus zu einem der deutlichen – in unseren Breiten längst nicht hinreichend erkannten – Zeichen der Identität mit der Tradition der Weltkirche werden.

Die Handlung des Priesters am Altar wurde begleitet vom Gesang der Gläubigen, vom Rosenkranzgebet oder auch – wie in Beijing (Peking) um 9.30 Uhr – durch stilles, privates Gebet. Auffällig war die große Zahl der Beichtenden auch

während der heiligen Messen. In Beijing wurden nach der Messe zwei junge Mädchen getauft. Für Guangzhou (Kanton) nannte der Bischof folgende Zahlen: Werktags besuchen 30–40 Gläubige die heiligen Messen, an Sonntagen 500–600, an Feiertagen 1000–1500. Zu Ostern 1982 wurden 20 getauft, 58 gefirmt. Ganz offensichtlich spielt das sakramentale Leben in der katholischen Kirche eine große Rolle. Schwieriger gestaltet sich die religiöse Unterweisung. Kindertaufen sind den Priestern nicht gestattet. Die Kinder werden in der Schule regelmäßig im Sinn der kommunistischen Ideale und der Mao-Zedong-Ideen erzogen und können sich erst, wenn sie erwachsen sind, frei zu einer Religion bekennen.

Tatsächlich leben Priester und Bischöfe in einer Zwangssituation, die für sie von einer doppelten Bitterkeit geprägt sein muß. Sie leben einmal unter einer ständigen Kontrolle durch den Staat und seine Organe, die örtlichen Religionsbüros, die Partei. Ihre offiziellen Gespräche mit Besuchern wie einer westlichen Reisegruppe werden überwacht. Sie sind verpflichtet, über solche Gespräche, Fragen wie Antworten, Protokolle anzufertigen und abzuliefern. Ohne Erlaubnis der örtlichen Regierungsstellen sind Gespräche ohnehin nicht möglich. Das wurde uns sowohl an der katholischen wie der evangelischen Kirche in Taiyuan in recht eindrucksvoller Weise nahegebracht. Der im Bus an beiden Stellen vorgefahrenen Reisegruppe wurde in beiden Fällen zwar ein Blick auf die Kirchen und eine Fotopause gewährt, doch sowohl der Zutritt zu den Kirchen wie das Gespräch unter Berufung auf die örtlichen Stellen verweigert.

Zu dieser bleibenden Situation einer sehr beschränkten Freiheit und Entfaltungsmöglichkeit gesellt sich aber dann das Gefühl, daß der Vatikan China im Grund nicht wohlgesinnt ist und die Kirche in der jetzigen Gestalt ablehnt. Ein solches Urteil mag hart erscheinen angesichts der vielfältigen Bemühungen und Aufrufe der letzten Päpste. Man wird das harte Urteil, das in offiziellen Äußerungen durchaus auch heute geäußert wird, vielleicht besser verstehen, wenn auch wir in eine bei uns weithin schon verdrängte und doch keineswegs ferne Vergangenheit zurückblicken.

Pius XII. und die chinesische Kirche

Bei einer so minuziös geregelten Liturgie wie der Tridentinischen fragt man sich unwillkürlich: Ist es wirklich denkbar, daß die Chinesen irgend etwas im Ritus geändert haben? Was aber machen sie mit der Kommemoration des Papstes im Kanon der Messe? Wir haben im privaten Gespräch diese Frage wiederholt gestellt. Die Antwort war direkt oder verschämt, daß sie selbstverständlich im Kanon des Papstes gedenken. Es gab eine Kathedrale, in der die Stelle im Meßbuch zugeklebt war. Doch der heute 79jährige Bischof in jener Stadt war – wie er selbst in lateinischer Sprache ausrief – ein „vitandus", ein „zu Meidender", der nach dem

Dekret vom 9. April 1951 durch seine Bischofsweihe automatisch („ipso facto") die Strafe einer Exkommunikation, deren Aufhebung „specialissimo modo" dem Heiligen Stuhl vorbehalten ist, auf sich gezogen hat. Hier aber gilt es, das eigene Gedächtnis aufzufrischen; denn wenn heute in China vom Verhältnis zum Heiligen Stuhl die Rede ist, geht es weder um den heute lebenden Papst noch um die unmittelbar vorausgegangenen Päpste noch um das Konzil, sondern um Pius XII.

So wurde bereits bei der ersten Nachfrage das Dekret vom 1. Juli 1949 in lateinischer Sprache zitiert, das zwar die Haltung der Gläubigen gegenüber der kommunistischen Partei im allgemeinen betraf, aber im Jahr der chinesischen Revolution für die dortige Kirche von besonderer Aktualität war. Vier Fragen waren dem Heiligen Offizium vorgelegt worden:

„1. Ob es erlaubt sei, sich in die kommunistischen Parteien einzuschreiben oder diese zu fördern; 2. ob es erlaubt sei, Bücher, Zeitschriften, Zeitungen oder Flugblätter herauszugeben, zu verbreiten oder zu lesen, die die kommunistische Theorie oder Praxis stützen, oder in solchen zu schreiben; 3. ob Gläubige, die mit Wissen und Willen die in Nr. 1 und 2 angeführten Handlungen begehen, zu den Sakramenten zugelassen werden können; 4. ob Gläubige, die die materialistische und antichristliche Lehre der Kommunisten bekennen und insbesondere diejenigen, die diese auch verteidigen und propagieren, ipso facto als Abtrünnige vom katholischen Glauben der in spezieller Weise dem Heiligen Stuhl vorbehaltenen Exkommunikation verfallen."

Die drei ersten Fragen wurden lapidar mit „Nein", die vierte mit „Ja" beantwortet. Das Nein zu den ersten Fragen wurde in einem Monitum des Heiligen Offiziums vom 28. Juli 1950 noch dahingehend verschärft, daß Eltern und Erziehungsberechtigte, die ihre Kinder in kommunistische Jugendorganisationen schicken, ebenso vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen wurden wie die Kinder selbst, solange sie solchen Organisationen angehören. Diejenigen, die die Jugendlichen gegen den Glauben und die christliche Sittenlehre unterweisen, verfallen der dem Heiligen Stuhl in spezieller Weise vorbehaltenen Exkommunikation.

Rückblickend fragen chinesische Priester, wie sie sich in ihrer Lage hätten verhalten sollen. Wie sollten sie in einem kommunistischen Staat leben, in dem die politische Unterweisung allgegenwärtig ist, in den Schulen, an den Arbeitsplätzen, auf überall sichtbaren Anschlagtafeln, in den Nachbarschaften und Straßengemeinschaften bis in die einzelnen Familien hinein erfolgt und sich ihr niemand entziehen kann?

Über die ersten Bischofswahlen 1958 berichtete der chinesische Jesuit M. Fang Che-yong in der Zeitschrift „Concilium" vom März 1966:

„Einen Fortschritt in der Lösung des Problems der Wahl und Weihe der Bischöfe stellte der Vorschlag einiger Priester dar, den danach andere und selbst die Kommunisten annahmen: die chinesische Hierarchie solle Bischöfe wählen und dem Heiligen Stuhl die Namen zur Bewilligung unterbreiten. Natürlich müßten die Kandidaten auf der Regierungsliste stehen, aber anderseits auch für den Heiligen Stuhl annehmbar sein... Die ersten zwei Bischöfe, die dem Heiligen Stuhl präsentiert wurden, waren

für die Sitze Hankow und Wuchang (Provinz Hupeh) bestimmt. Rom antwortete mit zwei Telegrammen: im ersten erklärte es die Wahl für ungültig; im zweiten drohte es im Falle der Konsekration den Konsekratoren und dem Geweihten mit der Exkommunikation. Das geschah Ende März 1958 und gab den Kommunisten die Befriedigung, diese Reaktion von seiten Roms vorausgesagt zu haben."

Erst daraufhin erklärten sich auch Bischöfe, die sich vorher geweigert hatten, wie der Erzbischof von Shen-yang (Mukden) P'i und der Bischof von Hsien-hsien (Hopei) Chao Chensheng, zur Vornahme von Weihehandlungen bereit. Die erste, der dann zahlreiche folgten, fand am 13. April 1958 in Hankow statt. Heute ist von rund 50 Bischöfen die Rede, die seither – inzwischen auch nach der Liberalisierung der religiösen Situation in den letzten Jahren – gültig, aber ohne römische Zustimmung konsekriert worden sind.

Mit dem Dekret des Heiligen Offiziums vom 9. April 1951 waren – wie bereits erwähnt – Konsekrator und Geweihtem die dem Heiligen Stuhl in höchstem Maße („specialissimo modo") vorbehaltene Exkommunikation angedroht worden. Dreimal hatte Pius XII. sich dann ausdrücklich an die chinesische Kirche gewandt, im Apostolischen Schreiben „Cupimus imprimis" vom 18. Januar 1957, in der Enzyklika „Ad Sinarum gentem" vom 7. Oktober 1954 und in der Enzyklika „Ad Apostolorum Principis" vom 29. Juni 1958. Gewiß geben diese Schreiben bewegenden Ausdruck von der päpstlichen Sorge um die Entwicklungen in der Kirche Chinas. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß in diesen Jahren eine deutliche Trennungslinie zwischen der patriotischen Kirche Chinas und der übrigen katholischen Kirche gezogen wurde. In der letzten Enzyklika Pius' XII. ist nicht nur die Rede von der Verfolgung der Kirche, sondern auch von politischen „Machenschaften", sich die Katholiken willfährig zu machen, wie auch von den unerlaubt gespendeten Bischofsweihen. Ausdrücklich macht sich die Enzyklika den Wortlaut des Dekrets vom 9. April 1951 zu eigen.

Auch wenn das Wort ausdrücklich im Text nicht erscheint, überschreibt die „Herderkorrespondenz" den entsprechenden Abschnitt dieser Enzyklika in der Übersetzung: „Die schismatischen Bischöfe". Das Wort „Schisma", die Betonung der Grenzziehung, ist bis zu Johannes XXIII. in Gebrauch geblieben. Es findet zwar seit Paul VI. keine Verwendung mehr, ist aber offiziell niemals zurückgenommen worden. In einer Kirche, in der rechtliche Formulierungen selbst in der Pastoral einen so hohen Rang einnehmen wie in der römisch-katholischen, reicht das Verschweigen eines Begriffs in einer so wichtigen Frage als Lösungsversuch nicht aus. Schließlich leben noch viele der Exkommunizierten, viele von ihnen in einem sehr fortgeschrittenen Alter. Als der inzwischen als Bischof von Guangzhou (Kanton) eingesetzte 79jährige Josef Yip, der 1938 zum Priester und 1962 zum Bischof geweiht wurde, im Gespräch mit der Reisegruppe die Frage stellte, wie wir uns denn eine Lösung der Schwierigkeiten mit dem Vatikan vorstellten, gab eine ältere Dame die entwaffnende Antwort: „Ich habe gelernt, daß die Kirche eine Mutter ist und wir sie Mutter Kirche nennen. Eine Mutter aber darf ihr Kind,

gerade wenn es in Not ist, nicht verstoßen." Der Bischof antwortete darauf: „Deo gratias."

Die unter Pius XII. entstandene innerkirchliche Spaltung mußte deshalb ausführlicher besprochen werden, weil in China die weiteren Entwicklungen in der katholischen Kirche offensichtlich kaum mehr wahrgenommen wurden. Dazu gehört das Zweite Vatikanische Konzil, dessen Dokumente – sicherlich offiziell – nicht zugeschickt wurden; wer verkehrt schließlich schon mit exkommunizierten Bischöfen, die der höchsten Stufe dieser Kirchenstrafe verfallen sind? Dazu gehören auch die sehr differenzierten Versuche Pauls VI., der nicht nur in seiner UNO-Rede am 4. Oktober 1965 indirekt zugunsten der Aufnahme der Volksrepublik China in die Vereinten Nationen sprach, sondern auch kurz danach Mao Zedong ein Neujahrstelegramm schickte und in einer Predigt zu Epiphanie 1967 gar sein „wohlwollendes Verständnis für die gegenwärtige historische Phase der Neugestaltung Chinas" bekundete.

Auch der gegenwärtige Papst zeigt bislang ein entsprechendes Verhalten. Das gilt, auch wenn der Zwischenfall von Guangzhou (Kanton) äußerlich einen kleinen Rückschritt darstellt. 1980 wurde nach 22jähriger Haft der Bischof der Erzdiözese Guangzhou, Dominikus Tang Yiming SJ, aus der Haft entlassen und von der Patriotischen Vereinigung zum Bischof der Stadt gewählt. Im November 1980 konnte er zu einer ärztlichen Behandlung nach Hongkong reisen. Bei diesem Besuch erklärte er ausdrücklich seine Treue gegenüber dem Heiligen Stuhl. Als ihn dann 1981 Johannes Paul II. seinerseits zum Erzbischof von Kanton ernannte, führte dies zu äußerst heftigen Reaktionen der Pekinger Regierungsstelle für religiöse Angelegenheiten, die die vatikanische Ernennung als „illegal" und als „Einmischung in chinesische Angelegenheiten" kritisierte. Tang wurde schließlich durch den genannten Bischof Yip als Bischof von Guangzhou ersetzt und lebt seither außerhalb Chinas.

Die Reaktion auf das wohlgemeinte Verhalten des Papstes beweist, wie sehr das Verhältnis von Staat und Weltkirche, aber auch Weltkirche und chinesischer Ortskirche noch von Animositäten und Emotionen, von Vorurteilen und Ängsten geprägt ist. Europäer müssen aber dabei zur Kenntnis nehmen, daß Asiaten keine Osteuropäer sind, daß folglich chinesische Kommunisten nicht wie osteuropäische Kommunisten behandelt werden können und daß ein chinesischer Kommunismus nicht wie ein europäischer als nachchristlich und oft antichristlich eingestuft werden kann. Wer ohne Sprachkenntnisse in ein so verzweigtes Land wie China mit seiner nach Jahrtausenden zählenden Kultur- und Religionsgeschichte, seinen politischen Bewegungen, Begegnungen und Abwehrreaktionen kommt, kennt China nicht nach wenigen kurzen Eindrücken. Europa und die Europäer aber leben von Eindrücken, und die europäische Kirche ist davon nicht auszunehmen.

Bleibende Fragen

Angesichts dieser äußerst komplexen Situation stellt sich die Frage nach der Zukunft des Christentums in China. Hier muß die Kirche Stellung beziehen, will sie nicht in ihrem Anspruch der Heilsvermittlung auch nach innen unglaubwürdig werden. Eine Mehrzahl von Gesichtspunkten aber ist dann bedenkenswert.

1. *Die Informationsträger*

Ein weiser Priester, der heute auf den Philippinen lebt, bemerkte, solange über China nicht etwas im Sinn von „so und nicht anders" ausgesagt werde, komme es der Wahrheit nahe. Der bekannte Chinabeobachter in Hongkong, Ladislaus Ladany SJ, betonte nachdrücklich die Vielfältigkeit chinesischer Situationen, die es schwierig macht, Schlüsse zu ziehen.

Wichtig ist sodann, die Pluralität des Informationsflusses zu beachten. Die Benutzer der heutigen „Seidenstraße", chinesische Kaufleute aus Hongkong und Manila, können aufgrund der augenblicklichen relativen Freizügigkeit andere Informationen und Kontakte vermitteln als Ausländer oder auch chinesische Priester, die ihre Heimat besuchen. Sie kommen vor allem auch an Christen heran, die für den Ausländer zwar nicht im Untergrund, wohl aber im Verborgenen leben. (Von einem Untergrund zu sprechen wird von Kennern der Szene schon deshalb als unsachgemäß empfunden, weil es einen unkontrollierten Untergrund im chinesischen Gesellschaftssystem nicht gibt.)

Es bleibt sodann bedeutsam, ob Gespräche in gleichsam offizieller Atmosphäre, d. h. in Gegenwart von Aufsichtspersonen mit anschließender Anfertigung eines Protokolls der Fragen und Antworten, stattfinden oder in privater Atmosphäre. Es mußte auffallen, wie ritualistisch und stereotyp bestimmte Auskünfte übereinstimmend von Buddhisten, von einem Imam und von evangelischen und katholischen Pfarrern bei einem Gruppengespräch gegeben wurden. Erschütternd aber war es, wenn dieselben Personen, die privat von großer Furchtsamkeit, von einer Behandlung wie Kriminelle, von Gefängnis und Verfolgung sprachen, öffentlich erklärten, sie seien „sehr glücklich und zufrieden" und wir sollten im Ausland berichten, wie gut es ihnen heute nach der Kulturrevolution gehe.

Auf ein weiteres sei schließlich hingewiesen. Je nachdem, was als Vergleichspunkt gewählt wird, fällt die Beurteilung der heutigen Situation unterschiedlich aus. Alte Chinamissionare denken an die Zeit ihrer Tätigkeit zurück und sehen die Zerstörung. Ohne schmerzvolle Blicke in die Vergangenheit sind aber vielleicht auch nüchterne Neueinschätzungen zukünftiger reduzierter Möglichkeiten in einem marxistisch-maoistischen Gesellschaftssystem möglich, zumal wenn Veränderungen in einem solchen System nicht unbeachtet bleiben.

2. *„Patriotische Kirche" und „Untergrundkirche"*

Ein Beispiel einer solchen Einschätzungsfrage ist die Unterscheidung von „patriotischer Kirche" und „Untergrundkirche". Dieser Unterscheidung liegt folgender Tatbestand zugrunde:

Nach der Gründung der patriotischen Vereinigung in den 50er Jahren gab es eine beträchtliche Gruppe von Katholiken, die sich nach den päpstlichen Einsprüchen der Vereinigung nicht anschlossen. Viele Priester, Bischöfe und Gläubige wurden bereits in dieser Zeit verhaftet. Aus dem Kreis dieser Christen leben heute – knapp 30 Jahre später – noch eine beträchliche Anzahl. Es gibt auch heute zweifellos Priester, die nicht in der offiziellen Kirche tätig sind, die weiterhin im Arbeitsprozeß stehen und Gruppen solcher Christen betreuen. Wie aus Shanghai bekannt ist, wurden noch im Herbst 1981 eine Reihe von Ordensleuten erneut verhaftet. Überwiegend dürften inoffizielle Gemeinden vor allem dort bestehen, wo die Kirche offiziell nicht besteht.

Dennoch kann man nach Ansicht Ladislaus Ladanys von einer organisierten Untergrundkirche schon deshalb nicht sprechen, weil auch die inoffiziellen Gruppen der Partei bekannt sind. Gottesdienste von Priestern, die in ihre Heimat zu Besuch kommen, sind inzwischen aber auch nicht mehr in der Weise möglich, wie sie in mehreren Reiseberichten im Ausland lebender chinesischer Priester beschrieben worden sind. Da die Politik im ganzen wieder von zu weitreichender Liberalisierung abzurücken beginnt, ist – trotz äußerlicher Liberalisierungsphänomene – wieder mit einer strengeren Handhabung der Religionspolitik zu rechnen.

Wie es unsachgemäß erscheint, von Untergrundkirche zu sprechen, ist es aber nach Aussagen des ersten Pfarrers der wiedereröffneten Kathedrale von Guangzhou (Kanton), Aloysius Yip, der im Augenblick für ein Jahr in Manila studiert, auch nicht ganz sachgemäß, von einer patriotischen Kirche zu sprechen. Es ist vielmehr zwischen der patriotischen Vereinigung und der katholischen Kirche und den jeweiligen Strukturen zu unterscheiden. Daher ist es sehr wichtig, auf die Sprache, die Situation, die Gesprächspartner zu achten. Zudem ist die Situation vor und nach der Kulturrevolution trotz gleichlautender Bezeichnungen nicht dieselbe. War die Zugehörigkeit zur patriotischen Vereinigung vor der Kulturrevolution ein Weg, der Verfolgung zu entgehen, so sind die heutigen Vertreter des Klerus, Bischöfe wie Priester, erst gleichsam durch die Verfolgung, durch Arbeitslager und Erziehung hindurch in ihre heutige kirchliche Position hineingerufen worden. A. Yip ist der entschiedenen Ansicht, daß bis auf Ausnahmen Priester und Bischöfe heute im Sinn der katholischen Kirche wirken wollen und wirken.

Problematisch ist sicher nach wie vor die Reaktion der Gläubigen. So bekennen sich zweifellos auch dort, wo Kirchen wiedereröffnet wurden, nur Teile der alten Gemeinde zur Kirche. Wer aber will beurteilen, ob diejenigen, die fernbleiben, nur aus innerem Protest gegen eine von Rom nicht anerkannte Kirche sich ihr versagen oder ob nicht auch Furcht und Anpassung an neue gesellschaftliche Verhältnisse sie

fernhält? Wer nicht der Schwarzweißmalerei verfallen will, muß sicher die breite Grauzone, die sich überall auf Erden in der Kirche zeigt, auch für China als gegeben annehmen dürfen.

Umgekehrt scheint das Verlangen nach den Sakramenten vielen von denen, die zu den Gottesdiensten kommen, ein Grund zu sein, über kirchenrechtliche Sanktionen früherer Tage hinwegzusehen und die vorhandenen Kirchen aufzusuchen. Die zahlreichen Beichten während der erlebten Sonntagsmessen sprachen jedenfalls ihre eigene, beredte Sprache.

3. *Identität und Relevanz*

Die bedeutendste bleibende Frage betrifft die Spannung von Identität und Relevanz. Einerseits muß Kirche sich stets konkret fragen, was ihr das Recht gibt, sich Kirche Jesu Christi zu nennen. Anderseits muß die Kirche sich ihres Sendungsauftrags in der jeweiligen Weltzeit und im jeweiligen Weltort bewußt sein und fragen, wie sie ihrem Auftrag gerecht wird.

Im Hinblick auf die chinesische Kirche kann die übrige Weltkirche fragen, was sie miteinander verbindet. Es fragen aber umgekehrt das chinesische Volk und der Staat konkret, womit die christliche Religion und Religion überhaupt „dem Volk dienen". Die Kirche existiert so in der Tat zwischen der Frage nach der Identität und der Frage der Relevanz.

Die Frage der Identität beantwortet die chinesische Kirche in ihrer Bedrängnis mit dem Bemühen um Übereinstimmung in der Tradition der Kirche, in der Feier der Liturgie und in anderen Frömmigkeitsformen, in der Verwaltung der Sakramente, in der Erhaltung einer hierarchischen Ordnung. Was anderes sollte eine Kirche tun, die äußerlich von der offiziellen Gesamtkirche abgeschnitten ist? Es gehört zur Tragik der Stunde, daß die übrige Kirche sich in wesentlichen Punkten inzwischen geändert hat. Die Reflexion über denkbare Alternativen zum beschriebenen Verhalten in China ist deshalb auch außerhalb Chinas anzustellen. Sie müßte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit seiner Betonung der Kollegialität und des ortskirchlichen Elements ohne falsche Tabuisierung das kirchenrechtliche und kirchenpolitische, vordringlich an abstrakten Prinzipien orientierte Verhalten der offiziellen Kirche in der Vergangenheit überprüfen. Sie dürfte dabei vor dem Eingeständnis übereilter und objektiv falscher Reaktionen auf die chinesischen Entwicklungen in den 50er Jahren nicht zurückschrecken. Was Toten wie Galileo Galilei und Pierre Teilhard de Chardin gegenüber wenigstens diskussionsweise recht erscheint, müßte (noch) lebenden exkommunizierten Vertretern der chinesischen Kirche gegenüber billig sein.

Die Entkrampfung einer rechtlich verfahrenen Situation hätte, auch wenn sie anfänglich noch wenig bewirken würde, auf die Dauer die Konsequenz, daß eine unter schwierigen Bedingungen sich vollziehende Regenerierung der Kirche, die sich u. a. in der Wiedereröffnung von Priesterseminaren ankündigt, nicht von

vornherein in völliger Nichtbeachtung der Entwicklungen in der katholischen Kirche außerhalb Chinas vonstatten geht. Selbst eine relative Rezeption des letzten Konzils dürfte ohne deutliche Zeichen dafür, daß die offizielle katholische Kirche in China von Rom nicht mehr als schismatisch angesehen wird, nicht in Gang kommen. In gewissem Sinn müßte die Behandlung der chinesischen Kirche in Fragen der Bischofswahl, der Liturgiegestaltung, aber auch der drei Selbst – Selbstverwaltung, Selbstunterhaltung, Selbstverbreitung – sowie des Staat-Kirche-Verhältnisses zu einem Anwendungsfall kollegialen Denkens in der Kirche werden. Dabei müßte die Haltung eines vertrauensvolleren Gewährenlassens geübt werden. Die geistliche Autorität des päpstlichen Primats müßte spürbarer sein als der ohnmächtige Verweis auf eine Macht, die in Asien politisch erscheint und letztlich doch nichts bewirkt. Es müßte schließlich beachtet werden, wie das Volk selbst das Leben der Priester und Gläubigen kontrolliert, das sich in einem für jeden Europäer erschreckenden Ausmaß unter den Augen aller abspielt und dessen Kontrolle jede Kontrolle übertrifft, der sich Kirchenvertreter in unseren Breiten ausgesetzt sehen.

Im Grund würde eine größere Freiheit im Rücken sich im Bemühen um größere Relevanz des christlichen Glaubens auswirken. Im Gespräch mit evangelischen Pfarrern, die wir an drei Orten trafen, fiel auf, daß sie betonten, die letzten Jahre hätten die Vielzahl christlicher Gemeinschaften zu *einer* evangelischen Gemeinde am Ort zusammenwachsen lassen. Auch hier aber lebt die katholische Kirche bei aller Zusammenarbeit, zu der sie durch örtliche Umstände gezwungen sein mag, ihre Identität als eigene Gemeinschaft.

Es fiel aber dann auf, daß häufig das einfache Existieren schon viel bedeutet. Die Gottesdienste liegen früh am Morgen, ehe die Stadt wirklich zu leben beginnt. Auf unserem Weg gab es nur in Xi'an (Sian) morgens eine heilige Messe um 6.30 und abends eine um 19.00, zudem am Sonntag eine dritte um 12.00. Vielleicht haben die vielen muslimischen Gebetszeiten während des Tages in dieser Stadt ihre Wirkung für die christlichen Gemeinden. Die katechetische Unterweisung erweist sich überall als schwierig. Kinder dürfen von Priestern nicht getauft werden. Es war die Rede vom Sprachunterricht, wie er in alten Missionen üblich war. Es wurde erwähnt, daß Menschen aus allen Berufsschichten und verschiedenen Alters zum Gespräch kommen. Die jüngere Generation fragt aber auch in China nach Alternativen.

Ein Vater beklagte sich in einer Zuschrift an die „China Daily" in den Tagen unseres Aufenthalts darüber, daß sein beruflich erfolgreicher Sohn voll Verachtung auf seinen Vater, seine Mitwirkung am Befreiungskampf und seine Zugehörigkeit zur Partei herabschaue und nicht an einem Parteieintritt interessiert sei. An unserem letzten Tag in China konnten wir viele junge Menschen beobachten, die anläßlich des „Doppelneuntages", eines Festes am 9. 9. des chinesischen Kalenders, religiöse Stätten aufsuchten, Räucherstäbchen anzündeten und in Tempeln

ihrer Verehrung Ausdruck gaben. Am alten Tempel der sechs Banyanbäume war von 8000 Besuchern an diesem Tag die Rede. Das religiöse Angebot stellt sicherlich ein Alternativangebot zu anderen Lebenslösungen dar.

Hier fragt es sich: Wie kann die Gesamtkirche über das von den chinesischen Christen geforderte Gebet – überall hieß es: „Oremus pro invicem" – hinaus mithelfen, den Freiheits- und Atemraum der chinesischen Christen und damit der Chinesen überhaupt zu vergrößern? Papst Johannes Paul II. hat in einer Rede in der Päpstlichen Universtiät Gregoriana in Rom am 25. Oktober 1982 anläßlich der Eröffnung des Ricci-Gedenkjahrs Matteo Ricci, der vor 400 Jahren chinesischen Boden betrat, als einen Brückenbauer zwischen chinesischer und europäischer Kultur gewürdigt. Er erwähnte dabei ausdrücklich, daß Ricci sich anfänglich den Chinesen als „religiöser Mensch" in der Weise buddhistischer Mönche genähert, sich aber später entschlossen habe, die Religion im Herzen der Gesellschaft selbst im Lebensstil des Gelehrten zu verwirklichen. Matteo Ricci, dessen astronomische Geräte noch heute auf einem Reststück der alten Stadtmauer Beijings (Peking) zu sehen sind, wurde zu einem Vorbild im Bemühen um eine Einbettung des christlichen Glaubens in die chinesische Kultur. Ohne näher auf die bitteren Ergebnisse des späteren Ritenstreits einzugehen, stellte der Papst für die Zukunft fest:

„Ihm, Matteo Ricci, gelang es, eine Brücke zu errichten zwischen der Kirche und der chinesischen Kultur, die noch stabil und sicher erscheint, trotz der Verständnislosigkeit und der Schwierigkeiten, die sich in der Vergangenheit feststellen ließen und noch immer erneuert werden. Ich bin überzeugt, daß die Kirche sich ohne Furcht auf diesem Weg orientieren kann, mit einem Blick, der in die Zukunft gerichtet ist.

Wir können die Zuversicht haben, daß die Hindernisse sich einebnen lassen und daß sich eine geeignete Weise und angemessene Strukturen finden, um den Dialog erneut anzuknüpfen und beständig offenzuhalten. Auf diese Weise können sich alle chinesischen Gläubigen in ihrer nationalen Gemeinschaft wie in der Kirche heimisch fühlen. Wir sind sicher, daß sich das zum Nutzen auch der ganzen chinesischen Nation wendet, die die Kirche so hochschätzt und liebt."

Wenn nicht alles täuscht, hat diese Botschaft bereits Beijing erreicht. So heißt es in einem Schreiben aus dem Institut zur Erforschung der Weltreligionen vom 10. November 1982 zur Verwirklichung einer Religion als *Welt*religion:

„Die chinesischen Christen, Buddhisten und Muslime haben einen Glauben, der grundsätzlich identisch ist mit dem ausländischer Christen, Buddhisten und Muslime. Sie alle glauben an Gott, Buddha oder Allah und die Lehren des jeweiligen Glaubens. Sie sind nicht der Ansicht, daß das ihrem Patriotismus widerspricht. Soweit ich weiß, hat der Papst Johannes Paul II. sich selbst kürzlich dahingehend erklärt, daß ein guter chinesischer Christ zur selben Zeit ein guter Patriot sein kann."

Angesichts des Bemühens der chinesischen Christen um ihre christliche Identität bedarf es heute eines neuen Matteo Ricci, der sich um die Verwirklichung des christlichen Glaubens unter den Bedingungen des heutigen chinesischen Gesellschaftssystems bemüht. Diese Form von Inkulturation können heute vermutlich aber nur Chinesen leisten, die dabei von der Sympathie und dem Wohlwollen der nichtchinesischen Christenheit begleitet und getragen werden.

Isa Vermehren

Mädchen '82

Ergebnisse und Probleme einer neuen Untersuchung

Im September 1982 veröffentlichte die Zeitschrift „Brigitte" eine Untersuchung mit dem Titel „Mädchen '82", die vom Deutschen Jugendinstitut in München verantwortet war. Das Markt- und Meinungsforschungsinstitut Contest-Census hatte vom Oktober 1981 bis Januar 1982 1148 Mädchen zwischen 15 und 19 Jahren befragt, die nach einem bewährten Schlüssel auf verschiedene Ausbildungs- bzw. Berufssituationen (Haupt- und Realschule, Berufsschule, Gymnasium oder schon berufstätig und/oder arbeitslos) verteilt waren. Ebenso aufgeschlüsselt waren die Befragten nach Bundesland und Wohngegend. Die Repräsentativuntersuchung enthält vier Schwerpunkte: Beziehung zum Elternhaus, zum Partner, zur eigenen Zukunft, zur Gesellschaft. Welche Einstellungen besitzen junge Mädchen von heute? Welche positiven Entwicklungen zeigen sich? Welche Kritik wäre anzumelden?

Aussagen des Berichts

Der Bericht entwirft insgesamt ein erfreuliches Bild der heutigen Mädchengeneration: Sie hat sich durch die Befragung als lebensbejahend charakterisiert, als lern- und arbeitswillig, der Zukunft eher erwartungsvoll und entschlossen zum Handeln zugewandt als resigniert oder gar ablehnend. Die jungen Mädchen sind empfindsam für gesellschaftliche Probleme und bereit, durch einen persönlichen Einsatz an ihrer Lösung mitzuwirken. Die Schwierigkeiten, die sie mit sich, ihren Eltern, ihrem Freund haben, halten sich in Grenzen. Gerade das Bild von der Beziehung der Tochter zu den Eltern, das der Bericht widerspiegelt, stellt dem Gros unserer bundesdeutschen Väter und Mütter eigentlich ein gutes Zeugnis aus: Die große Mehrheit der Mädchen kennzeichnet ihre Eltern als gesprächsbereit. Gespräch, Auseinandersetzung, Diskussion mit ihnen spielen eine große Rolle. Hauptkonfliktquelle zwischen Mutter und Tochter sind der leidige Haushalt und die Ordnung bzw. Unordnung; der verbreitetste Konfliktstoff, an dem beide Eltern beteiligt sind, sind Zahl und Dauer der abendlichen Ausgänge.

Dahingegen betont der Bericht, daß die Freiheit, den Freund ungestört auf dem eigenen Zimmer sehen zu dürfen, inzwischen offenbar zu den Selbstverständlich-

keiten gehört. Er fügt hinzu, daß dank der zuverlässigen Verhütungsmethoden die Angst um die sexuelle Behütung der Tochter bei den Eltern nicht mehr die Rolle spiele wie früher. Er erwähnt an anderer Stelle, daß die Jungfräulichkeit vor der Ehe nur von einem sehr geringen Prozentsatz der befragten Mädchen noch bejaht wird.

Sehr auffallend und eigentlich sympathisch berührt gerade in diesen Fragestellungen die Zurückhaltung der Befragten: Die meisten verweigerten die Angabe bei weiteren Fragen nach konkreten Konflikten (z. B. Aufpassen auf kleinere Geschwister, Umgang mit Jungen, die die Eltern nicht mögen, weil die Eltern kein Vertrauen haben). Insgesamt ergibt sich aus den Prozentwerten der Antworten, daß mehr Familienleben und Familienkontakt vorhanden sind, als man aufgrund der Darstellungen in den Medien anzunehmen bereit ist.

Bei der Frage nach der Verwendung von Taschengeld und Freizeit lauten die Ergebnisse bei den Gymnasiastinnen folgendermaßen: Die meisten geben ihr Geld für Bücher und Zeitschriften aus, fast ebenso viele stecken es in ihre Kleidung. An dritter Stelle stehen die Ausgaben für Schallplatten, dann folgen die für Sport, dann erst für Zigaretten und zuletzt für Kosmetik.

Die Frage: „Wie verbringst du deine Freizeit, wenn du zu Hause bist?" haben 51 Prozent mit „Musikhören" beantwortet, erst danach kommt „Lesen", dann „Besuch haben". Bei der Frage nach der Freizeitgestaltung außer Haus steht an erster Stelle der Besuch bei der Freundin, dann der Besuch bei Freunden, dann Disco. Bei den Gymnasiastinnen halten sich übrigens Freizeit zu Hause und außerhalb des Hauses zeitlich die Waage.

Drogen, Rocker, Punks, Neonazis, Kommunisten, fernöstliche Religionen oder Philosophien haben keine Chance bei den Mädchen. Für die Grünen regt sich Interesse, mehr noch für die Friedensbewegung.

Ein besonderes Augenmerk richtet der Bericht auf die konkreten Zukunftswünsche und Zukunftserwartungen der jungen Mädchen, besonders unter den beiden Stichworten Beruf und Ehe bzw. Kinder und Familie. Diese Reihenfolge ist sicher nicht als eine Ordnung der Wertigkeiten gemeint, sondern soll chronologisch verstanden werden: Die Berufsausbildung wird von einer hohen Zahl der Befragten als selbstverständliches und zuerst zu erstrebendes Ziel genannt, einschließlich einer Zeit der Berufsausübung. Danach kommen Ehe und Familie; beides in möglichst ausbalanciertem Verhältnis zur beruflichen Tätigkeit beider Partner. Die Erwartung einer entsprechenden Aufteilung der für Haus und Familie anfallenden Arbeiten auf Mann und Frau ergibt sich daraus von selbst. Wenn schon „Doppelbelastung", dann tunlichst für beide mit gleicher Lastenverteilung. 75 Prozent der Gymnasiastinnen geben als erstes Ziel ihrer Zukunftserwartungen an, daß sie ihren Berufswunsch verwirklichen können. 50 Prozent erstreben als erstes die finanzielle Unabhängigkeit, 41 Prozent geben den Wunsch an, zu heiraten und Kinder zu haben.

In dieser Weise ließen sich noch mehr Einzelheiten herausheben. Zusammenfassend kann man sagen, daß der Bericht diese Zielvorstellungen der heutigen Mädchengeneration ermittelt hat: Sie wollen einen Beruf, der ihnen Spaß macht, und einen Mann, der partnerschaftlich denkt. Die Hälfte der Befragten will zwei Kinder haben. Sie wollen finanziell unabhängig sein, was offenbar als ausschlaggebende Voraussetzung für selbstbestimmtes Handeln gesehen wird. Sie zeigen eine zunehmende Bereitschaft, sich über das überlieferte Rollenverständnis in der Ehe wie auch über letzte Tabus vor der Ehe oder über diese Institution selbst hinwegzusetzen. (Immerhin 34 Prozent halten ein Zusammenleben ohne Eheschluß für möglich oder wünschenswert; 42 Prozent wollen ohne Trauschein so lange zusammenleben, bis man weiß, „daß er der Richtige ist".)

Aus diesem Untersuchungsbericht und auch aus den Beiträgen der Podiumsteilnehmerinnen, die bei der Vorstellung des Berichts Ende September 1982 in Hamburg die befragte Mädchengeneration repräsentierten, sprechen Mut und Zuversicht: 44 Prozent sind der Meinung, daß ihnen das, was sie sich vorerst nur vorstellen und wünschen können, in näherer oder fernerer Zukunft auch gelingen werde, „wenn man nur genügend Selbstvertrauen hat". 52 Prozent rechnen allerdings damit, Kompromisse machen zu müssen.

Kritische Fragen an den Bericht

Bei der genannten Vorstellung des Berichts waren neben Vertreterinnen der Medien etwa 250 Frauen geladen, die in Behörden, Verbänden, Gewerkschaften und Parteien mit Mädchen zu tun haben. Auch viele Journalistinnen waren anwesend.

Als berufstätige Frauen von heute enthüllten sie bei ihren zahlreichen kritischen Fragen einige Tendenzen gesellschaftlichen Denkens, die einen ob ihrer Härte betroffen und für die Jugendlichen auch mitleidig machten: Sie fanden den Bericht zu positiv, zu sehr „heile Brigitte-Welt". Sie ließen durchgehend einen Grad der Männerfeindlichkeit oder Männerverachtung erkennen, die den Gedanken an echte Partnerschaft schwer vorstellbar machte (das Wort Liebe fiel überhaupt nicht). Sie vertraten einen starken Selbstbehauptungswillen, der jede Rücksicht – sei es auf den Mann, die Kinder oder die Familie – erst einmal als Zeichen der Schwäche oder Unterwürfigkeit verdächtigt. Sie redeten, als ob sie für alle Einsichten und Forderungen aus psychologischer oder pädagogischer Forschung blind und taub seien.

Wenn so viele Frauen in einem stundenlangen Gespräch über Familie und Kinder stets nur von Familienarbeit und Erziehungsarbeit sprechen und nicht ein einziges Mal vom Familienleben, so ist dies von Bedeutung. Diese Redeweise verrät, daß den Tätigkeiten, die in einer Ehe- und Familiengemeinschaft und für sie

verrichtet werden, eigentlich kein eigener Maßstab, auch kein selbständiges Motiv zukommt, sondern daß sie neben die Berufsarbeit gerückt und im Vergleich mit ihr nach Schwere, Dauer, Erfolg und finanzieller Absicherung befragt werden. Der Begriff „Doppelbelastung" drückt das in geradezu klassischer Kürze aus: Last ist das eine wie das andere. Das konsequente Gegenbild kann dann nur heißen: Überhaupt keine Pflicht zu haben, ist die größte Lust.

Die Mehrzahl der Mädchen hatte in dem Bericht angegeben, daß sie um der Kinder willen für ein paar Jahre aus dem Beruf ausscheiden wollen. Die älteren Frauen dagegen warnten und wiesen auf die Schwierigkeiten hin, die sich einer Wiederaufnahme des Berufs entgegenstellen, und auf die Gewißheit der finanziellen Einbuße. Dafür machten sie die Ungerechtigkeit des Männerstaats verantwortlich, der für diesen Übergang keine besseren Gesetze geschaffen habe. Ein Mädchen ging so weit, die Mutterschutzgesetze als schlecht zu bezeichnen, weil sie dem Arbeitgeber ein Argument in die Hand gäben, einen Jungen bei der Einstellung zu bevorzugen.

Die Erwachsenen plädierten in diesem Zusammenhang für Fremdbetreuung der Kinder, ein Vorschlag, der im Bericht von den Mädchen mehrheitlich abgelehnt worden war. Dagegen eine Podiumsteilnehmerin: Ein Kind haben und es aufziehen müsse doch nicht unbedingt von derselben Frau besorgt werden. Tagesmüttermodelle aus der DDR oder aus Frankreich wurden als vorbildlich hingestellt. Die beiden konkurrierenden Modelle – Mutterschaftsurlaub oder Teilzeitbeschäftigung – wurden diskutiert. Gefragt wurde, welches die bessere, sicherere, praktikablere Lösung sei für den Versuch, beiden Ansprüchen gerecht zu werden, dem Anspruch der Kinder und des Mannes und dem Anspruch des Arbeitsplatzes im Beruf.

Man kann diese Überlegungen umsichtig finden, bedacht auf kluge Wahrung des Besitzstands und auf ein sicheres Auf-zwei-Beinen-Stehen. Man kann es aber auch halbherzig finden, weil offenbar weder der Beruf noch die Familie als Ort der ganzen Hingabe, der Dreingabe aller Kräfte, aller Zeit, Phantasie und Fähigkeiten erachtet werden kann. Der eine Bereich scheint den Verzicht auf den anderen nicht wert zu sein. Eine durchgehende Tendenz im Verlauf der Diskussion war der Wunsch, aus dem Leben als Frau zwischen Familie und Beruf mit Hilfe neuer Gesetze möglichst alle Risiken und Benachteiligungen auszuschließen. Man nannte das „Gleichbehandlung".

Nicht alle Frauen können es sich jedoch leisten, Familie zu haben und gleichzeitig berufstätig zu sein, weil schließlich alle Bereiche darunter leiden; denn dies alles zu „leisten", ist auch eine Frage der Konstitution, der Nerven, der Regenerationsfähigkeit. Gebraucht wird die Kraft, Abstand zu halten, Arbeit zu organisieren, auf unnötige Perfektion zu verzichten und dergleichen mehr. Es ist auch eine Frage der Gesundheit der Kinder. Manche Kinderkrankheiten wären zu heilen, wenn die Atmosphäre, in der das Kind heranwächst, stärker von der

Gegenwart der Mutter abgesättigt wäre. Die Kinderpsychologen können diesen Wert der absichtslosen Präsenz der Mutter nicht genug betonen.

Die Motive für die Berufstätigkeit der Frauen sind vielfältig und im Einzelfall sicher sehr komplex. Um so mehr möchte man wünschen, daß diese Komplexität nicht gänzlich die Primärerfahrungen verdeckt, daß Leben und Lieben nicht nochmals durch einen Zweck gerechtfertigt werden müssen, sondern Sinn und Wert um ihrer selbst willen sind! Dieser Sinn droht heute verlorenzugehen.

Schließlich noch einige Einzelbeobachtungen, die nachdenklich machen: Der kranke oder alte Mensch kommt in dem Bericht nicht vor, obgleich beinahe jede Familie in der einen oder anderen Weise mit ihm zu tun hat. Nur einmal wird nach der Angst vor Krankheit gefragt, nämlich daß sie nahe Verwandte oder Freunde erfaßt: sie hat einen hohen Index. Höher allerdings liegt die Angst, daß der Beruf nicht befriedigen könnte, am höchsten die Angst vor einem Atomkrieg.

Bei der Frage nach der Freizeit außerhalb des Hauses fehlt bei den möglichen Aussagen die Kategorie des „Nächsten". Besucht werden die Freundin oder Freunde, die Clique, das Jugendzentrum, die Disco. Auch nach Verwandtenbesuch wird gefragt. Aber der sonntägliche Dienst in einem Krankenhaus oder einem Altersheim hätte nicht vermerkt werden können, da nach ihm in der Umfrage nicht gefragt wurde.

Religion kommt nur einmal vor. Im Zusammenhang mit der Freizeitgestaltung wird auch nach der Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Jugendgruppe gefragt. Die Frage, ob man sich für fernöstliche Religionen interessiere, erscheint im Fragenkomplex „Beziehung zu Randgruppen" und wurde, wie schon erwähnt, eher negativ beantwortet. Eine prägende Beziehung zu einer Religionsgemeinschaft wird offenbar nicht mehr vorausgesetzt oder nicht für relevant gehalten. Eine Frage nach sittlichen Werten und deren Hochschätzung wird nur einmal gestellt: Ob es gut sei, wenn Mädchen hilfsbereit sind, eine Aussage, der über 70 Prozent der Befragten zustimmen.

Bei der Erfragung der Gründe für die Beziehung zu einem Jungen, mit dem sexuelle Kontakte gepflegt werden, enthält die anzukreuzende Aussagenskala folgende Möglichkeiten: Ich kann gut mit ihm träumen, reden, schmusen, schlafen, etwas unternehmen, fühle mich geborgen, finde gut, daß er Geld oder Auto hat, kann mich auf ihn verlassen, fühle mich von ihm anerkannt. Sicher gehört es zur Eigenart solcher Umfragen, daß sie sich mit allereinfachsten Fragesätzen oder gar der gestuften Identifizierung (stimme voll zu, stimme überwiegend zu, wenig, gar nicht zu...) zu allereinfachsten Aussagen die Mosaiksteinchen für ihr Gesamtbild erfragen müssen. Dennoch bedeuten auch diese Fragen ein Erfassenwollen von Wirklichkeit, die folgende Problematik zu enthalten scheint:

So gänzlich herausgelöst aus jeglichem subjektiven Erlebens- und Reflexionsprozeß und in diesem Bericht zusammengeschweißt, suggerieren die Antworten

eine unerhörte Wucht des Faktischen, die wir allein schon wegen der doch hieb- und stichfest nachgewiesenen Tatsächlichkeit nun auch für die Wirklichkeit zu halten geneigt sind. „So sind wir! So ist das Mädchen. So denken und fühlen sie." Da wir gezwungen sind, für die Ortung unserer eigenen Position uns auf ein vorgegebenes Koordinatenkreuz zu beziehen, durch das die Plus- und Minuswerte festgelegt werden, liegt es nahe, sich von der scheinbaren Maßgeblichkeit solcher Untersuchungsergebnisse entsprechend beeindrucken zu lassen.

Der größere Rahmen

Der Brigitte-Bericht selbst schickt einige historische Schlaglichter voraus, die allerdings nicht hinter das Jahr 1960 zurückgreifen. In diese kurze Spanne der Vergangenheit fallen als gesellschaftsverändernde Daten die 1964 von Georg Picht angekündigte Bildungskatastrophe und die Bildungsreformen der sechziger und siebziger Jahre, die den Mädchen insofern besonders zugute kamen, als sie heute im mittleren Abschluß die Jungen überholt haben.

Gravierend wirkte sich in diesem Zeitabschnitt die Verbreitung empfängnisverhütender Mittel aus und die damit Hand in Hand gehende Veränderung in den sexuellen Verhaltensweisen. Die Enttabuisierung dieses Bereichs im Zusammenhang mit der kulturrevolutionären Welle vom Ende der sechziger Jahre, in deren Zusammenhang wir auch die antiautoritäre Erziehung sehen müssen, hat folgerichtig zur Reform des § 218 und zur Nivellierung des Homosexuellen-Strafrechts geführt. 1977 trat das Gesetz zur Reform des Ehe- und Familienrechts in Kraft.

Jahrhundertelang, so stellt es sich nun heute dar, hat jenes scheinbar von der Bibel abgesegnete Modell eindeutiger Unterordnung der Frau unter den Mann gegolten, wie es der Genesisbericht von der Erschaffung der Frau nahelegte, kräftig unterstützt von der von Aristoteles herkünftigen Vorstellung, daß die Frau eine Ersatzbildung der Natur sei für das, was eigentlich eine Junge werden sollte und bei der Zeugung leider mißriet.

Über dieses androzentrische Frauenbild ist genug geschrieben worden; nichts davon muß hier wiederholt werden. Um so wichtiger allerdings ist der Hinweis, daß im Neuen Testament diese Einschätzung der Beziehung von Mann und Frau keine Fortsetzung findet, sondern daß im Gegenteil, von seinem Einfluß ausgehend, erst die Gleichstellung und dann eine gewisse Höherstellung der Frau erfolgte, wie sie sich in der Kulturgeschichte des Mittelalters an vielen Symptomen nachweisen läßt.

Daneben muß man feststellen, daß natürlich nicht ausschließlich Bibel und Überlieferung für Bild und Auftrag der Frau in der Gesellschaft verantwortlich zu machen sind. Die soziokulturellen Lebensformen, der spezifische Beitrag der Frau bei der Weitergabe des Lebens, auf die sich der Selbsterhaltungstrieb der Gesell-

schaft konzentriert, das alles müßte mitbedacht und ausgeführt werden, wollte man der hier aufgeworfenen Problematik gerecht werden.

Das Mittelalter kennt Königinnen und Kaiserinnen, Äbtissinnen mit Krummstab und Söldnern, Missionarinnen und Kirchenlehrerinnen. Das macht deutlich, daß das Selbstbewußtsein der Frau keine Angelegenheit von heute oder gestern ist, sondern daß sie auch früher schon klug und geschickt genug war, sich ihr eigenes Wirkungsfeld und vor allem ihre eigene Wirkweise gegenüber dem Mann und im Vergleich mit ihm zu sichern.

Gerade in bezug auf die Frage nach der Weise ihres Wirkens in ihrer Beziehung zum Mann hat sich im Lauf der Geschichte neben dem bereits genannten Modell der Unterordnung aus der jüdisch-christlichen Tradition noch ein zweites entwikkelt: das der Gleichwertigkeit und Polarität, das in der Romantik und im deutschen Idealismus ausgebildet wurde. Mann und Frau stehen einander im Spannungsverhältnis der beiden Pole einer Ellipse auf gleicher Ebene gegenüber; nur zusammen bilden sie den ganzen Menschen, so absolut ergänzen sie einander. In dieser Vorstellung werden einige Eigenschaften und Merkmale bei der männlichen und weiblichen Natur so festgeschrieben, daß ein Anderssein schon Unnatur wäre. Spuren dieser Festschreibung finden sich noch heute im Klischeedenken über Mann und Frau: Zum Mann gehören Kraft, Mut, Härte, zur Frau Gefühl, Anmut oder Tränen usw. Die Gegenüberstellung läßt sich erweitern: Natur steht gegenüber Vernunft, Anmut steht gegenüber Würde, Materie gegenüber Form, Stoff gegenüber Energie. Mann und Frau werden in diesem Modell schließlich in ein so stark von der Natur bedingtes Verhältnis der Ergänzung und Verwiesenheit eingeordnet, daß für die freie, spontane, selbstverantwortete Tat kein Spielraum mehr bleibt.

Die erste Emanzipationsbewegung der Frau, die vor etwa hundertfünfzig Jahren einsetzte, war sowohl gegen das erste wie gegen das zweite Modell der Zuordnung von Mann und Frau gerichtet. Im ersten war zu viel Bevormundung enthalten, im zweiten zu viel naturhafte Festschreibung. Ziel dieser Emanzipationsbewegung war die Gleichstellung der Frau vor allem im Hinblick auf ihre bürgerlichen Rechte: politisch, sozial, wirtschaftlich, rechtlich, kulturell wollte sie Anteil erhalten an den Rechten und Freiheiten, wie sie dem einzelnen durch den rasch fortschreitenden Individualisierungsprozeß im liberalen Bürgertum erschlossen wurden.

Die Zielsetzung der zweiten Emanzipationsbewegung, die erst am Beginn der siebziger Jahre unseres Jahrhunderts einsetzte, hat mit ihrer Konsequenz noch ein drittes Denkmodell für das Verhältnis von Mann und Frau entwickelt, das bisher weder zu Ende gedacht noch zu Ende gelebt werden konnte, das aber sicher mehr als die beiden anderen die heutige öffentliche Meinung zu diesem Thema bestimmt: das Modell abstrakter Gleichheit der Geschlechter. Nach dieser Auffassung gibt es keinen ursprünglichen, natürlichen Unterschied zwischen Mann und Frau. Was als

Unterschied angesehen oder empfunden wird, gilt als Produkt von Kultur und Geschichte. Auch die physiologischen Unterschiede haben dann ihr Gewicht nur durch die soziokulturell veranlaßte Rollenverteilung erhalten. So schreibt Simone de Beauvoir: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet... Die Tatsache des Menschseins ist unendlich viel wichtiger als alle Besonderheiten, die Menschenwesen auszeichnen."

Aufgrund dieser anthropologischen Prämisse konzentriert sich in dieser Frauenbewegung die Diskussion auf alle Fragen, die mit der Fortpflanzung zusammenhängen. Die biologische und physische Reproduktion hat ihre Wichtigkeit; gleichzeitig sind die sozialen Beziehungen zum Selbstzweck geworden, sowohl die zum Kind wie die zum Vater des Kindes. Hier kündigt sich bereits ein gänzlich verändertes Verhältnis zu allen Fragen der Sexualmoral, der Schwangerschaft, der Mutterschaft, der Ehe und Familie an.

Im Verlauf der genannten Diskussion wehrte sich eine der Schülerinnen, die auf dem Podium saßen, gegen den Sprachgebrauch von der „Nur-Mutter" und setzte dagegen, daß sie das nicht verstehen könne. Nach ihrer Vorstellung sei es etwas außerordentlich Wichtiges, ein Kind zu haben und Mutter zu sein. Dorothee Sölle, eine der Podiumsteilnehmerinnen, hatte die Konzilianz, dem Mädchen zu dem außerordentlichen Mut zu gratulieren, der dazu gehört habe, diese Bemerkung in diesem Kreis zu machen; es müsse sich aber klar sein, daß man sich von diesem Standpunkt und von dem „Mutter-Mythos" nun endlich gelöst habe. In diesem Zusammenhang kam auch der Hinweis, daß ein Kind zu haben und ein Kind aufzuziehen durchaus nicht von derselben Person geleistet werden müsse, sondern daß Muttersein in diesem Sinn nochmals frei gewählt werden könne.

Genügend Beiträge im Lauf der Diskussion hatten erkennen lassen, wie stark das Selbstbewußtsein der Frauen vom beruflichen Karrieredenken oder wirtschaftlichen Erfolgsdenken bestimmt ist. Damit ist wohl deutlich geworden, wie sehr die öffentliche Meinung in unserer Gesellschaft gerade in bezug auf das Thema Mann, Frau und Familie zur Zeit von dem Ansatz der zweiten emanzipatorischen Bewegung bestimmt wird.

Der verschwiegene Ausgangspunkt aller diesbezüglichen Erwägungen scheint die Suche nach persönlicher Befriedigung zu sein. Ihr liegt der Grundsatz vom „Recht auf Glück" des einzelnen zugrunde, wie er vorbildlich für alle späteren liberalen Verfassungen Europas in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 festgeschrieben wurde. Beziehungen zum Nächsten, zur Arbeit, zur Zeit, zur Gesellschaft werden als Mittel und Möglichkeit gesehen, diesen Wunsch zu befriedigen. Gewiß werden dabei ernste sittliche Verpflichtungen eingegangen, ohne daß allerdings der genannte Ausgangspunkt in Frage gestellt würde.

Noch ein zweites fiel auf: Über der starken Betonung der Partnerschaft in den letzten fünfzehn Jahren sind die anderen Kennzeichen zwischenmenschlicher Beziehungen (Vater, Mutter, Freund) und andere anthropologische Aussagen (Person) zurückgetreten. Das sieht man etwa an der Meinung, die Tatsache, ein Kind geboren zu haben, mache die Frau zwar biologisch zur Mutter des Kindes, aber nicht in einem seinsmäßigen Sinn: die Annahme des Mutterseins sei nochmals eine eigene, freie Entscheidung, die nicht etwa mit der Bereitschaft, das Kind zu empfangen, bereits getroffen würde, sondern, wenn überhaupt, irgendwann später.

1963 hat Alexander Mitscherlich mit seinem Buchtitel „Vaterlose Gesellschaft" ein wahrhaft prophetisches Wort gesprochen. Heute zeigt sich die Gefahr, daß die Vaterlosigkeit die Mutterlosigkeit nach sich zieht. Aber Kinder brauchen nun einmal nicht etwa nur den einen oder anderen Partner, sondern Eltern.

Die Fragen, die die Frauenbewegungen aufgeworfen haben – und der Brigitte-Bericht muß in diesem Zusammenhang gelesen werden –, sind deshalb so bedeutsam, weil sie im Innersten verknüpft sind mit den umfassenderen Fragen nach dem Menschen überhaupt, nach Sinn, Ordnung und Ziel eines menschlichen Daseins insgesamt, von denen zumal die Jugendlichen aufs bedrängendste heimgesucht sind. Man muß, will man sie gültig beantworten, sich auf die letzte tranzendente Dimension der Sinngebung einlassen.

Literatur: Karl Lehmann, Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie, in: Internationale Katholische Zeitschrift 11 (1982) 305–324; Jörg Splett, Gerufen zu leben, in: Wähle das Leben. Symposion, 11. Juni 1982, Bonn-Bad Godesberg, Dokumentation Bonn 1982, 11–23.

Walter Brandmüller

Das Priesterbild Johann Michael Sailers

So ausdrücklich wie in den vergangenen zwanzig Jahren hat man die Frage nach dem Priesterbild zu Sailers Zeiten nicht gestellt[1]. Der Begriff der sozialen Rolle und des Rollenverständnisses, der dieser heutigen Fragestellung zugrunde liegt, ist ja eine Errungenschaft der Soziologie und der Anwendung soziologischer Kategorien auf theologisch-religiöse Sachverhalte. In gewissem Umfang ist dies wohl auch legitim, besonders wenn dies nicht geschieht, um aus empirisch mit Hilfe von Methoden der Meinungsforschung erhobenen Daten ein gültiges Bild vom Wesen des Priestertums zu ermitteln.

Mit Hilfe der historischen Methode mag man jedoch durchaus danach fragen, welche Wesenszüge des Priestertums unter bestimmten historischen Umständen zu bestimmten Zeiten besonders deutlich hervorgehoben oder auch verdunkelt und vergessen wurden. Dies soll nun bezüglich des Professors und späteren Bischofs Johann Michael Sailer (1751–1832) geschehen.

Das Priesterbild der Aufklärung

Um Sailers einschlägige Äußerungen sachgerecht zu interpretieren, ist allerdings vorher das historische Umfeld zu skizzieren, in welchem Sailer seine Sicht des Priestertums literarisch formuliert und gelehrt hat. Es stellt sich also zunächst die Frage, welches Bild von Priester und Priestertum bei den Lesern verbreitet war, für welche Sailer geschrieben, was jene Zeitgenossen darüber lehrten, mit welchen Sailer sich auseinandergesetzt hat, welches also das Priesterbild der Aufklärung war. Dieses ergibt sich am ehesten aus damaligen Anweisungen zur Ausbildung von Priestern – und wenn man fragt, worin der Klerus dieser Zeit den Schwerpunkt seiner Pastoral erblickte.

Am charakteristischsten für die Ausbildung des Klerus der Aufklärungszeit ist die Einrichtung der sogenannten Generalseminarien durch Kaiser Joseph II. im Jahr 1783[2]. Durch kaiserliche Verordnung wurden zugleich alle anderen theologischen Bildungsanstalten geschlossen. Damit war die Heranbildung der künftigen Priester im Herrschaftsgebiet Josephs II. den Händen der Kirche entwunden und vom Staat als dessen Aufgabe übernommen worden. Sowohl die Auswahl und Anstellung der Professoren erfolgte nun durch staatliche Organe, wie auch die Regelung des theologischen Unterrichts.

Dieses Vorgehen entsprach dem Begriff von Kirche, den die Vertreter des aufgeklärten Wohlfahrtsstaats formuliert hatten: Die Kirche hatte der Staatsgewalt bei der Verwirklichung des aufklärerischen Postulats „größtmöglicher Glückseligkeit" aller zu dienen. Man sah in der Kirche ein Instrument staatlich gelenkter Hebung der Sittlichkeit im Interesse einer besseren Ordnung der diesseitigen Verhältnisse und des jenseitigen Heils. Joseph von Sonnenfels, maßgeblicher Berater des Kaisers, nannte die Kirche eine Polizeianstalt, die den Zielen des Staates dienen müsse bis zu dem Zeitpunkt, da die Aufklärung des Volkes so weit gediehen sei, daß man die Kirche durch die weltliche Polizei ersetzen könne. Es war nur konsequent, daß man den Pfarrern in zunehmendem Maß staatliche Verwaltungsaufgaben übertrug, „bis hin zur Gesundheits- und Veterinärpolizei"[3].

Eines der damals am meisten verbreiteten Handbücher der Pastoraltheologie[4] stammte von dem Wiener Professor Franz Giftschütz[5]. Pastoraltheologie war als eigene Disziplin erst durch den aufgeklärten Studienplan des Braunauer Abtes Rautenstrauch von 1774 in den theologischen Unterricht eingeführt worden. Auch Sailer kannte es und bezog sich in seiner eigenen Pastoraltheologie darauf[6]. Hier äußert sich Giftschütz über die Bedeutung des Priesters für den Staat:

„Wenn es ausgemacht ist, daß wahre Ruhe und Glückseligkeit, die Jedermann sucht, durch Rechtschaffenheit, oder durch die Ausübung der Religion erlanget wird, so läßt sich auch nicht leugnen, daß das christliche Lehramt ungemein wichtig für das Menschengeschlecht überhaupt ist. Wenn man weiter annehmen muß, daß derjenige Staat der glückseligste wäre, dessen Glieder alle das reine Christentum ausüben würden, so läßt sich auch der Nutzen nicht streitig machen, der dem Staate durch das Amt des Religionslehrers zuwächst, welcher dasjenige, was der Staat durch Gesetze und Strafen erzwingen muß, durch Religionsgründe, die bey den Menschen immer tiefern und dauerhafteren Eindruck machen, zuwege zu bringen sucht."[7]

Dementsprechend entwirft Giftschütz alsdann das Bild des Priesters als des aufgeklärten geistlichen Staatsdieners. Daß er den Priester vorzüglich als solchen betrachtet, ergibt sich allein schon daraus, daß Giftschütz zu jedem von ihm behandelten Gegenstand lange wörtliche Zitate aus den jeweils einschlägigen staatlichen Verordnungen in Kirchensachen – es gab deren ca. 6000 – anführt. Er nennt den Priester zwar „Seelensorger", hat aber hierbei die „Glückseligkeit", weit weniger das Heil in Christus, im Auge. Meist spricht Giftschütz aber vom „Religionslehrer", dessen Haupttätigkeit der „Religionsvortrag", der Unterricht ist. Im Gottesdienst sieht er „gewisse äußerliche Gebräuche, durch welche die Christen die Empfindungen der Dankbarkeit, der Unterwerfung, der Anbetung gegen das höchste Wesen bezeugen und einander gemeinschaftlich zu erbauen suchen"[8]. „Endzweck aller Religionsgebräuche ist es, gute Gesinnungen zu erwecken, das Herz zu gottseligen Empfindungen zu erheben, und die Erbauung zu fördern."[9] Selbst die Sakramente „sind als Mittel zur Beförderung der Tugend und Glückseligkeit des Menschen" zu betrachten, und dies ist das höchste Ziel des Seelsorgers[10].

In einem Anhang[11] erörtert Giftschütz nun die Eigenschaften eines guten „Seelensorgers". Auch hier legt er das Hauptgewicht auf die intellektuellen und praktischen Begabungen, denn als eigentlicher Zweck des Hirtenamtes erscheint ihm „die Beförderung der Rechtschaffenheit und Beruhigung der Menschen"[12]. Nichts ist darum „notwendiger für den Religionslehrer, als die Logik oder Vernunftlehre"[13]. Sehr angeraten werden Rechtswissenschaft, Medizin, Landwirtschaft, sowie Verwaltungs- und Volkswirtschaftslehre – „Kameral- und Polizeyvorlesungen"[14]. Selbst die Bibellektüre, die Giftschütz nachdrücklich empfiehlt, soll dem Zweck dienen, „Beweggründe zur Rechtschaffenheit, Beispiele der Tugend" zu finden.

Der später noch des näheren vorzustellende „Priesterbildner" Matthäus Fingerlos[15] verfaßte 1805 Statuten für das von ihm geleitete Priesterseminar zu Landshut. Darin bezeichnet auch er den Priester als Volkslehrer, dessen Aufgabe im Unterricht bestehe, den er entweder „mündlich durch Predigten, Katechesen, im Beichtstuhl, am Krankenbette und im gesellschaftlichen Umgange", oder „symbolisch durch die Verrichtung der kirchlichen Zeremonien" zu erteilen habe[16].

Unter diesen Umständen erblickte der aufgeklärte bayerische Minister Graf Montgelas auch keine Schwierigkeiten, die „religiösen Volkslehrer" in Würzburg an einer gemeinsamen katholisch-protestantischen Fakultät ausbilden zu lassen. Dorthin berief er denn auch als einen der berühmtesten protestantischen Theologen Deutschlands den als Leugner der Gottheit Christi bekannten Rationalisten Heinrich Eberhard Gottlob Paulus aus Jena, dessen Vorlesungen die katholischen Priesteramtskandidaten von Regierungs wegen zu besuchen gezwungen wurden. Das einzige, was der Bischof von Würzburg dagegen zu tun vermochte, war, den Hörern des Professors Paulus die Priesterweihe zu verweigern[17]. Diese Art „ökumenischer Fakultäten" wollte man auch anderwärts errichten. Die Verlegung der katholisch-theologischen Fakultät zu Ellwangen an die protestantische Universität Tübingen im Jahr 1817 diente nach dem Urteil des ersten Bischofs von Rottenburg dem gleichen Zweck, „die confessionellen Ecken abzuschleifen und ein politisch-religiöses Amalgama einzuleiten"[18]. – Das mag als Schlaglicht auf die damalige Priesterbildung genügen.

Dazu gesellte sich eine kaum mehr überschaubare Flut von pastoraltheologischer, liturgischer sowie Gebets- und Erbauungsliteratur, die die aufklärerischen Ideen bei Klerus und Volk heimisch machen sollte[19]. So erschien 1810 aus der Feder des Professors Vitus Anton Winter zu Landshut ein „erstes deutsches kritisches Meßbuch"[20]. Da das Missale Romanum den Forderungen der Zeit nicht mehr genüge, vielmehr Unglauben, Aberglauben und religiösen Mechanismus fördere, verfaßte er eine neue Liturgie, die der Belehrung des Volkes besser zu dienen vermöge. Ein in drei Auflagen erschienenes Rituale verfaßte zu dem gleichen Zweck auch der Erlanger Pfarrer Dr. Ludwig Busch. Auch er meinte, die Sakramente hätten „die allgemeine und notwendige Absicht: Den Verstand der

versammelten Christen mit neuen Religionserkenntnissen zu bereichern, oder den schon erworbenen mehr Deutlichkeit und Lebhaftigkeit zu verschaffen und in ihren Herzen die Gesinnungen... zu gründen"[21].

Daß Liturgie Gegenwärtigsetzung des Erlösungswerks Jesu Christi sei und der Priester Verwalter der Geheimnisse Gottes – Minister Christi et dispensator mysteriorum Dei –, der kraft heiliger Weihe in persona Christi verkündigt und handelt, das war den Aufgeklärten von damals fremd geworden. Eucharistisches Opfer, Sakramente waren dem religiösen Horizont so weit entschwunden, daß man im Priester nur mehr den Volkslehrer und Apostel einer meist kantianisch verstandenen Moral, zuvörderst aber einen treuen Staatsdiener erblickte. Dementsprechend verfielen Beichtpraxis, Kommunionempfang, Gebetsleben, insbesondere das Breviergebet der Priester, und natürlich der Zölibat, waren doch auch die übrigen Beamten und Lehrer verheiratet[22].

Mehr als das einfache, nach wie vor gläubige Volk war der Klerus selbst davon erfaßt worden, der durch den Zeitgeist in eine schwere Identitätskrise hineingetrieben wurde, die sich in der Amts- und Klosterflucht, ja im Glaubensabfall zahlreicher Priester und Ordensleute äußerte und bizarre Lebensläufe zur Folge hatte – namentlich im Zusammenhang mit den Spätstadien der Französischen Revolution[23]. Selbst die Ernennung eines verheirateten und deshalb exkommunizierten Mönches zum Direktor einer katholischen Lehrerbildungsanstalt war unter diesen Umständen möglich[24]. In dem Bild aber, das die Gesellschaft einer Zeit vom Priester hat, spiegelt sich ihr Begriff von Religion und Kirche überhaupt.

Das Priesterbild Sailers

Vor diesem Hintergrund also ist das Priesterbild Sailers zu betrachten. Seine erste Äußerung darüber liegt uns in Gestalt eines *Hirtenbriefs* vor, den er nach eigenen Angaben für den Erzbischof von Trier und Bischof von Augsburg Clemens Wenzeslaus zum Abschluß einer Visitation des Bistums Augsburg im Jahr 1784 verfaßt hat. Diesem Dienst hat Sailer seine Berufung an die Universität Dillingen zugeschrieben[25].

Hier nun schreibt Sailer: „Die Hauptpflicht der geistlichen Hirten besteht darin, daß sie ihrer Heerde das göttliche Wort verkünden, als so viele Werkzeuge, die der heilige Geist belebt und durch die er die himmlische Weisheit lehret."[26]

Nachdem er im Anschluß an diese Feststellung die Pflichten des Seelsorgers hinsichtlich der Predigt, der Christenlehre, der Katechese und des Schulunterrichts überhaupt abgehandelt hat, wendet er sich dem zweiten Pflichtenkreis des Priesters zu. „Die zweyte Hirtenpflicht enthält die eigentlichen Priesterpflichten in sich. Da aber der Priester als eine öffentliche Person im Namen Christi, im Namen der ganzen Kirche zum Beßten des Volkes dem Allerhöchsten das Opfer entrichtet: so

ist's offenbar, daß der Pfarrer als Stellvertreter Christi und des Bischofs (!) handle, wenn er sein Opfer entrichtet."[27]

Im Hinblick darauf schärft der Verfasser des Hirtenbriefs den Seelsorgern die Pflicht ein, wie Christus, an dessen Stelle sie handeln, Glaube, Hoffnung und Liebe in den Gläubigen zu wecken. Eine kritische Bemerkung über „eitel herz- und geistloses Lippenwerk" schließt sich an – ein Echo der zeitgenössischen Polemik gegen die wirkliche oder angebliche kirchliche Praxis früherer Zeit.

Die dritte Hirtenpflicht, von der alsdann die Rede ist, „umfaßt all das, was entweder auf die Ausspendung der Sakramente, oder auf die Vorbereitung der Gläubigen zum Empfang derselben... Bezug hat"[28]. Ist die hier getroffene Unterscheidung der Sakramentenspendung von den „eigentlichen Priesterpflichten" auch nicht einsichtig, so zielt Sailer nun wirklich in die Mitte: „Sakramente ausspenden, die Christus eingesetzt; im Namen Christi ausspenden; in Kraft jener priesterlichen Gewalt ausspenden, die ihr von Christo durch die Hände des Bischofs empfangen habt; so ausspenden, daß man an euch als an einem sichtbaren Spiegel Jesu Christi, die Person dieses unsichtbaren Hirten erblicket; mit einer solchen Herzensreinigkeit und Lebhaftigkeit des Glaubens ausspenden, daß ihr euer Seelenheil nicht versäumet, indem ihr das fremde befördert – so müsset ihr die Sakramente ausspenden..."[29] Wiederum wird sodann betont, daß der Priester bei der Sakramentenspendung Repräsentant Christi und des Bischofs sei, ohne daß der fundamentale Unterschied zwischen der Repräsentation Christi und der des Bischofs durch den Priester auch nur angedeutet würde[30]. Auch zwischen der daraus abgeleiteten Pflicht, „von der Vorschrift und dem Geiste des Stifters unserer Religion" nicht im geringsten abzuweichen, und jener, als Repräsentant des Bischofs die Vorschriften des Diözesan-Rituale genau zu beobachten, wird nicht differenziert. Kurzum: Sailer sagt Wichtiges und Richtiges über priesterliche Gesinnungen und Haltungen, aber kaum theologisch Klares, Grundlegendes über das, was der Priester sei, was also sein Selbstverständnis begründen konnte.

Als weitere Quellen für unsere Kenntnis von Sailers Begriff von Priestertum und Priester dienen uns in der Hauptsache seine auf Befehl des Kurfürsten Clemens Wenzeslaus herausgegebenen „*Vorlesungen aus der Pastoraltheorie*"[31]. Sie enthalten den literarischen Niederschlag seiner Dillinger Lehrtätigkeit, die von so nachhaltiger Wirkung auf die Bildung nicht nur des Augsburger Klerus gewesen ist. Dieses Werk ist deshalb unter dem Gesichtspunkt unseres Themas von Bedeutung, weil nach Sailer die Pastoraltheologie „die Bildung des Seelsorgers zum unmittelbaren Zwecke hat"[32].

Hier nun entwirft der Dillinger Professor ein höchst ansprechendes charakterlich-religiös-sittliches Idealbild vom Priester. Als literarisches Mittel dient ihm eingangs hierzu ein von ihm formuliertes „Sendschreiben der katholischen Pfarrgemeinden an die heranwachsenden Geistlichen und zukünftigen Seelsorger": Wenn seine Studenten dem entsprächen – „Welch einen himmlischen Glanz würde in

kurzem die deutsche Kirche weit und breit umher ausstrahlen, wie würden euch alle katholischen Pfarrgemeinden Deutschlands mit Dankesthränen segnen, daß sie gefunden an euch, was sie sehnsuchtsvoll gehoffet – Seelsorger, wie sie seyn sollten ohne Fehler, mit Kraft und Weisheit – Amen!"[33]

In systematischer Weise zeichnet er alsdann im „III. Hauptstück" der Einleitung zum ersten Band das „Bild des guten Seelsorgers"[34]. Bezeichnenderweise verfährt er dabei so, daß er für jeden einzelnen Zug dieses Bildes Belegstellen aus der Väterliteratur zitiert, „damit die Wahrheit, die in meinem Munde wehe tun würde, im Munde der Väter leichtern Eingang finde"[35]. Hieronymus, Augustin, Bernhard von Clairvaux, Ambrosius, Chrysostomus, Laurentius Justiniani, Petrus von Blois, einige ältere Konzilien und das Tridentinum sind seine Quellen. Aus ihnen gewinnt er das Bild des Clericus, dessen Erbteil Gott, der himmlisch gesinnt, ein Freund des Gebets, der Meditation und darum der Einsamkeit ist. Aus diesen Quellen wird seine Tätigkeit für die Menschen gespeist – Gottes- und Nächstenliebe lassen sich ja nicht trennen. Außerdem fordert Sailer gründliche Bildung und unermüdliches Studium, denn es sei ein großer Irrtum, Unbildung und Mangel an Kenntnissen für Heiligkeit, und sich deshalb für heilig zu halten, „weil man ein Dummkopf ist" – so nach Hieronymus. Hauptsächlichste Erkenntnisquelle aber sei die Heilige Schrift. Wenn deren Kenntnis über bloßes Wissen hinaus zur lebendigen Erkenntnis geworden sei, präge diese Persönlichkeit und Handeln des Seelsorgers bis in Gebärde, Tracht und Sprache hinein, so daß „alles Äußere an dem Seelsorger" zum „Unterricht für die Völker" werde, „so wie alles Innere von dem Geist der Wahrheit belebt ist"[36].

In der Tat ein anspruchsvolles Ideal, das hier den Dillinger Studenten vor Augen gestellt wurde, und sie zu einer vom Zeitgeist verpönten religiösen „Innigkeit" zu führen vermochte. Es kontrastierte mit dem Typ des aufgeklärten Volkslehrers ebenso wie mit dem dem „Mechanismus" verfallenen „Altarsfinsterling", der die liturgischen Handlungen „mit der sturen Tüchtigkeit von pillenverkaufenden Apothekern"[37] erledigt und eine beliebte Zielscheibe aufklärerischer Polemik war.

Gegenüber dem Priesterbild des Hirtenbriefs jedoch bedeutet jenes der Pastoraltheologie insofern einen Rückschritt, als letzteres der spezifisch katholischen Züge entbehrt und deshalb auch für einen pietistischen Prediger gelten konnte. Noch weniger als im Hirtenbrief hat Sailer hier den Versuch unternommen, Pflichten und religiös-sittliche Haltungen des Priesters aus dem Weihesakrament zu begründen, auf das er im Hirtenbrief immerhin hingewiesen hatte. Indes war dies Sailer persönlich ohne jeden Zweifel selbstverständlicher und, wenn vielleicht auch nicht immer ausdrücklich bewußter, so doch tatsächlich sein Denken und vor allem sein Leben als Priester prägender Glaubensbesitz. Es ist anzunehmen, daß dies im wesentlichen auch von seinen Dillinger Zeitgenossen galt. So mochte er Selbstverständliches stillschweigend voraussetzen. Daß er davon bewußt geschwiegen habe – so Hofmeier – läßt sich zum wenigsten aus den Quellen nicht begründen[38].

Eine neue Phase seiner geistigen Entwicklung begann jedoch mit der Berufung Sailers an die *Universität Landshut*, wo das dortige gesamtbayerische Priesterseminar unter der Leitung eines Mannes stand, der zu Sailer in schärfsten Gegensatz trat und wo er nur konnte dessen Wirken zu paralysieren versuchte. Es war der Geistliche Rat Matthäus Fingerlos, der zusammen mit den Professoren Socher, Thanner und Winter zu den entschiedenen Vertretern der Aufklärung gehörte, die im Bund mit Montgelas und dessen „illuminierter" Bürokratie die Universität Landshut zu einer Hochburg der „Erleuchtung" zu machen strebten. In ihren Augen mußte die Berufung Sailers und seiner Freunde Zimmer und Weber als ein verhängnisvoller Irrtum erscheinen. Insbesondere Fingerlos arbeitete in Zusammenwirken mit dem Polizeidirektor von Chrimar, der Sailer sorgfältig beobachten ließ, auf dessen Entfernung hin. Zur Illustration einige Zitate:

Fingerlos über Sailer: „... noch mehr aber, als die Feldersche Literaturzeitung ... leistet für die Mystik Professor Sailer ... Seine Hauptgedanken drehen sich dabei um die Liebe zu Jesus Christus, weil er uns am Stamme des Kreuzes erlöst, für unsere Sünden genuggetan und uns durch die heiligen Sakramente Gnadenmittel verschafft hat ...[39] – Es ist entlarvend, daß hier selbstverständliche Katechismuswahrheiten in das Gebiet suspekter Mystik verwiesen wurden.

Und: „In der Dogmatik erhalten die Jünglinge so verworrene und unfruchtbare Ansichten, wie man sie kaum im Mittelalter hatte. Der Kultus wird über alles erhoben und selbst der sinnloseste in Schutz genommen. Die Moral ist ein mystisches Helldunkel, und die Pflichten gegen den Staat insbesondere werden ... nicht in das beste Licht gestellt. Überdies scheinen das Verfinsterungssystem und der Mystizism als Mittel zu politischen Zwecken gebraucht zu werden ..."[40]

Dagegen Sailer über Fingerlos: „Lies doch die von unserem Fingerlos herausgegebene Schrift: ‚Über das Bedürfnis der Reformation des Priesterstandes' ... und staune über die Kühnheit, Lügenhaftigkeit und Gottlosigkeit des absoluten Priesterhasses, die sich in diesem Priester und in diesem Priesterprodukte erschöpft haben." Fingerlos, den Kantianer, nennt er einen „Tugendfabrikeninspektor" und charakterisiert damit dessen Verständnis von Priesterbildung[41]. So schroff schieden sich die Geister. Es scheint mir plausibel, anzunehmen, daß Sailer durch diesen scharfen Kontrast zwischen radikaler Aufklärung und katholischem Glauben erst eigentlich stimuliert wurde, sein Konzept von Priesterbildung – und damit sein Priesterbild – theologisch zu vertiefen.

Jedenfalls lassen Sailers „Neue(n) Beyträge zur Bildung des Geistlichen"[42] einen wesentlichen Fortschritt in diese Richtung erkennen, sie sind die direkte Antwort Sailers an seine theologischen Widersacher. Den Umständen entsprechend ist Sailers erstes Wort in dieser Sache ein polemisches: Er unterscheidet den „Zeit-Geistlichen" von dem „Geistlich-Geistlichen", zu welchem er seine Schüler heranbilden will. Die „Zeit-Geistlichen ... treiben entweder die Cultur des bloßen Buchstaben, und heißen Philologen ... oder die Cultur des höhern Wissens, und

nennen sich Philosophen, oder die des untergeordneten Wissens und sind Rechtskundige, Oekonomen, Botaniker, oder die Cultur der schönen Künste –, und mußten sich ehemals Belletristen, Schöngeister nennen lasssen –, oder die Cultur des Umgangs, der Lebensart, und können im strengen Sinne Welt-Geistliche genannt werden... so, daß das höhere Prinzip, das den Geistlichen zum Geistlichen macht, in ihnen nie siegend werden kann."[43]

Eine vor dem Hintergrund des von Fingerlos vertretenen Kantianismus verständliche polemische Spitze richtet Sailer auch gegen das Verständnis des Priesters als eines „Sittenlehrers". Die Geistlich-Geistlichen seien zwar auch dies, aber ungleich mehr! „Man wußte zwar vor kurzem – aus ihnen nichts zu machen als Sittenlehrer. Da man aber die Sittlichkeit von der Religion getrennt, und die Religion nur zum Anhängsel der Moral, zum Postskript der Sittlichkeit oder gar zum punctum exclamationis hinter den guten Sitten (!) gemacht hatte: so hätte man die Eigentlich-Geistlichen nicht mehr demüthigen können, als daß man sie zu bloßen Sittenlehrern degradierte."

Diesem aufklärerischen Zerrbild stellt er das Idealbild der Geistlich-Geistlichen gegenüber, „welche von dem Geiste der Wahrheit, die das Gemüt lichthell und rein, still und frey, gut und selig macht, durchdrungen, das Leben des Geistes, das sie in sich haben, auch außer sich offenbaren, und in andern zu erzeugen und zu erziehen, Weisheit, Liebe, Mannhaftigkeit genug besitzen". Ihnen sei nicht nur das Leben der Sinne und des Begriffs oder einer freien bzw. unfreien Kunst eigen, sie würden vielmehr vom heiligen Geist, „der von Christus auf Petrus und die Apostel und dann auf deren Schüler übergegangen" ist, geleitet. Zweifellos steht hinter dieser Formulierung der Gedanke an die durch die Handauflegung der Weihe vermittelte apostolische Sukzession. Aber Sailers offenkundiges Interesse gilt auch hier weniger dem übernatürlich-ontologischen Priestersein als dessen existenzieller Verwirklichung.

Gleiches ist selbst da zu beobachten, wo er vom eigentlich priesterlichen Dienst, dem Vollzug des eucharistischen Opfers, spricht: „Solche Geistlich-Geistliche sind die wahren Priester des neuen Bundes, indem sie, das Opfer Christi am Kreuze erneuernd am Altare und im Leben, sich mit Christus dem ewigen Vater hingeben für das ewige Heil der Völker, indem sie dieselben Völker lehren, Gott in reinen Gesinnungen und im heiligen Leben ein unbeflecktes Opfer darzubringen; indem sie den öffentlichen Gottesdienst mit so viel Würde, Andacht und durchscheinender Geisteskraft halten, daß die Christen Eines mit ihnen, Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten, und so die ganze christliche Kirche ein geistliches Priestertum darstelle."

Alsdann nennt Sailer sie „wahre Diener Christi, reine Diener seiner Kirche. Denn sie dienen dem Einen göttlichen Zwecke Christi und der Kirche, sie dienen dem ewigen Heile des menschlichen Geschlechtes." Dies als Kontrast zum zeitgeistlichen Staatsdiener.

Für seinen mehr assoziativen Denkstil bezeichnend stellt Sailer die Frage, die eigentlich logisch ganz an den Anfang seiner Erörterungen über Priesterbildung gehört hätte, ausdrücklich erst im Zusammenhang mit der liturgischen Funktion des Priesters:

„Es ist nicht überflüssig, hier bestimmt anzugeben, was der Priester im Sinne der katholischen Kirche sey, und was der Priester am Altare sey... Der Priester ist im Sinne der katholischen Kirche
1) eine öffentliche, von dem Volke ausgesonderte, Gott und zum Dienste Gottes *besonders* gewidmete Person (persona publica, Clericus);
2) von der Kirche zum Kirchendienst überhaupt bevollmächtigte (persona ecclesiastica);
3) und insbesondere zur Verkündung des Evangeliums, zum Lehramte (Doctor populi christiani);
4) zur Handhabung zur Verwaltung des öffentlichen Gottesdienstes (Liturgus, sacerdos im engsten Sinne);
5) zur Besorgung des ganzen Seelenheiles (Pastor animarum fidelium);
6) in einem bestimmten Kreise (Rector ecclesiae oder Coadjutor rectoris ecclesiae);
7) und zwar in dem Kreise, den ihm der ordentliche Ruf angewiesen hat (legitime vocatus)."[44]

Weit mehr als diese in sich unlogische und inadäquate Definition befriedigt theologisch die Aussage, daß der Priester am Altar „ein zweyfacher Repräsentant" sei: Er repräsentiere erstens die ganze Christenheit und seine besondere Gemeinde, in deren Namen er bittet und opfert, und sodann die Person Christi, in dessen Namen er handelt.

Eine weitere wiederum mehr rhetorische als theologische Definition: „In der Kirche Christi existiert seiner Einsetzung zufolge, ein besonderer Stand von Männern, denen das große Amt anvertraut ist, die Religion Christi... in unzählige Richtungen nach allen Weltgegenden auszubreiten, fortzupflanzen und zu verewigen. Dieser Stand hieß ehemals und heißt noch – Priesterstand. Die Wörterscheu unserer Zeit mag dies Wort Priester nicht hören. Aber, wozu sollen wir ein schuldloses Wort hassen?"[45]

Und nun die der Sache am nächsten kommende Definition: „Priester des neuen Bundes ist der, welcher das Opfer, das Christus am Kreuze vollbracht hat, am Altar, und in seinem Leben, und in seiner Gemeinde erneuernd, sich und sein Volk zu Einem Opfer weihet, daß alle Herzen, Eins mit Christus dem Höchsten Priester, den Einen Vater der Menschen im Einen Heiligen Geiste, mit reinen Gesinnungen, mit heiligem Leben, mit himmlischen Gebeten verherrlichen."[45] Was an dieser Definition des Priestertums besticht, ist die Hinordnung allen priesterlichen Tuns auf die eucharistische Mitte, wobei auch die nichtsakramentale Seelsorge darauf hinzielt, die Gläubigen zur Verwirklichung ihres Allgemeinen Priestertums, d. h. zur Selbsthingabe an den Vater durch Christus im Heiligen Geist, zu befähigen.

Klar und erschöpfend ist wiederum die Umschreibung der drei Tätigkeitsfelder des Geistlich-Geistlichen. Während der Zeit-Geistliche sich zumeist und oft ausschließlich als Volkslehrer verstand, sollte der Eigentlich-Geistliche „Lehre, Liturgie und individuelle Seelenpflege" als seine genuinen Aufgabenbereiche

betrachten[47]. Unter dieser „individuellen Seelenpflege", in anderem Zusammenhang und auch von anderen Autoren „Privatunterricht" genannt, versteht Sailer nichts anderes als die der kirchlichen Tradition wohlbekannte Seelenführung. Er selber hat sich gerade auf diesem Gebiet als Meister erwiesen.

Umfangreiche Ausführungen widmete Sailer auch dem Priester als Liturgen. Sein Ausgangspunkt ist hierbei in erster Linie anthropologisch. Liturgie ist ihm der auf Grund der leiblich-sinnlichen Natur des Menschen naturnotwendige Ausdruck der Religion. Zugleich sind die Sinne des Menschen Einfallstore für die Religion in das Innere des Menschen: „Aller Gottesdienst ist Darstellung der inneren Religion, so wie Belebung derselben..." Deshalb schärfte er den Priestern den würdigen, andachtsvollen Vollzug der liturgischen Handlungen mit Nachdruck ein. Eine zeitbedingte pädagogische Tendenz leitete er daraus insofern ab, als er durch den von ihm geforderten frommen Vollzug der Liturgie die Empfindungen der Andacht in den Gläubigen zu wecken bestrebt war[48]. Damit aber setzt sich Sailer zugleich einmal mehr von dem intellektualistisch-moralisierenden Liturgieverständnis der Aufklärer ab.

Gleiches ist selbst da festzustellen, wo er den Priester als Lehrer seiner Gemeinde darstellt. Indem er nämlich die „praktische Schriftforschung" als Quelle aller religiösen Lehre und der Predigt herausstellt, erteilt er der zeitgenössischen Praxis, deren Themen häufig dem trivialsten Alltag entnommen waren und Obstbaumzucht, Kuhpocken, Kleeanbau, Blitzableiter u. a. m. behandelten, eine entschiedene Absage[49].

Aber auch hier ist es offenkundig, daß es Sailer viel weniger um eine theologische Darstellung des Priestertums der Kirche ging, als um den unmittelbaren persönlichen religiös-sittlichen Appell. Im wesentlichen läßt dieser sich auf einen einzigen Kernsatz reduzieren: Der Priester müsse durch die aus seinem ganzen Sein und Leben aufleuchtende Gottseligkeit ein gleiches wahrhaft geistliches Leben in den Menschen wecken, denen er begegnet.

Der erleuchtete, innerlich von Christus ergriffene „gottselige" Priester ist das Ideal, für das Sailer die große Zahl seiner Hörer und Leser vor allem durch seine eigene außerordentlich anziehende Persönlichkeit zu begeistern verstand. Daß er in seiner ganzen Art der Neigung seiner Zeit zu Empfindsamkeit, ja Sentimentalität ebenso verpflichtet war, wie er sie seinem Ziel dienstbar machte, ist offenkundig. Sailer ist eine Gestalt der sich ankündigenden Romantik. Der „himmlischen Begeisterung", dem Enthusiasmus, hat er denn auch – noch vor der den Enthusiasmus lenkenden Klugheit – ein eigenes Kapitel seiner Pastoraltheologie gewidmet. Beide, zuerst aber den Enthusiasmus, hebt er als besondere Züge in seinem Idealbild des Priesters hervor[50].

Versuch einer theologischen Würdigung

Zum Schluß sei der Versuch einer theologischen Würdigung von Sailers Priesterbild unternommen. Kein Zweifel, daß seine Ausführungen hinsichtlich begrifflicher Klarheit, logischer Kohärenz und dogmatischer Substanz nicht befriedigen. Sailers Denken ermangelte der systematischen Kraft[51]. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß er sehr stark vom Denken seiner Zeit bestimmt wurde, und zwar sowohl insofern er sich ihrem Einfluß öffnete als auch indem er sich dem Zeitgeist entgegenstellte. Daraus ergeben sich Stärken wie Schwächen seines Priesterbilds, denen nun nachgegangen werden soll.

Auf die lebendigen Empfindungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, also auf das, was er oftmals als das wahre geistliche Leben bezeichnet, kam es Sailer an, und eben dies sollte der Geistlich-Geistliche durch seine ganze Erscheinung, durch Tonfall, Gestus und Haltung bei Sakramentenspendung und Gottesdienst in den Gläubigen zu erwecken streben. Kurzum: das „opus operantis" gewinnt für ihn gegenüber dem „opus operatum" ein deutliches Übergewicht – und zwar in doppelter Frontstellung, nämlich gegenüber dem an früheren Zeiten oft zu Recht oder Unrecht getadelten „Mechanismus" ebenso wie gegenüber der kalten Verstandesmäßigkeit der aufgeklärten Zeitgenossen.

Zweifellos steht Sailer hierin in einer Reihe mit seinen zahlreichen pietistischen Freunden, deren Einfluß auf ihn in diesem Punkt wohl nicht gering war. Dementsprechend tritt bei Sailer auch das übernatürlich-seinshafte Element im Priesterbild gegenüber dem wahrhaft priesterlichen Denken, Reden und Handeln in den Hintergrund. Bezeichnend hierfür ist es wohl, daß er z. B. die Verpflichtung zu Predigt und Katechese nicht etwa aus der durch die Weihe begründeten Sendung des Priesters ableitet, sondern aus dem dem Bischof geleisteten Eid[52]. Die darin zum Ausdruck kommende Umkehrung des „Agere sequitur esse" wird sogar da deutlich, wo Sailer ausdrücklich von der Priesterweihe spricht. Selbst hier ist nur von den edlen, frommen und heiligen Empfindungen die Rede, die den Kandidaten vor dem Weihealtar bewegen sollen, nicht von dem objektive Heilsrealität stiftenden sakramentalen Geschehen.

Indes gilt diese Beobachtung, wie mehrfach angedeutet, mehr von dem Sailer der Dillinger und der frühen Landshuter Jahre als vom späteren. Die außerordentlich scharfen Auseinandersetzungen, die Sailer in Landshut mit den dortigen rationalistisch-kantianisch denkenden Kollegen zu bestehen hatte, führten ihn selber zweifellos zu dogmatisch tieferer Erfassung des Priestertums[53]. Hiervon zeugt es etwa, daß er nunmehr das eucharistische Opfer als Mitte priesterlicher Existenz hervorhebt, und auch die Weihe selbst in ihrer Bedeutung für das priesterliche Handeln würdigt: „Das ist wohl auch der Sinn der Weihe, das der Geist der Händeauflegung, das die heilige Macht der Schlüssel, daß durch Menschen mit dem Geiste Christi geölet, die Bande der Sünde gelöset, das himmlische Reich auf Erden

aufgeschlossen, und das wahrhaft geistliche, ewige Leben in den Gliedern der Kirche erzeuget, genähret und gepflegt werden."[54]

Man wird sich indes hüten müssen, aus den aufgezeigten theologischen Schwächen seines Werkes Sailer einen Vorwurf zu machen. Auch ein Sailer hat das Recht, in seiner Erkenntnis voranzuschreiten, und dabei an Grenzen zu stoßen. Auch für ihn war es schwer, zwischen der Skylla des Zeitgeistes und der Charybdis eines zeitfernen Traditionalismus hindurchzufinden. Überdies verblassen diese Mängel vor dem Hintergrund einer Zeit, deren vordringliche Forderung darauf gerichtet war, das bloß rationale und moralisierende sogenannte Christentum der Aufklärung durch einen auch Sinne und Gemüt des Menschen erfassenden Rückgriff auf die von der Kirche überlieferte Offenbarung Jesu Christi zu überwinden. Das aber war es, worum Sailer mit Kraft und Leidenschaft bemüht war.

Die Richtung, in die er eigentlich zielt, gibt Sailer selber in der Einleitung zur dritten Auflage seiner Pastoraltheologie an – und liefert damit zugleich ein theologisches Profil seiner aufgeklärten Gegner. Er wendet sich darin nämlich gegen drei „Entstellungen des Christenthums". Für deren erste macht er die Methoden der „Schriftverbesserer" verantwortlich, „die die heilige Urkunde zuerst von ihrer alten Weisheit ausleeren, und nachher in die ausgeleerte den Most der neuen hineinlegen, und diesen Ausleerungs- und Füllungs-Prozeß höhere Schriftauslegung nennen". Sodann richtet er seinen Angriff gegen die formale Pflichtethik Kants und deren Verzicht auf theologische Begründung der Moral. Er nennt ihre Vertreter „Tugendfabrikanten, die das Geheimnis erfunden haben, die Tugend (ohne Gott, ohne Ewigkeit, ohne Religion) aus und durch sich selbst zu produzieren, und deßwegen die Priester zu bloßen Manufakturisten der öffentlichen Sittlichkeit machen wollen". Seine letzte Kritik an dieser Stelle gilt jener Profanierung der Priesterbildung und damit des Priesterbildes, die in der Überbetonung – wir würden sagen der Human-Wissenschaften, Sailer spricht von Naturkunde, Menschenkunde und Weltkunde – bestand. Durch diese dreifache „Wassertaufe" müsse „das, was eigentlich den Menschen zum Menschen macht, der religiöse Sinn", geradezu „ersäuft werden"[55].

Wie so häufig in der Theologiegeschichte zu beobachten, hat auch im Fall Sailers der Zwang zu aktueller Auseinandersetzung auch die negative Folge einer Fixierung auf den Gegner gezeitigt, die fast notwendigerweise zu einer Verengung des theologischen Blickfelds führte. Diese Feststellung schmälert aber nicht, sondern charakterisiert erst eigentlich Sailers historisches Verdienst. Sailer hatte trotz seiner Größe Grenzen, und er war trotz seiner Grenzen ein großer Mann. Indem er nämlich über tausend Priester nach dem eben dargestellten Idealbild des „Geistlich-Geistlichen" geformt hat, hat Sailer die Überwindung der negativen Seiten der Aufklärung im kirchlichen Leben Bayerns und weit darüber hinaus eingeleitet. Seine klare Erkenntnis von der Notwendigkeit einer umsichtigen und weitschauenden Personalpolitik hat dank seinem Einfluß auf König und Regierung zur

Besetzung der kirchlichen Schlüsselpositionen mit hervorragenden priesterlichen Persönlichkeiten aus seiner Schule geführt. Nicht zuletzt in der dadurch erzielten langen Nachwirkung liegt der Ehrentitel begründet, mit dem Sailer jüngst benannt worden ist: „Der bayerische Kirchenvater".

ANMERKUNGEN

[1] Nach dem grundlegenden Werk von H. Schiel, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe, Bd. 1, Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen, Bd. 2 Briefe (Regensburg 1948, 1952), vgl. nunmehr die aus Anlaß seines 150. Todestags erschienene Biographie von G. Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater (München 1982), und die Aufsatzsammlung: Johann Michael Sailer und seine Zeit, hrsg. v. G. Schwaiger und P. Mai (Regensburg 1982) (= Sailer und seine Zeit). Unter dem Gesichtspunkt unseres Themas aus Sailers Werken ausgewählt ist die Anthologie: Johann Michael Sailer. Priester des Herrn. Texte über Priesterbildung, Priesterleben und Priesterwirken, ausgew. u. eingel. v. G. Heidingsfelder (München 1966), sowie: Vom Priester und vom Priestertum. Achtzehn Primizpredigten und eine Sekundizpredigt von Johann Michael Sailer, hrsg. v. H. Hoffmann (Breslau 1935). Die beiden letzteren Titel bezeugen zugleich das Nachwirken Sailers. Zum Thema: J. Hofmeier, Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers (Regensburg 1967).

[2] F. Maaß, in: LThK IV 666 [3] H. Raab, in: Hb. d. Kirchengesch., Bd. 5 (Freiburg 1970) 518.

[4] Außer dem hier dargestellten vgl. auch das gleichfalls weit verbreitete Werk von F. Ch. Pittroff, Anleitung zur praktischen Gottes Gelahrtheit nach dem Entwurfe der Wiener Studienverbesserung verfasset, und zum Gebrauche akademischer Vorlesungen eingerichtet, 4 Bde. (Prag 1778 u. ö.). Dazu, und zur damaligen Situation der Pastoraltheologie überhaupt vgl. H. Pompey, Die Pastoraltheologie in Würzburg von 1773–1803, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 37/38 (1975) 3–55; hier zu Pittroff 18–22.

[5] F. Giftschütz, Leitfaden zu Vorlesungen über die Pastoraltheologie, [3]II (Cöln 1796); diese Aufl. wurde hier benutzt. Die erste erschien 1782 in Wien unter dem Titel „Leitfaden für die in den k. u. k. Erblanden vorgeschriebenen dt. Vorlesungen über die Pastoraltheologie", die 5. und letzte Aufl. ebd. 1811. Zu Giftschütz vgl. F. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge (Freiburg 1949) 88–99; ders., Seelsorge (Freiburg 1956) 56–59.

[6] „Hieher (sc. zur neueren Literatur) rechne ich Giftschützens vortrefflichen Leitfaden... und Pittroffs Anleitung... usw." (J. M. Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, Bd. 1, München [1]1788, 5).

[7] Giftschütz I 4. [8] Ebd. II 5. [9] Ebd. II 6, 11. [10] Ebd. II 38. [11] Ebd. II 169–292. [12] Ebd. II 173. [13] Ebd. II 181. [14] Ebd. II 185.

[15] H. Marquart, Matthäus Fingerlos (1748–1817). Leben und Wirken eines Pastoraltheologen und Seminarregenten in der Aufklärungszeit (Göttingen 1977).

[16] Text in: Neues Magazin für kath. Religionslehrer 1810, H. 5 139–154, hier 142.

[17] Vgl. G. May, Interkonfessionalismus in Bayern in der ersten Hälfte des 19. Jh., in: WDGB 35/36 (1974) 431–478, hier 457–460; K.-J. Lesch, Die Säkularisation des Hochstifts Würzburg und ihre Folgen für die Theol. Fakultät der Universität Würzburg, in: WDGB 39 (1977) 203–236, hier 214–226.

[18] H. Brück, Geschichte der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jh., Bd. 1 (Mainz 1887) 375.

[19] M. Brandl, Die dt. kath. Theologen der Neuzeit. Ein Repertorium, Bd. 2: Aufklärung (Salzburg 1978).

[20] V. A. Winter, Erstes deutsches kritisches Meßbuch (München 1810); dazu Hofmeier 65–71.

[21] L. Busch, Liturgischer Versuch oder Dt. Ritual für kath. Kirchen (Erlangen [1]1803, [2]1810, [3]1824). Dazu W. Brandmüller, Das Wiedererstehen kath. Gemeinden in den Fürstentümern Ansbach und Bayreuth (München 1963) 193–205); ders., Das Tagebuch des Erlanger Kuraten Dr. Ludwig Busch aus den Jahren 1793–1802, in: Jahresber. des Hist. Vereins Bamberg 99 (1963) 317–357.

[22] W. Leinweber, Der Streit um den Zölibat im 19. Jh. (Münster 1978).

[23] Einige Beispiele bei W. Brandmüller, in: Hb. d. bayer. Geschichte, hrsg. v. M. Spindler, III/1, 447 (Lit.).

[24] Brück I 416.

[25] Hirtenbrief Seiner Churfürstlichen Durchlaucht des Hochwürdigsten, Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn Clemens Wenceslaus, Erzbischofs zu Trier und Bischofs zu Augsburg an die Seelsorger des Augsburgischen Kirchensprengels. Eine Übersetzung (Augsburg 1784) 168 S. Dazu J. Seiler, Sailers Hirtenbrief für den Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1783), in: J. M. Sailer u. s. Zeit 209–227 (weitestgehend nur inhaltliches Referat).

[26] Hirtenbrief 7. [27] Ebd. 37, 39. [28] Ebd. 54f. [29] Ebd. 55. [30] Ebd. 56.

[31] Bibliogr. Daten bei Schiel II 647 Nr. 52, hier auch die 4. Aufl. und Übers. in das Französische, Italienische und Polnische (noch 1880).

[32] Pastoraltheologie [1]I 1. [33] Ebd. [1]I 8–22. [34] Ebd. [1]I 28–45. [35] Ebd. [1]I 28. [36] Ebd. [1]I 33.

[37] B. Marshall, Das Wunder des Malachias (Hamburg 1953) 36.

[38] „Sailer kommt es darauf an, daß diese Bezogenheit (sc. des Priesters auf Gott als dessen „Mitarbeiter") bewußt, personal gelebt wird; gerade deshalb (!!) spricht er nie über den Weihecharakter. Bewußt verschweigt (!) er das Sakramentale, einer der Gründe dafür ist die Reaktion gegen staatlichen Institutionalismus und unpersönlichen Funktionalismus, wie er sie für seine Zeit zu beklagen hatte" (Hofmeier 164).

[39] Polizeibericht v. 12. 10. 1812 (Schiel I 470f.).

[40] Polizeibericht v. 8. 4. 1812 (Schiel I 458).

[41] Sailer an Johann B. von Ruoesch, 3. April 1811 (Schiel II 364f.).

[42] 2 Bde. (München 1809, 1811).

[43] Die folgenden Zitate aus der Einleitung zu Neue Beyträge [1]I, IX–XIX.

[44] Neue Beyträge II 197f. [45] Ebd. [1]II 14f. [46] Ebd. [1]II 15. [47] Ebd. [1]I, XXIII–XXIX.

[48] Ebd. [1]II 91–312, wo Sailer seine Liturgik entwickelt.

[49] Der „erbauenden Schriftbetrachtung" widmet Sailer den größten Teil des [1]I. Bandes seiner Pastoraltheologie (65–414).

[50] Pastoraltheologie[1]I 45–64.

[51] „So war Sailer als Theologe nicht nur zu seinen Lebzeiten umstritten, sondern wurde auch noch lange Zeit nach seinem Tod von vielen mißverstanden und abgelehnt. Werden sachliche Gründe dafür gesucht, so ist auf die mangelnde Konsistenz in der Begrifflichkeit und die unsystematische Darstellungsweise in den meisten seiner Schriften hinzuweisen" (J. Hofmeier, Der religionspädagogische Ansatz in der Erziehungslehre J. M. Sailers, in: J. M. Sailer und seine Zeit 305–322, hier 307).

[52] In dem Hirtenbrief von 1783.

[53] Von einer solchen Entwicklung spricht auch K. Baumgartner, J. M. Sailer als Pastoraltheologe und Seelsorger, in: J. M. Sailer und seine Zeit 277–303, hier 290.

[54] So in der 2. Aufl. der Neuen Beyträge (München 1819) I 8. [55] (München 1812).

UMSCHAU

Das „Christliche Jahrhundert Japans"

Geschichtliches zu dem Film „Shogun"

Aufsehen erregte die Filmserie „Shogun"[1], die Anfang Oktober 1982 im Zweiten Deutschen Fernsehen gezeigt wurde. Die Sendefolge in fünf Teilen von insgesamt siebeneinhalb Stunden Länge erzielte eine Einschaltquote von angeblich 45 Prozent, die selten erreicht wird. Anziehend war für das Fernsehpublikum die exotische Welt Japans im Entdeckungszeitalter um 1600, die mit großem Aufwand mehr oder weniger glücklich nachgezeichnet und in Farbe gesetzt wurde[2]. Für Spannung aber „sorgten die spanischen (!) Jesuiten, die, natürlich auf leise Art, Wildwest im Fernost spielten und damit klarstellten, daß die eigenen Sitten nicht unbedingt die besseren sind". Dieses noch gemäßigt zu nennende Urteil eines Fernsehkritikers[3] dürfte typisch für den Eindruck des Durchschnittszuschauers gewesen sein. Der eine wie der andere nahm die romanhafte Darstellung für Wirklichkeit, auf Kosten der historischen Tatsachen.

Noch kritischer geschah das in der Ankündigung des Films im „Gong" (5. 10. 1982): „Im Gefängnis erfährt Blackthorne (der Filmheld), wie skrupellos die Jesuiten ihrer Missionstätigkeit nachgehen. Sie sind in Intrigen und Waffenschmuggel verwickelt, kontrollieren den Seidenhandel mit China und machen Millionengewinne, die sie mit dem ‚schwarzen Schiff' nach Portugal schicken." Schlimmer noch, der Film unterstellt den Jesuitenmissionaren Mord oder Anstiftung zum Mord durch eine Geheimgesellschaft gedungener Mörder und Terroristen (Ninja), und das alles im Dienst des Mammons.

Die Frage erhebt sich, was dem Ablauf der Ereignisse an *geschichtlichen Tatsachen* zugrunde liegt, die der Film „Shogun" so phantasievoll ausmalt. Dabei treten Probleme zutage, die nicht glücklich gelöst wurden, vielleicht überhaupt nicht zufriedenstellend zu lösen waren. Doch wird auch sichtbar, daß die These des Filmautors, die Jesuiten hätten Millionengewinne zu ihrer Bereicherung angestrebt und wären dabei vor Mordanschlägen nicht zurückgeschreckt, absurd ist. Das einzige, was die Missionare wollten, war die Evangelisierung Japans. Von diesem Ziel her wird ihr ganzes Tun verständlich.

Wir sind in der glücklichen Lage, auf eine zuverlässige Darstellung des sogenannten „Christlichen Jahrhunderts Japans" von 1549 bis 1650 in dem Werk von C. R. Boxer zurückgreifen zu können[4]. Boxer verfügte über ausgedehnte Sprachkenntnisse und konnte außer den bis zu seiner Zeit bekannten Geschichtsquellen meist französischer und italienischer Herkunft weitere Quellen heranziehen, vor allem vertrauliche Berichte der Jesuitenmissionare des 16. Jahrhunderts. Die Missionare in der Feudalzeit Japans waren hauptsächlich Portugiesen (nicht Spanier). Für ihre Japanmission stützten sie sich auf die portugiesische Gründung Macao (bei Hongkong) im südlichen China. Da C. R. Boxer die japanische Sprache beherrschte, zog er auch japanische Quellen heran, die freilich wenig ergiebig waren.

Überschaut man die ersten 50 Jahre des Christentums in Japan (bis 1600), findet man merkwürdige Parallelen in der Geschichte des Landes. Nach H. Bernard-Maitre erlebte Japan dreimal eine tiefgehende Umwandlung oder Beeinflussung seiner Kultur. Im 6./7. Jahrhundert eignete sich Japan die chinesisch-buddhistische Kultur und Religion an, in der Mitte des 16. Jahrhunderts faßte das Christentum überraschend schnell Fuß, und im 19. Jahrhundert übernahm Japan entschlossen die Zivilisation Europas und Amerikas[5].

Franz Xaver, der große Missionar der Neuzeit, stieß in Japan bei seiner Ankunft 1549 unerwartet auf eine Hochkultur, die er nur mit der europäischen vergleichen konnte. Erst 1543 war Japan von Portugiesen entdeckt worden. Bei der Aus-

breitung des Christentums türmten sich die Schwierigkeiten. Die Missionare kamen von der anderen Seite der Erdkugel. Für ihren Briefverkehr nach Europa und Antwort von dort mußten sie zweimal zwei Jahre rechnen. Gewöhnlich ließen sie ihre Post der Sicherheit halber nach Osten über Manila und Mexiko und gleichzeitig nach Westen über Macao, Malakka und Indien gehen. Wer aber kam für den Unterhalt der Missionare und ihre Reisen in Japan auf? Wer half ihnen, Schulen, Seminare, Hospitäler und eine dringend benötigte Druckerei einzurichten? Wie konnten die Verluste an Bauten und Material durch die ständigen Bürgerkriege oder zeitweiligen Verfolgungen ausgeglichen werden? Diese Fragen stellten sich schon bald.

Nachdem Franz Xaver bei seinem zweijährigen Aufenthalt (1549–1551) die Fundamente der Mission gelegt und Japan wieder verlassen hatte, ließ er 1000 Neuchristen und zwei Missionare in Japan zurück. 50 Jahre später waren es bereits 300000 Christen. Franz Xaver war von der in Amerika und Indien üblichen Missionsmethode völliger Entsagung, der Predigt in äußerster Armut ausgegangen, mußte aber feststellen, daß er damit bei den Japanern kein Echo fand. Entschlossen trat er daraufhin mit Pracht und Würde als Gesandter des Königs von Portugal und mit reichen Geschenken aus Europa vor den Daimyos, den Regionalfürsten, auf. So gewann er ihre Gunst und die Möglichkeit, das Evangelium zu verkünden, mit maßgebenden Vertretern des Buddhismus zu disputieren und die ersten Neuchristen zu taufen.

P. Alexander Valignano kam als Visitator der Mission des Fernen Ostens erstmals 1579 nach Japan. Er war Italiener, trat 1566 in den Jesuitenorden ein und wurde in gewisser Weise Nachfolger von Franz Xaver als Organisator und Oberer der Jesuitenmission in Asien. Wie schon Franz Xaver gelangte er zu einer hohen Einschätzung des japanischen Volkscharakters. Nüchtern stellte er fest, daß auch die Japaner ihre Schwächen hatten, „schändliche Sitten und Gesetze, so ungerecht und gegen die Vernunft, daß es äußerst schwierig ist, sie zu einem Leben in Einklang mit unserem Gesetz zu bringen. Dennoch, wenn sie Christen werden, hören sie auf, den Lastern zu frönen und sind der Religion und dem Gottesdienst sehr zugetan... Das gilt besonders für die Mittelklassen und die Landbevölkerung, denn die Adligen, auch wenn sie nach außen die gleiche Ehrfürchtigkeit zeigen, erreichen nur schwer den gleichen inneren Stand der Tugend. Alles in allem ist dieses Volk, abgesehen von den Chinesen, das beste und zivilisierteste im Osten. Daher erweist es sich auch als das geeignetste, unser heiliges Gesetz zu lernen und anzunehmen und das blühendste Christentum im ganzen Osten hervorzubringen, wie es tatsächlich schon der Fall ist."

Wie Franz Xaver stand Valignano vor der Frage: Wie diesem hochkultivierten Volk das Evangelium bringen? Cabral, der bis zur Ankunft Valignanos als Missionsoberer segensreich gewirkt hatte, hielt sich wie Franz Xaver an die Fürsten (Daimyos), glaubte aber wie auch anfangs Franz, das Beispiel christlicher Entsagung sei der beste Weg. Valignano dagegen kam wie Franz zu der Überzeugung, daß die äußeren Mittel wie Schulen, Universitäten, Seminare unerläßlich waren, besonders auch um einen einheimischen Klerus heranzuziehen. Im Gegensatz zu Cabral erkannte er, daß einheimische Priester, nicht europäische, die gegebenen Missionare Japans sein müßten. Er trat dafür ein, daß Japaner bei ihrer hohen sittlichen und intellektuellen Befähigung alles lernen sollten, was Jesuiten aus Europa ihnen beibringen konnten, um dann selbst die Mission und Seelsorge übernehmen und weiterführen zu können. Allerdings müßten sie vorläufig unter Kontrolle bleiben, bis ein japanischer Bischof für den Klerus zuständig sein könnte.

Das großangelegte Schulprogramm warf immer wieder die leidige Frage nach den nötigen Mitteln auf. Rom billigte zwar den Plan Valignanos zur Heranbildung eines einheimischen Klerus und versprach Beihilfe, aber die Hilfe blieb oft genug aus. Die Mittel mußten mehr oder weniger aus dem Land selber kommen. Wie konnte das erreicht werden?

Einer der kleinen christlichen Fürsten, Daimyo von Omura, übereignete 1569 den Jesuiten den noch nicht ausgebauten Hafen von Nagasaki, der sich als ideal für das jährlich anlaufende „schwarze Schiff" aus Macao erwies. Dem Daimyo von Omura mußte es weiterhin jährlich eine Hafengebühr von 1000 Dukaten zahlen. Das „schwarze Schiff", wohl wegen seiner Farbe so benannt,

hatte 1200 bis 1600 Tonnen und war eines der größten Schiffe der damaligen Zeit. Dieses „Vertragsschiff" (Nao do Trato), wie die Portugiesen es nannten, brachte relativ sicher die kostbaren Handelswaren, besonders Gold und chinesische Seide, durch die stürmische und von Piraten bedrohte Japansee und beförderte umgekehrt vor allem Silber nach Macao.

Die Jesuiten hatten das Angebot des Daimyo von Omura angenommen, um in den ständigen Kriegswirren einen Zufluchtsort und Stützpunkt für ihre Mission zu haben. Sie stellten jedoch die Bedingung, Nagasaki jederzeit zurückgeben zu können, sei es dem bisherigen Eigentümer, dem Fürsten von Omura, sei es dem Bischof, falls einer eingesetzt werden sollte. Als Valignano seinen Bericht nach Rom 1583 verfaßte, war Nagasaki bereits eine kleine Stadt mit mehr als 400 Häusern. Die Einkünfte aus dem Hafenzoll waren für den Orden allerdings so gering, daß sie gerade für dessen örtliche Bedürfnisse und seine Niederlassung im benachbarten Omura ausreichten. Nicht viel später übernahm der Machthaber Hideyoshi Stadt und Hafen.

Das „schwarze Schiff" wurde für die Mission der Jesuiten die eigentliche Einnahmequelle. Es fing damit an, daß Daimyos die Patres baten, ihnen beim Austausch von Gold aus China gegen Silber als Dolmetscher zu dienen. Zunächst handelte es sich um kleine Beträge. Die Patres konnten ihnen die Gefälligkeit nicht verweigern. Allmählich aber schwoll der Handel mit Silber gegen Gold, in geringerem Maß gegen Seide, an. Inzwischen hatte nämlich Nobunaga und dann Hideyoschi die Macht an sich gerissen und Japan mehr oder weniger geeint. Sie legten sich große Privatschätze an und erwarteten als Lehnsherren jährlich reiche Geschenke von den Fürsten, die aber wenig zu verschenken hatten, geradezu arm sein konnten, weil sie an regulären Einkünften nichts als die Reisernten ihrer Liegenschaften besaßen, die sie mit ihren Gefolgsleuten, den Samurais, und deren Familien teilten. Dazu kam die ständige Verpflichtung zu Geschenken. Jeder Besucher, und daran mußten sich auch die Jesuiten bei ihren vielen und oft lästigen Besuchern halten, empfing ein Abschiedsgeschenk. Alle Versuche der Missionare, wenigstens die christlichen Daimyos von dieser kostspieligen nationalen Unsitte abzubringen, scheiterten und brachten ihnen nur Vorwürfe ein.

All das macht verständlich, daß die Fürsten größtes Interesse an dem Gold- und Seidenhandel als zusätzlicher Einnahmequelle hatten. Nicht nur die christlichen Daimyos drängten die Jesuiten, ihnen als Handelsagenten und Übersetzer zu dienen, sondern auch die nichtchristlichen. Den Missionaren war es im tiefsten Herzen zuwider, in die Handelsgeschäfte hineingezogen zu werden. Wenn sie sich aber dagegen wehrten, wurde es ihnen als Undankbarkeit ausgelegt, oder die nichtchristlichen Daimyos drohten, die Mission in ihrem Gebiet zu blockieren.

1567 hatte der Ordensgeneral Franz Borgia geschrieben, die Methoden der Japanmissionare, ihre Werke zu finanzieren, gefielen ihm gar nicht; er hoffe, daß sie bald andere, „erbaulichere" Möglichkeiten finden würden. Im Gegenteil sahen sich die Jesuiten gezwungen, von den reichen Erträgen des „schwarzen Schiffes" für ihre Dolmetscher- und andere Dienste jährlich 4000 bis 6000 Gulden zu vereinbaren, womit die Hälfte ihrer Ausgaben für die Mission gedeckt waren. Zum Vergleich: Ein portugiesischer Edelmann (fidalgo) konnte als Kapitän des Vertragsschiffs bei einer Fahrt bis zu 50 000 Dukaten Reingewinn erzielen.

König Philipp II., der Vizekönig von Indien, und der Ordensgeneral in Rom billigten das Vorgehen, weil sie keinen Ausweg sahen. Papst Gregor XIII. erklärte 1582, es handle sich in diesem Fall mehr um eine Tat der Liebe, weil einfach notwendig, als um verbotenen Handel. Aber alle Beteiligten hatten kein gutes Gewissen. Deshalb zog der Papst 1585 das Zugeständnis zurück. Er und König Philipp wollten den Ausfall durch jährliche Beihilfen ersetzen – die niemals ankamen. So blieb Philipp II. und dem Papst wiederum nichts übrig, als den Seidenhandel stillschweigend zu dulden. C. R. Boxer bemerkt: „Die Handelsbeziehungen der japanischen (Ordens-) Provinz brachten der Gesellschaft (Jesu) viel unverdientes Odium ein." Wie sehr das bis heute der Fall ist, zeigt die verzerrte Darstellung des Films von Clavell. Auch ein Roman kann zur Geschichtsfälschung und, wie in diesem Fall, zu übler Verleumdung werden, wenn er Tatsachen verdreht.

In diesem Zusammenhang seien einige mehr grundsätzliche Bemerkungen gestattet. Wer an der „engen Verbindung von Gott und Mammon" (Boxer) Anstoß nimmt, möge bedenken, daß das Neue Testament den Wert der Armut in der inneren Unabhängigkeit von zeitlichen Gütern sieht (Mt 5,3; 6, 24). Dementsprechend hielten sich die Jesuiten in Japan an die Norm, die ihr Ordensgründer Ignatius von Loyola in den Exerzitien oder „Geistlichen Übungen" niedergelegt hatte; daß nämlich alle Dinge dieser Welt, also auch Geld und Gut, dafür da sind, der Ehre Gottes und dem Heil der Menschen zu dienen; deshalb habe man sie zu gebrauchen oder sich davon zu enthalten, je nachdem sie zur Ehre Gottes förderlich sind oder nicht. Daß sich die Jesuiten in Japan die dafür fälligen Entscheidungen nicht leichtgemacht haben, geht aus den Geschichtsquellen eindeutig hervor. Valignano wies seinen Vorgesetzten in Europa nach, daß nur die Wahl blieb, sich am Seidenhandel zu beteiligen oder die Japanmission aufzugeben.

Im Grund taten die Jesuiten – mittellos wie sie waren – nichts anderes, als was das Zweite Vatikanische Konzil 400 Jahre später für die „zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens" (Nr. 13) als allgemeine Richtlinie gab: Die Ordensleute sollten durch ihre *Arbeit* nach Möglichkeit selbst für die nötigen Einkünfte sorgen (statt sich auf Spenden zu verlassen).

Haben die Missionare im geheimen die Eroberung Japans durch spanische Streitkräfte vorbereitet? Anfang des 19. Jahrhunderts glaubten das noch viele der gebildeten Japaner. Aber „nichts ist unrichtiger als das; darin sind sich heute alle maßgeblichen Historiker einig" (Bernard-Maitre, 307).

Bald nach 1600 fanden die Jesuitenmissionare Gelegenheit, ihre lauteren Absichten unter Beweis zu stellen. Das Verfolgungsedikt Ieyasus verbannte sie 1614 in die Berge oder in den Untergrund, wo sie in größter Armut und Entbehrung bei ihren Christen ausharrten. Die Treue der Christen in der 250jährigen Verfolgungszeit bis zu deren Wiederentdeckung 1865 in Nagasaki stellt ihnen ein denkbar schönes Zeugnis aus.

Wilhelm Hunger SJ

[1] Nach dem Roman „Shogun" von James Clavell (New York 1975, dt. München 1982).

[2] In Japan fand die Filmreihe wenig Anklang. Offenbar wurden manche Szenen als peinlich und dem Image Japans abträglich empfunden. Man vermutete (wohl zu Unrecht), daß Clavell sich rächen wollte, nachdem er im Zweiten Weltkrieg die Leiden seiner japanischen Kriegsgefangenschaft nur mit knapper Not überlebt hatte.

[3] Heiko Jensen in „Hör zu", Oktober 1982.

[4] C. R. Boxer, The Christian Century in Japan 1549–1650 (London 1951).

[5] H. Bernard-Maitre, in: S. Delacroix, Histoire Universelle des Missions Catholiques, Bd. 1 (Paris 1956) 286 ff.

Die einfache Botschaft

Reflexionen zu zwei religiösen Bestsellern

Es muß auffallen, daß zwei religiöse Bücher seit Jahren in der Bestsellerliste erscheinen. *Fynn*, „Hallo, Mister Gott, hier spricht Anna" (Reinbek 1978) steht seit dem 27. Oktober 1978 auf der Bestsellerliste und hat seit dem 15. Dezember 1978 immer einen Platz unter den ersten zehn Titeln. Inzwischen hat es als Taschenbuch eine deutsche Gesamtauflage von über einer Million. Der andere Titel: *Phil Bosmans*, „Vergiß die Freude nicht" (Freiburg 1976) ist seit dem 16. Januar 1981 auf der Bestsellerliste, seit dem 20. Februar 1981 immer unter den ersten zehn Titeln. Bislang hat dieses Buch 36 Auflagen erreicht.

Der buchhändlerische Erfolg zwingt die folgenden Fragen auf: Welche Gründe könnte es haben, daß diese Bücher auf die Bestsellerliste gerieten? Machen sie eine ganz spezifische Aussage? Trifft ihre Botschaft die Zeitsituation? Was sind ihre Inhalte?

Fynn (ein irischer Mathematiker) schrieb als dokumentarische Berichte die Gespräche und Erlebnisse der kleinen, fünfjährigen Anna nieder, die er in der Nacht auf der Straße aufgriff und die nach drei Jahren tödlich verunglückte. Anna gibt die Stichworte des Buchs: Leben, Liebe, Geborgenheit, Angst, Freude, Tod, Himmel – und

immer wieder Gott. Anna hat zu ihrem Gott ein teils kindlich-naives, teils philosophisches Verhältnis. Auf jeden Fall ist dieser Gott für Anna eine Wirklichkeit ihres Lebens. Sie lebt aus einer Gotteserfahrung, die das Leben in seinen Fragwürdigkeiten und Dunkelheiten zu tragen imstande ist. Und so geht alles immer gut aus. Selbst ihr Tod ist noch verklärt: Auf ihrem Grab wächst roter Mohn. Den Samen hatte Anna in einer kleinen Schachtel hinterlassen.

Nun muß man dem Verdacht wehren, es handle sich um eine Geschichte tränenvoller Rührungen. Keinesfalls; denn die Sprache ist direkt, die Probleme von mathematisch-philosophischem Niveau, und die Antworten in kinderschwerer Leichtigkeit geben zu denken. Durchgängig aber trifft für diesen Bericht zweierlei zu: Die Botschaft ist einfach und optimistisch. Wie heißt ein Abendgebet von Anna? „Mister Gott, hier spricht Anna. Vielen Dank, daß Fynn mich lieb hat. Das wollte ich dir bloß schnell sagen. Und jetzt schlaf gut" (14).

Einfach – das Wort leitet über zum Buch Phil Bosmans', in seiner Art und Aufmachung ganz anders: Fotos, kurze Texte in großen Buchstaben, Sinnsprüche. Aber in seiner Aussage eine Einladung zu einem einfachen Leben. Die Dimensionen dieses „neuen" Lebens sind gleichsam an Herz und Heiterkeit von Anna ausgemessen. Es geht um Glück, Freude, Liebe, Freundschaft. Aber nicht in der Weise, daß dies alles einem zufiele. Nein, der Mensch muß „zurück zum einfachen Leben, zu den einfachen Dingen des Lebens! Zurück zur Güte, Freundschaft, Zufriedenheit" (22). Dieses einfache Leben tut sich im Alltäglichen auf, zumal dort, wo einer sich mit seinem Leben versöhnte, wo er es angenommen hat. Auch in diesem Buch spielt die Bejahung eine große Rolle. In gleicher Weise wie bei Fynn steht diese heitere Zustimmung nicht in einem luftleeren Raum. Sie steht auf dem Hintergrund von Leid, Schuld und Tod. Gerade in den Grenzerfahrungen beweist sie ihre Kraft. Gerade dort bricht das Engagement für „Verstehen und Vergeben" auf. Der Schlußsatz des Buches lautet: „Sag es weiter mit tausend kleinen Aufmerksamkeiten, jeden Tag aufs neue: ‚Ich hab' dich so gern'" (119).

Beide Bücher treffen sich sowohl in der Einfachheit einer Botschaft wie in ihrem optimistischen Grundton. Bei Anna wird beides umhüllt von einer Gotteserfahrung, die kindlich-philosophisch ist und die den Theologen wohl einige Probleme aufgibt. Bei Bosmans wird die Aussage getragen von einer christlichen Lebensdeutung, die das menschliche Leben in seinen Höhen und Tiefen, in seinem Glück und Leid zu umgreifen und zu ergreifen erlaubt. Jesus ist die eigentliche Mitte dieser Botschaft: „Jesus ist nicht wie die Menschen. Er ist Liebe. Er macht ein Fest für jeden verlorenen Sohn und gibt dem guten Schächer das Paradies..." (87).

Noch ein Drittes ist beiden Büchern gemeinsam: der Appell, die Welt und vor allem die Menschen neu zu sehen, um ihnen dann beistehen zu können. Eine Grundwelle der grenzenlosen Solidarität rollt gleichsam von Seite zu Seite.

Diese drei Grundaussagen – wohl die Ursache des Erfolgs beider Bücher – enthalten einschlußweise Urteile über die konkrete Situation des heutigen Menschen und über die heutige kirchliche Verkündigung. Die Situation bietet die negative Folie, auf der die Aussagen zu stehen kommen: Die Zeit ist kompliziert, sie verführt aus Ungeborgenheit zum Pessimismus und macht den Menschen unsensibel für den Mitmenschen. Der Leser realisiert – jenseits einer tristen Welt – seine Sehnsucht.

Die Verkündigung der Kirche scheint kompliziert, abstrakt-unpraktisch, ohne positive Ermutigung zum Leben und ohne jenen heilsamen Zwang zur Solidarität. Zwei Bücher – und zugleich Signale in viele Richtungen.

Dazu kommt endlich noch dies: Während die offizielle Botschaft der Kirchen von Gott eher abgelehnt wird, wächst das Verlangen nach der Erfahrung Gottes. Die verzweckte Welt der Technik läßt den Menschen nicht nur mit seinen Fragen allein; sie gibt auch einen Sinnraum frei, in den das religiöse Gefühl einströmt. Dieses religiöse Gefühl kann sich an den Erfahrungen der kleinen Anna erwärmen und konkretisieren, es kann durch Bosmans' Meditationen und Imperative provoziert, also herausgerufen werden. Beide Bücher beweisen eindringlich, daß der Totgesagte an unerwarteter Stelle wieder einmal auferstehen: Gott in Bestsellern.

Roman Bleistein SJ

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

KÖHLER, Oskar: *Kleine Glaubensgeschichte.* Freiburg: Herder 1982. 432 S. (Herderbücherei. 987.) Kart. 16,90.

Bereits vor Jahren schrieb Oskar Köhler in dieser Zeitschrift (192, 1974, 326), die Glaubenssituation der Christen von heute könne nur verstanden werden, wenn man sie in die Geschichte des Glaubens hinein auslege; eine solche „Geschichte der Glaubenssituationen" müsse aber erst noch geschrieben werden. Das Desiderat von damals liegt jetzt vor uns, erschienen in der Herderbücherei im 25. Jahr ihres Bestehens und damit eine Art programmatische Jubiläumsschrift.

Es ist freilich keine „kleine" Glaubensgeschichte, wie der Titel untertreibend sagt, sondern ein umfassender und kenntnisreicher Blick auf die Geschichte von 2000 Jahren christlichen Glaubens. Es ist auch keine Kirchen- oder Dogmengeschichte im üblichen Sinn, will also nicht primär Fakten darstellen und Wissen vermitteln. Köhler ordnet seine Darstellung chronologisch, greift jedoch bei den einzelnen Themen ständig über die Epochen hinaus, um das Ganze ansichtig zu machen.

Der Schlüsselbegriff heißt „Glaubensgeschichte". Damit will Köhler sagen, daß der christliche Glaube von Anfang an geschichtlich lebt, also in den Wandel der Zeiten eingebunden ist und seine Beständigkeit „nur inmitten eigenen Wandels" hat (15), und daß sich die Geschichte des Glaubens „durch die andauernde Welt-Geschichte hindurch zu vollziehen hat" (136). Das bedeutet, daß er Glaubensgeschichte nicht als bloße Evolution versteht, sondern als Geschichte „ von Entscheidung zu Entscheidung" (183), in der es in allen Zeiten Gewinn und Verlust gibt, Machtgeschichte und Glaubensgeschichte häufig untrennbar miteinander verbunden sind und auch immer eine Vielfalt von Glaubensverständnissen beobachtet werden kann. Damit ist auch die„Anstrengung historischen Verstehens" (233) gefordert, die keine Schwarzweißmalerei erlaubt und noch weniger eine Verherrlichung des Heute vor dem Gestern oder des Gestern vor dem Heute.

Köhler gliedert diese Geschichte in drei Epochen, die auf den „unwiederholbaren Anfang" folgen: die „Entfaltung des christlichen Glaubens in seiner Geburtswelt", die „abendländische Epoche der christlichen Glaubensgeschichte" (die vom Mittelalter bis in unser Jahrhundert reicht) und das „Christwerden in künftiger Zeit". Die Sinnspitze des Buchs weist auf diese dritte Epoche. Für Köhler steht die Kirche heute vor einer Entscheidung, wie sie in dieser Qualität nur in den ersten Jahrzehnten gefordert war, als sich das Judenchristentum mit der heidnischen Welt konfrontiert sah. Heute geht die abendländische Epoche zu Ende und damit das Modell einer „religiös-politisch-kulturell-gesellschaftlichen Einheit" (392). Die europäisch geprägte Kirche muß Weltkirche werden; die Christen müssen lernen, ihren Glauben in einer „nachchristlichen" Zeit zu leben, wo der Glaube nicht mehr die geistigen Bewegungen der Zeit bestimmt und wo keine Korrespondenz zwischen Glauben und Welt mehr besteht.

Mit der Darlegung und Deutung dessen, was dem christlichen Glauben in der Geschichte widerfahren ist und was er gestalten konnte, will Köhler den Christen von heute helfen, die Zukunft zu bestehen. Darin liegt die Bedeutung und der Rang dieses Buchs. *W. Seibel SJ*

LORTZ, Joseph: *Die Reformation in Deutschland.* Unveränd. Neuausg. Freiburg: Herder 1982. XIII, 437, 391 S. Lw. 38,–.

Die Neuausgabe dieses inzwischen unter die Standardwerke gerückten Opus, dem Hugo Rahner zur ersten Auflage in dieser Zeitschrift eine eingehende Würdigung mitgab (137, 1939/40, 301–304), braucht eine Vorstellung und Empfehlung nicht. Die Situation und der Anlaß allerdings

legen ein paar Hinweise auf die Neuerscheinung nahe, die sich unter den zum bevorstehenden Lutherjubiläum veröffentlichten Schriften wohltuend eigenständig und damit weiterführend ausnimmt. Trotz der entscheidenden Rolle, die Lortz in seiner Darstellung Luther einräumt, handelt es sich nämlich nicht eigentlich um ein Lutherbuch. Zwar rückt das Nachwort Luther und die Lutherforschung ganz ausschließlich in den Blick; das Werk selbst indessen trägt nicht von ungefähr den Titel „Die Reformation in Deutschland" und bezieht ausführlich die Vorgeschichte des Umbruchs und das katholische Leben in Zerfall und Erneuerung sowie den politisch-militärischen Machtkampf mit ein, an dem sich schließlich das weitere christliche Schicksal in Deutschland entschied.

Damit ist Luther in einer ganz anderen Weise situiert, als es eine Konzentration auf seine Person und sein Werk im engen Sinn vermöchte. Eine zu biographisch orientierte Forschung und Darstellung gerät ja nicht selten in Gefahr, Wechselbeziehungen und -wirkungen gar nicht mehr wahrzunehmen. Das Urteil von Lortz dürfte aber nicht zuletzt durch einen wachen Sinn für solche gegenseitige Bedingungen und Abhängigkeiten bestimmt sein. Seinem katholischen Lutherbild entspricht unmittelbar das lutherische Katholizismusbild. Den Beobachtungen zum letzteren dürfte ebensowenig durch Einzelzitate beizukommen sein wie dem ersteren. Aber das Grundproblem steckt ohnehin in dem Versuch – der notwendig über jede Historie hinauszielt –, die Bedeutung der Reformation für Kirche und Christentum zu klären. Die Aufgabe blieb nach Lortz ungelöst (II 37) und steht wohl immer noch offen. „Der Versuch, die ganze Kirche für das neue Evangelium zu gewinnen, war gescheitert... Dieser wesentliche Mißerfolg überschattet die Reformationsgeschichte mit tiefem Dunkel. Wo war der Sinn der ungeheuren Opfer, der Siege und Niederlagen?... Was immer als großer Gewinn der Reformation angesprochen werden mag, *das* Ergebnis vor allen andern war negativ: Zerstörung der Einheit" (II 2927). In diesem Fazit deutet sich für alle Christen an, worum es gehen muß. Und demgegenüber wird auch die nicht anders als paternalistisch zu wertende Rede von Luther als „Vater im Glauben" sinn- und bedeutungsleer.

Trotz des sprachlich und in vielen Vorstellungen zeitgebundenen Stils bietet das Werk aufrüttelnde und aufs Wesentliche zielende Lektüre. Um so froher ist man, daß es in guter Ausstattung und zu einem anziehenden Preis, wenn auch in etwas engem Schriftbild, jedem angeboten ist, der an den Folgen christliche Spaltung leidet und das Seine tun will, diesen Zustand zu überwinden.

K. H. Neufeld SJ

Theologie

Karl Rahner. Im Gespräch. Bd. 1: 1964–1977. Hrsg. v. Paul Imhof und Hubert Biallowons. München: Kösel 1982. 340 S., Abb. Lw. 38,–.

Über Rahners Theologie wurde einmal gesagt, sie sei „dialogisch" (vgl. diese Zschr. 197, 1979, 206–208). Damit war gemeint: im Gespräch mit der Zeit. Dieses Buch beweist, daß Rahner auch im Gespräch mit seinen Zeitgenossen ist – und es ist wahrscheinlich, daß sein theologisches Denken immer wieder aus diesem Dialog entscheidende Impulse erhält. Dokumente solcher Impulse bietet dieses Werk. Der erste Band bringt Interviews aus den Jahren 1964–1977; der zweite Band wird die Jahre 1978–1982 dokumentieren. Vielleicht folgt noch ein dritter Band. Wichtig ist, daß im zweiten Band ein Register den Zugang zu allen Themen und Aussagen der beiden Bände öffnen soll.

Wenngleich es immer lehrreich und interessant sein kann, einem Theologen vom Rang Rahners zuzuhören, soll dennoch der Frage nicht ausgewichen werden, worin die Bedeutung dieser Bände liegt. Sie eröffnen dem, der sich mit den „Schriften zur Theologie" schwertut, einen leichteren Zugang zum Denken Rahners. Die Unmittelbarkeit der Rede, die kurzen Sätze, die Anschaulichkeit der Sprache – dies alles trägt dazu bei, die Aussagen Rahners voll zu realisieren. Die Bände enthalten ferner viele Details aus Rahners Lebensgeschichte (sein Engagement in Konzil und Syn-

ode, sein kirchenpolitischer Einsatz usw.), die für seine Biographie wichtig sein werden und anderswo nicht zu finden sind. Sie bringen weiterhin dem, der die Aussagekraft der Transzendentaltheologie verfolgen will, eine Fülle konkreter Beispiele, wie Rahner seine Theologie den konkreten Fragen der Menschen aussetzt und wie sie sich in ihren Antworten bewährt. Endlich wird in diesen Interviews sichtbar, wie ein Theologe für den Menschen von heute keine Tabus kennt, weder gesellschaftliche noch kirchliche, wie er sich über alles befragen läßt, aber die Fundamente seines Glaubens nie in Frage stellt. Rahner im Gespräch. Er sucht in diesen Bänden die Partner eines großen Gesprächs. Man darf ihm wünschen, daß er viele finde, daß ihn viele finden.

R. Bleistein SJ

Die Theologie und das Lehramt. Hrsg. v. Walter Kern, Freiburg: Herder 1982. 237 S. (Quaestiones Disputatae. 91.) Kart. 46,–.

Die Beiträge zur letzten Tagung der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen aus dem deutschen Sprachraum (1981), die hier veröffentlicht werden, dürfen ihres Themas wegen auf breites Interesse rechnen. Was sagen Theologen zu den Konflikten, die in den letzten Jahren – von vielen auch außerhalb der Zunft verfolgt und diskutiert – zwischen kirchlichen Lehramtsinstanzen und bekannten Vertretern katholischer Theologie entstanden und auf die eine oder andere Weise geregelt wurden? Das Problem wurde zunächst vertieft und auf jene Elemente konzentriert, die unabhängig von immer mitspielenden Zufälligkeiten den theologischen Kern der Auseinandersetzung berühren. Daß es da schon genug zu bereden gibt, verdeutlicht nach der Einführung des Herausgebers (7–15) gleich die große historische Übersicht „Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft" von M. Seckler (17–62). Die Ansätze des Verhältnisses erarbeitet anschließend F. Hahn als Exeget („Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie", 63–115), mit dem auch die konfessionsübergreifende Dimension der Sachfrage zur Sprache kommt. Die Schwierigkeiten im Kontext neuzeitlich-geistiger Entwicklung beleuchtet P. Eicher in seinen Ausführungen „Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen" (116–151), während der Philosoph R. Schaeffler mit sprachphilosophischen Überlegungen („Wahrheit und Institution", 152–200) mögliche Perspektiven für ein Miteinander darlegt. W. Kaspers Beitrag „Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie" (201–233) geht abschließend auf Grundlagen im Rahmen der Unfehlbarkeitsdebatte ein. Auf den letzten Seiten findet sich die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft zum Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie (234–237).

Was diese Beiträge im einzelnen bieten, läßt sich hier nicht referieren. Zu korrigieren wäre S. 36, daß es dort um Papst Johannes XXII. geht, wenn uns auch der mit der nächsten Nummer vertrauter ist. Der Wert des Bandes steckt nicht nur in seiner soliden und breiten Information, in seiner umsichtigen Bestimmung des eigentlichen Problemfeldes, in seinen vielen Anregungen zum Weiterdenken, sondern auch in der Versachlichung einer Diskussion, die sich nicht selten überschlug. Deshalb wäre es gut, diese Gedanken würden in der größeren Öffentlichkeit bekannt und wirksam, selbst wenn man nicht jeder Wertung und jedem Vorschlag zustimmt. Dem Buch sei darum weite Verbreitung und wirklicher Einfluß gewünscht; das wäre zum Gewinn für alle Seiten.

K. H. Neufeld SJ

Chenu, M.-D.: *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin.* Vom Verf. durchgesehene und verbesserte deutsche Ausgabe. Übers., Verzeichnisse und Ergänzungen der Arbeitshinweise von Otto M. Pesch. Köln: Styria 1982. 20, 452 S. (Die Deutsche Thomas-Ausgabe. 2. Erg.-Bd.) Lw. 63,–.

Thomas von Aquin: *Gottes Dasein und Wesen.* Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica I, 1–13. Köln: Styria 1982. 551 S. (Die Deutsche Thomas-Ausgabe. 1.) Lw. 63,–.

Die „Deutsche Thomas-Ausgabe" bedarf keiner eigenen Empfehlung. Seit nahezu einem halben Jahrhundert wird mit diesem Unternehmen versucht, das Denken des Aquinaten dem modernen Menschen nahezubringen und es ihm zu

erschließen. Freilich hat sich katholischer Geist inzwischen unter mancher Rücksicht entwickelt. Daß ihm dabei Thomas nähergekommen sei, wird sich nicht behaupten lassen. Eher stellt sich der Zugang zu ihm für den Zeitgenossen von heute schwieriger dar als am Beginn der Ausgabe. Doch dürften gerade diese Schwierigkeiten es nötiger denn je machen, vor allem Chenus meisterhafte Einführung in die Zeit, die Mentalität und Arbeitsweise sowie in die Werke des großen Scholastikers zur Hand zu haben. Sie ist auf Mitarbeit angelegt und vermag auf geschickte Weise den Leser dazu zu gewinnen. Dieser wird sich in Thomas selbst dann am besten einlesen, wenn er mit dem Text beginnt, der die „Summa Theologica" einleitet: das Problem der Theologie überhaupt und dann die Grundlegung der Gotteslehre. Wie Chenu immer wieder zeigt: trotz aller Ferne und Fremdheit eine Mühe, die sich überreich auszahlt. Daß dies alles in lesbarem Deutsch vorliegt und gleichwohl doch am lateinischen Text kontrolliert werden kann, dürfte angesichts merklich schwindender Lateinkenntnisse eine gewisse Versicherung dafür sein, daß mit einer sich auftürmenden Sprachbarriere nicht auch die Verbindung zum denkerischen Beitrag des Thomas abreißen muß. Darum vor allem sind die Neuausgaben zu begrüßen und ist zu wünschen, daß das Gesamtunternehmen zügig weitergeht.

K. H. Neufeld SJ

Becker Gerhold: *Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität.* Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch. Regensburg: Pustet 1982. 382 S. Kart. 48,–.

Die Säkularisierungsdebatte selbst scheint etwas abgeklungen zu sein, ihre Fragen und Elemente jedoch wirken nach wie vor weiter. Das Problem wurde schon um die Jahrhundertwende auch von christlichen Philosophen und Theologen aufgegriffen, deren Antwortversuche dann aber rasch Verdikten verfielen, die das Problem verdrängten. Kein Wunder, wenn es sich vehement wieder meldete. Troeltsch hat sich als einer der Engagiertesten der Fragestellung angenommen und dafür herbe Kritik geerntet. In jüngster Zeit findet sein Denken jene differenzierende Aufmerksamkeit, die ihm allein gerecht werden dürfte.

Die vorliegende Untersuchung möchte im Neuzeitbezug die sich durchhaltende Orientierungslinie des vielfältigen Werks von Troeltsch aufweisen. Sie entwickelt das in vier Teilen, von denen der erste, „Der Neuzeitbezug im Werk Ernst Troeltschs" (9–116), ein Drittel des Bandes ausmacht und in umsichtiger Auseinandersetzung mit verschiedensten Troeltsch-Interpretationen sowohl das eigene Thema vorbereitet wie es in Beziehung zur Einheit des Denkens von Troeltsch setzt. Zwei große Problembereiche erweisen sich als die Felder, in denen der Denker seinen Beitrag leistet. Sie werden im zweiten und im dritten Teil des Buchs dargestellt. „Methodologie der Geschichte" (117–167) ist der eine betitelt, während der andere die Konfrontation „Neuzeitliches Selbstverständnis und christliche Tradition" (168–267) nachzeichnet.

Den Schluß bildet ein vierter Teil „Prolegomena zu einer Theorie des neuzeitlichen Christentums" (268–355), wo die Elemente aus dem Werk Troeltschs in systematischem Entwurf zusammengestellt sind. Die weiteren Seiten sind einem Abkürzungsverzeichnis, Quellennachweisen, dem Literaturverzeichnis und einem Personenregister vorbehalten.

Die Untersuchung verdient Empfehlung. Sie ist solide und kenntnisreich, differenzierend und klar. Allerdings bietet sie keine leichte Kost. Ihr besonderer Wert dürfte darin liegen, daß sie das Denken Troeltschs für eine Diskussion erschließt, die oft seltsam blind für ihre eigene Geschichte sich mit Fragen aufhält, die im Grund nicht zum Nerv der Sache führen. Darüber hinaus findet sich viel Erhellendes zu Einzelerscheinungen, die auch heute eine Rolle spielen, etwa die Ausführungen zu „Sekte" (241 ff.) und „Mystik" (247 ff.). Die vornehme Verteidigung Troeltschs gegen verschiedenste Angriffe berührt sympathisch und dürfte mit ihrer Begründung die Aufmerksamkeit der Kirchen- und Geistesgeschichtler wecken. Ob sie sich durchsetzen kann, muß angesichts mangelnder konkreter Durchführung des Troeltschschen Denkansatzes wohl noch offen bleiben. Und auch dann wäre die Aufgabe noch zu leisten, das Christentumsverständnis Troeltschs mit der existenten kirchlichen Christ-

lichkeit zu vermitteln, weil im Blick auf sie Einzelurteile und Gesamtwertung des Theologen-Philosophen nicht unbedingt als das letzte Wort genommen werden können. Wer von der Frage Neuzeit – Christentum berührt ist, findet hier jedenfalls wichtige Information und zahlreiche Anregungen zum Nach- und Weiterdenken.

K. H. Neufeld SJ

Politik und Gesellschaft

Heller, Michail – Nekrich, Alexander: *Geschichte der Sowjetunion.* Bd. 1: 1914–1939. Bd. 2: 1940–1980. Königstein: Athenäum 1981. 348, 453 S. Lw. 68,–.

Michail Heller emigrierte 1969 aus der UdSSR und lehrt heute an der Sorbonne in Paris. Alexander Nekrich, ebenfalls Historiker aus der UdSSR, lebt und lehrt seit seiner Emigration in den USA. Nekrich war vor seiner Emigration im Westen bereits durch eine Untersuchung bekannt geworden, die 1965 in Moskau erschienen ist und sich mit den Fehlern Stalins befaßt, die zu den Anfangsniederlagen der UdSSR nach dem deutschen Überfall führten. Dieses Buch „22. Juni 1941" führte in der Sowjetunion eineinhalb Jahre später zu einer wütenden Polemik gegen Nekrich.

Die Geschichte der UdSSR ist von Historikern im Westen in Gesamtdarstellungen und in zahlreichen Einzeluntersuchungen dargestellt worden. Die hier vorliegenden beiden Bände sind jedoch die erste zusammenfassende Darstellung der Entstehung und Entwicklung der UdSSR von Historikern, die die Ereignisse nicht von außen verfolgt und untersucht haben, sondern Mitbetroffene sind und vor ihrer Emigration in der UdSSR bereits als Historiker tätig waren.

Für den Fachmann sind in diesem zweibändigen Werk wenig bisher unbekannte Tatsachen zu finden, falls er die zahlreichen Einzeluntersuchungen kennt. Allerdings haben die beiden Verfasser sich auch stark auf Originaldokumente, auf Samisdat- und Tamisdat-Veröffentlichungen gestützt, die bisher im Westen weniger beachtet worden sind. Die Verfasser leugnen weder die großen Aufbauleistungen der UdSSR noch die sowjetischen Leistungen und Anstrengungen im Krieg. Insgesamt ist es jedoch eine Darstellung, die die Entwicklung eines totalitären Systems, seinen Aufstieg zur Weltmacht beschreibt.

Sie weisen die Kontinuität der russischen Geschichte mit der Geschichte der UdSSR zurück. In der Einleitung wird der Übergang vom vorrevolutionären Rußland zur UdSSR – in Anlehnung an Solschenizyn – als „Bruch des Rückgrats" bezeichnet. Auch wird kein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Leninschen und der Stalinschen Politik gemacht, ohne daß dabei die Entwicklung vom „ideologischen Utopismus zur Macht des Parteiapparates" verkannt wird. Während Heller im ersten Band die Entwicklung des sowjetischen Sozialismus nicht als einen geschlossenen Vorgang betrachtet, legt Nekrich im zweiten Band den Akzent stärker auf die miteinander verbundene Gesamtentwicklung unter Stalin. In der Schlußbemerkung kann man lesen (387): „Die Geschichte der Sowjetunion ist die Geschichte einer Gesellschaft und eines Staates, die von einer Partei unterjocht sind, die Geschichte eines Staates, der die Gesellschaft geknechtet hat, die Geschichte einer Partei, die sich des Staates bemächtigt hat, um einen Menschentyp zu schaffen, der ihm erlauben würde, die Macht ewig zu behalten, die Geschichte einer Form des Widerstandes."

Jeder Band enthält eine Zeittafel, ein Quellenverzeichnis und ein Personenregister. Der erste Band wurde von Barbara und Boris Inoy, der zweite Band von Willi Eichhorn und Karl Huber aus dem Russischen übersetzt. Als erste Gesamtdarstellung der Entstehung und Entwicklung der UdSSR, die von einstigen sowjetischen Historikern verfaßt worden ist, wird dieses Werk für absehbare Zeit Standardlektüre für jeden sein, der sich mit der Geschichte der UdSSR befaßt.

P. Roth

Gudorf, Odilo: *Sprache als Politik.* Untersuchung zur öffentlichen Sprache und Kommunikationsstruktur in der DDR. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1981. VI, 289 S. Kart. 34,–.

Die vorliegende Untersuchung ist die leicht überarbeitete Fassung der Dissertation „Sprache als Politik. Untersuchung zur politischen Sprache und Kommunikationsstruktur in der DDR". Der Verfasser geht von der These aus, „daß die Sprache der Politik die Politik, die sich dieser Sprache bedient, so kennzeichnet, daß ihre Analyse das Verhältnis von politischem System und politischer Sprache aufhellt".

Der erste Abschnitt befaßt sich mit der grundlegenden allgemeinen Problematik (Sprache und Politik als sprachwissenschaftliches und politisches Thema). Im zweiten Abschnitt wendet sich der Verfasser unmittelbar der DDR zu (DDR-Entwicklung und DDR-Forschung), engt dann thematisch folgerichtig ein (Kommunikation und Legitimität im politischen System der DDR). In diesem dritten Abschnitt wird insbesondere die Kommunikation in ihrem Verhältnis zur offiziellen Ideologie dargestellt. Im fünften Abschnitt geht es um Terminologie und Wortbedeutung (Terminologie und Sprache. Der politische Aspekt der Wortbedeutung und des Bedeutungswandels im DDR-Kontext). Hier wird u. a. auch die Thematik des Schlagworts behandelt. Im sechsten, abschließenden Abschnitt wird das Ergebnis der Untersuchung zusammengefaßt (Politische Sprache und die Funktion der Kommunikation im DDR-System). Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, „daß die Funktion des kommunikativen Systems in der DDR darin besteht, 1. die komplexe Realität durch eine marxistisch-leninistische Interpretation auf die Meinungen der Ideologie zu reduzieren, wobei 2. die Wirksamkeit des Verfahrens durch das Kommunikationsmonopol gesichert und 3. der Effekt, durch Anwendung dieser Methode, als Legitimationsbeweis rückinterpretiert wird".

Die gestörte Kommunikation in der DDR ist bisher von keinem anderen Autor so umfassend und einsichtig nachgewiesen worden. Allerdings muß man bei der Lektüre jene Schreibweise in Kauf nehmen, die bei Dissertation üblich ist, das heißt der Nichtfachmann wird sich schwertun. Trotzdem sollten vor allem Journalisten und Politiker diese Analyse des Kommunikationsprozesses zwischen Führung und Bevölkerung lesen.

An den Schluß seiner Analyse hat der Verfasser ein kleines Ereignis gestellt, das hier zitiert werden soll, weil es im kleinen zeigt, worum es insgesamt geht (229): „Auf die Frage eines westlichen Fernsehreporters, was man sich im neuen Jahr wünsche, antwortete ein Straßenpassant in Ost-Berlin: Die ‚Beziehungen zu allen Völkern sollten weiterentwickelt' und der ‚Frieden erhalten' werden. Darauf der Reporter: Nein, was er privat sich wünsche. Passant: ‚Auf politische Fragen gebe ich keine Antwort.'" *P. Roth*

KÜHNHARDT, Ludger: *Kinder des Wohlstands.* Auf der Suche nach dem verlorenen Sinn. München: Olzog 1981. 84 S. (Analysen und Perspektiven. 10.) Kart. 8,80.

Ludger Kühnhardt (geboren 1958) gehört zu der Generation, deren Sinnsuche und Herausforderung er analysiert. Sein Essay bietet ein facettenreiches Bild der Jugend '80. Nach der Bestandsaufnahme des Verfassers münden vor allem drei Strömungen in den Jugendprotest ein: die Totalverweigerer, die mit der Gesellschaft und ihrer Lebensweise endgültig gebrochen haben, militante Chaoten, denen es um die Verwirklichung systemverändernder Ziele mit Mitteln der Gewalt geht, und Suchende auf dem Weg zur Selbstfindung und Selbstverwirklichung. Stärker gefühlsbetont und weithin theorie- und sprachlos ist die Grundhaltung des Jugendprotests destruktiv, resignativ und aggressiv. Die starke emotionale Besetzung erklärt sich als Reaktion auf die Gefühllosigkeit einer scheinbar perfektionierten Umwelt. Dies macht den Jugendprotest insgesamt unberechenbarer und gefährlicher und die Reaktionen des Staats schwieriger. Auch Kühnhardt stellt die Frage, warum erst Rabatz gemacht werden muß, damit Mißstände erkannt und beseitigt werden.

Der Verfasser sieht im derzeitigen Jugendprotest nicht so sehr einen Generationenkonflikt. Vielmehr spiegelt der Protest die Unsicherheit einer Gesellschaft, die nicht so recht weiß, wie es weitergehen soll. Deshalb wird die Zukunftsangst vor einer unfriedlichen, inhumanen Welt mit eher unheilvollen Erwartungen zum beherrschenden Syndrom der Protestbewegungen. Dieser Zukunftspessimismus wird als Ausdruck der geistigen Krise einer untergehenden Wohlstandskultur empfunden.

Hier setzt Kühnhardt an: Die Unzulänglichkeiten in den zwischenmenschlichen Beziehungen müssen überwunden, die seelischen Kräfte in unserer Gesellschaft gestärkt werden. Dabei rükken christliche Tugenden wie Nächstenliebe, Solidarität, Mitmenschlichkeit und Partnerschaft in den Blick. Die junge Generation ist zu mehr Eigeninitiative und Mitgestaltung herausgefordert. Sie lebt nicht auf einer grünen Insel traumtänzerischer Zukunftsvisionen, sondern ist eingebunden in das Beziehungsgeflecht von Staat und Gesellschaft. Nicht in der Weltflucht, sondern in der Mitverantwortung wird die Herausforderung unserer Zeit angenommen. *E. Busch*

ZU DIESEM HEFT

Venanz Schubert, Akademischer Oberrat am Institut für Philosophie der Universität München, entwirft ein Bild der geistigen Strömungen an der Universität. Auf dem Hintergrund des Erscheinungsbilds der Universität beschreibt er Denk- und Verhaltensweisen der Studenten und skizziert Tendenzen der heutigen Wissenschaft.

Der amerikanische Schriftsteller Truman Capote verzichtet in seinem Werk wie kaum ein anderer zeitgenössischer Autor auf jedes persönliche Urteil, um nur die Wirklichkeit wiederzugeben, die für sich selbst sprechen soll. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der Universität von South Florida, arbeitet die Wesensmomente dieser Welt heraus.

Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, wertet Beobachtungen einer Reise in die Volksrepublik China aus. Er untersucht die Situation der Religionen und vor allem der katholischen Kirche und stellt die Frage nach der Zukunft des Christentums in China.

Bei bisherigen Umfragen unter jungen Menschen wurde nicht im besonderen auf Einstellungen und Verhaltensweisen der Mädchen geachtet. Die Untersuchung „Mädchen '82" befaßte sich jetzt ausführlich mit diesem Thema. Sie wird von Isa Vermehren, Leiterin der Sophie-Barat-Schule in Hamburg, kritisch vorgestellt und in ihren Konsequenzen bewertet.

Johann Michael Sailer, 1829 bis zu seinem Tod 1852 Bischof von Regensburg und vorher Professor für Moral- und Pastoraltheologie in Dillingen, Ingolstadt und Landshut, hat auch Bedeutendes im Bereich der Priesterbildung geleistet. Sein besonderes Verdienst liegt in der Auseinandersetzung mit dem Priesterbild der Aufklärung. Walter Brandmüller, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität Augsburg, stellt das Priesterbild Sailers dar und versucht eine theologische Würdigung.

Hirtenbrief in neuem Stil

Der geplante Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA zu Krieg und Frieden erregt nicht nur wegen seines brisanten Themas Aufsehen. Bemerkenswert ist auch, daß die Bischöfe bereits den Entwurf publizierten, um für die endgültige Fassung die Ergebnisse des öffentlichen Disputs nutzen zu können. Sie bemühen sich dabei um größtmögliche Transparenz: Sie nennen die Mitglieder der Kommission, die den Text erarbeitete, und die Namen der zahlreichen Experten, die bei den Beratungen gehört wurden.

Auch in der Formulierung des Briefs wird deutlich, daß die nordamerikanischen Bischöfe hier einen neuen Stil versuchen. Sie charakterisieren ihr Schreiben als „Einladung zum öffentlichen Dialog" über die Beurteilung von Krieg und Frieden. Sie sind sich bewußt, daß es zu diesen Fragen unter den Katholiken „ganz unterschiedliche und nachdrücklich vertretene Positionen" gibt, die aber „legitime Ausprägungen der Wahl von Christen" sind. Daher müsse die Kirche zeigen, „daß eine Gemeinschaft den Meinungspluralismus anerkennen kann, ohne gespalten zu werden". Sie sind sich sicher, daß der Brief eine „heftige Debatte" unter den Katholiken auslösen wird. Ihr Ziel ist es, einen „zwar begrenzten, aber immer noch wesentlichen Meinungskonsens" zu erreichen – jedoch nicht auf dem Weg einer autoritativ vorgetragenen Lehre, sondern durch Diskussion und Argumentation.

Das heißt mit anderen Worten: Der Hirtenbrief erhebt nicht den Anspruch, die alleingültige Lösung gefunden zu haben, die sich nun alle Katholiken zu eigen machen müßten. Die Bischöfe formulieren, zu welchem Urteil sie nach sorgfältigem Studium der Probleme gekommen sind, und sie legen ausführlich dar, auf welche Gründe sie sich stützen. Sie fordern von den Katholiken nicht Zustimmung und Gehorsam, sondern rufen zum Dialog auf. Ihr Hirtenbrief versteht sich nicht als abschließendes Wort, sondern als qualifizierte Orientierungshilfe, als Beitrag zu einer Diskussion, die noch lange nicht beendet ist.

Im Vergleich zur Entstehung und zur Form bisheriger Hirtenbriefe erscheint das alles ungewohnt. In einem solchen Stil kommt aber weit deutlicher als bisher zum Ausdruck, welche Bedeutung kirchlichen Erklärungen zu Fragen des Verhaltens der Christen in dieser Welt zukommt. Der Lehrauftrag und die Lehrkompetenz der Kirche beziehen sich zuerst auf die Offenbarungswahrheit. Die Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenlehren, von der das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil sprechen, „reicht so weit wie der Schatz der göttlichen Offenbarung". Aus diesem Glaubensgut können die „Grundsätze der religiösen und sittlichen Ordnung" gewonnen werden, aber keine „fertige Antwort zu allen einzelnen Fragen", wie das Zweite Vatikanum formuliert.

Für die Umsetzung der Prinzipien in sachgerechtes Handeln gibt es in der Offenbarung keine eindeutigen, für alle Situationen geltenden Anweisungen. Wie sich ein Christ in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft, in Beruf, Ehe und Familie verhalten soll, kann er aufgrund des Glaubens allein nicht erkennen. Hier spielen Sachkenntnisse und Erfahrungen eine wesentliche Rolle, ferner die Fähigkeit, Güter und Werte abzuwägen. Eine Entscheidung von absoluter Sicherheit ist hier nicht möglich. Auch ist kaum zu erwarten, daß alle einer Meinung sind. Die gefundene Lösung ist meist ein vorläufiger Versuch, weil man einen anderen Weg nicht sieht oder nicht ermöglichen kann. Sie kann sich mit der Zeit als unrichtig, ungenügend oder einseitig erweisen, und dann muß neu überlegt werden. Daher betont das Zweite Vatikanische Konzil, daß die Christen zwar „immer im Licht des Evangeliums" handeln sollen, daß sie aber „legitim" und „bei gleicher Gewissenhaftigkeit" in derselben Frage zu verschiedenartigen Urteilen kommen können, und daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, für eine bestimmte Meinung die Autorität der Kirche in Anspruch zu nehmen. Alle sollen sich vielmehr um „offenen Dialog" bemühen.

Das heißt natürlich nicht, daß sich die Amtsträger der Kirche jeder Stellungnahme enthalten müßten. Die Hierarchie kann und soll sich an diesem ständigen Meinungsbildungsprozeß beteiligen, um, wie es das Konzil formuliert, „das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen in Verbindung zu bringen". Das Führungs- und Lehramt der Kirche hat aber kein privilegiertes Wissen. Päpste und Bischöfe besitzen für diese Fragen keine anderen Erkenntnisquellen und Entscheidungskriterien als verantwortungsbewußte Laien. Ihre Meinungen können ebenso unrichtig, ungenügend oder einseitig sein wie andere Lösungsversuche auch. Sie gelten daher nur soweit wie die Überzeugungskraft der Argumente und der Sachverstand der Autoren und sind niemals unveränderlich oder gar unfehlbar.

In der Praxis handelte die Kirche schon immer so. Bei Stellungnahmen zu Fragen des Verhaltens von Christen beanspruchte das Lehramt nie Unfehlbarkeit. So oft sich zeigte, daß ein bestimmtes Problem nicht richtig gelöst war, suchte man – freilich oft viel zu spät – eine neue Antwort. Signifikante Beispiele sind die Aufhebung des mittelalterlichen Zinsverbots, die Bejahung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das gewandelte Verständnis von Sexualität und Ehe oder die Lehre von Krieg und Frieden. Geändert hat sich allerdings, daß die Zeitbedingtheit solcher kirchlicher Positionen bewußt geworden ist und daß die Hierarchie meist nicht mehr mit der Unbedingtheit formuliert wie in früheren Zeiten. Der Hirtenbrief der nordamerikanischen Bischöfe ist das deutlichste Zeichen für diesen Wandel. Es wäre von großem Nutzen für die Sache des christlichen Glaubens, wenn ihr Beispiel Schule machte.

Wolfgang Seibel SJ

Peter Ehlen SJ

Karl Marx und die Menschlichkeit

Keine der Geistesgrößen des 18. oder 19. Jahrhunderts konnte sich eine derart weltumfassende anhaltende Aufmerksamkeit sichern wie der jüdische Advokatensohn aus Trier, Karl Marx. Jeder, der auch nur etwas kulturell und politisch interessiert ist, kennt wenigstens seinen Namen.

Sein 100. Todestag, der in dieses Jahr fällt, macht aber zugleich bewußt, wie wenig sich in der Forschung oder im allgemein-öffentlichen Bewußtsein ein einheitliches Urteil über ihn gebildet hat. „Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte" – Schillers Diktum über Wallenstein läßt sich auch auf Marx übertragen. Von leidenschaftlicher Verdammung bis zur schwärmerischen Verehrung reichen die Stellungnahmen.

Etwas „Dämonisches" sieht der Schweizer Politologe A. Künzli in Marx am Werk; B. Brecht verehrt ihn als den „Schöpfer der Großen Methode"; W. Theimer, Verfasser eines UTB-Taschenbuchs über den „Marxismus", hält ihn für einen „messianischen Seher", einen „Volkserwecker", „Ethiker und Humanisten, der aufschrie über die Entmenschlichung der menschlichen Beziehungen durch die Wirtschaft"; B. Croce und W. Sombart sind dagegen der Meinung, im ganzen Marxismus finde sich „von vorn bis hinten auch nicht ein Gran Ethik, folglich ebensowenig ein ethisches Urteil oder ein ethisches Postulat" – ein Urteil, dem Lenin zustimmte. Der amerikanische Philosophieprofessor R. Tucker gelangt sogar zu der abenteuerlichen Auffassung, Marx sei der Stifter einer „Religion der Revolution" und sein Atheismus enthalte eine „positive religiöse Vorstellung". E. Fromm entdeckt in Marx' Denken „einen geistigen Existentialismus in wissenschaftlicher Sprache" und dann wieder die „Tradition des prophetischen Messianismus", die „auf die volle Verwirklichung des Individualismus" ziele. In der Propaganda- und Pamphletliteratur von Ost und West schließlich reichen die Titel vom „Größten aller Deutschen" bis hin zum letztlich Verantwortlichen für die sowjetischen Konzentrationslager.

Was an Marx fasziniert, ist nicht die Person. Als Mensch zählt er nicht zu den Großen. Fairneß und Dankbarkeit waren seine Tugenden nicht. Die unerschütterliche Bewunderung, die Friedrich Engels Marx entgegenbrachte, hat ihren Grund mehr in Engels' lebensfroher Unkompliziertheit und seiner Bereitschaft, sich Marx unterzuordnen, als in Marx' Freundschaftstreue. Die zwischen beiden hinter vorgehaltener Hand ausgetauschten Bemerkungen über den Lebenskünstler, Sozialisten und Juden Ferdinand Lassalle, der Marx mehrmals uneigennützig

geholfen hatte, sind gemein und niederträchtig. Über seine Schicksalsgenossen in der englischen Emigration fand Marx das böse Wort von den „Emigrantenschweinen". Daß Karl Marx' soziales Engagement nicht mit dem Adolf Kolpings oder gar Mutter Teresas verglichen werden kann, ist inzwischen auch den linkspolitischen christlichen Marx-Schwärmern klargeworden.

Oft genug litt Marx mit seiner Familie Not; das Schicksal des politischen Emigranten, der nicht einem bürgerlichen Broterwerb nachgehen konnte und wollte, war hart. Nicht selten lag ein Teil seiner Habe im Pfandhaus, um mit dem Erlös das Notwendigste zum Lebensunterhalt der Familie kaufen zu können. Von seinen Kindern starben vier in der Not des Exils. Wäre nicht Engels über viele Jahre immer wieder helfend eingesprungen, hätte Marx physisch nicht so lange durchhalten, sein schriftstellerisches Werk jedenfalls nicht schaffen können. Engels' Hilfe zeigt aber auch – aus seiner Tätigkeit im Unternehmen der Verwandten in Manchester bezog er ausreichend Einkünfte und später eine Rente –, daß Marx' Armut auch auf einer persönlichen Unbeholfenheit oder gar Unfähigkeit zum ‚bürgerlichen' Leben beruhte, und nicht ein von bösen, reaktionär-kapitalistischen Machthabern über den revolutionären Sozialisten verhängtes Schicksal war.

Nicht Marx' Person fasziniert, sondern sein Werk. Woran aber liegt es, daß auch heute noch an ihm sich die Geister scheiden? Sicher nicht daran, daß es in den Jahren zwischen der Revolution von 1848 und der Kommune von Paris publikumswirksam aussprach, was die Stunde geschlagen hatte; andere politische Publizisten – Ruge, Freiligrath, Herwegh –, die damals ebenso wie Marx die Diskussion bestimmten, sind heute nahezu vergessen. Hätte Marx nur ökonomische Theorien entwickelt, wäre er kaum über den engen Kreis einiger Fachwissenschaftler hinaus bekannt geworden. Marx hat auch keine Partei oder eine ähnliche Organisation geschaffen, die als sein Werk wirksam geworden wäre. Bei der Gründung der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands 1875 wurde endgültig offenbar, wie wenig Marx die Politik und die politische Arbeiterbewegung in Deutschland mitgestalten konnte. Noch unbedeutender war sein politischer Einfluß in dem Land, in dem er die meisten Jahre seines erwachsenen Lebens verbrachte, in England; hier ist es ihm nie gelungen, eine nennenswerte Anhängerschaft zu gewinnen. Und wenn später Parteiführer, von Kautsky bis Lenin, sich auf ihn beriefen und in seinem Namen handelten, so war das, was sie unter Marxismus verstanden, oft meilenweit entfernt von dem, was Marx gedacht und intendiert hatte. Doch daß sie sich auf Marx beriefen, in gutem Glauben, wirkliche Marxisten zu sein, ist bedenkenswert genug. Wenn heute in Lateinamerika auch christliche Theologen sich als Schüler von Marx bezeichnen, so hat auch dieser überraschende Befund seinen Grund in Marx' Werk; er läßt vermuten, daß in ihm mehr enthalten ist als zeitgenössische Politik und nationalökonomische Theorie.

Bis heute werden Stellungnahmen zu Marx immer auch als Stellungnahmen zur eigenen politischen und gesellschaftlichen Gegenwart empfunden. Darum ruft

Kritik an Marx oder der Aufweis von Ungereimtheiten in seinem Denken so oft emotionale Reaktionen hervor, während eine gleichartige Stellungnahme etwa zu Schopenhauer oder Max Weber mit neutralem Interesse rechnen könnte. Marx ist für viele zur Symbolfigur ihrer Überzeugung geworden, daß es eine Befreiung aus allen sozialen Bedrängnissen geben *müsse*; an dieser Hoffnung, in die oft unversehens die säkularisierte Erwartung einer „neuen Schöpfung" einfließt, läßt man nicht rütteln.

Marx – ein Humanist?

Wie berechtigt es ist, Karl Marx zu den großen theoretischen Humanisten unserer Zeit zu zählen, zeigt schon ein flüchtiger Blick in seine zahlreichen politisch-ökonomisch-philosophischen Schriften. „Alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist", „die empirische Welt so einrichten, daß er das wahrhaft Menschliche erfährt"; einen Zustand überwinden, in dem „der Arbeiter zur Maschine herabgesunken ist"; „der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde" zurückerobern; eine Gesellschaft schaffen, in der kein Armer mehr ausgebeutet und unterdrückt wird, in der die Beziehungen zueinander nicht mehr durch Institutionen und Sachen vermittelt, sondern Beziehungen der Menschen „als solcher" sind.

Der Reigen dieser edlen Sätze ließe sich mühelos verändern. Wie könnte man ihnen nicht zustimmen? Gerade weil diese Postulate allseitigen Beifalls sicher sein können, ist es um so wichtiger, nach der Eigenart des in ihnen enthaltenen Humanismus und des darin vorausgesetzten Menschenbilds zu fragen.

Veränderung ohne Bekehrung

Das von Marx entworfene Bild einer Gesellschaft, in der die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen überwunden ist, in der, verursacht durch menschliche Bosheit, keine Tränen mehr geweint werden, läßt zwar die Verheißung des ‚neuen Himmels und der neuen Erde' anklingen. Doch diese Gesellschaft, in der die „assoziierten Produzenten" den „Weltanstoß" in die eigene Regie nehmen werden, um herrschaftsfrei und harmonisch zusammenzuleben, hat das ‚Bekehret euch' des Evangeliums nicht zur Bedingung. Die „Welt verändern" lautet Marx' Parole, doch ohne die Umkehr des Herzens. Nicht eben zufällig wählt Marx für seinen kategorischen Imperativ eine Formulierung, die die individuelle sittliche Bekehrung umgeht: Alle „*Verhältnisse* umwerfen, in denen der Mensch ein geknechtetes Wesen ist ...".

Um sich als „Mensch völlig wiedergewinnen" zu können, muß das Proletariat erst in die „absolute Armut" hinabgestoßen werden. Aber „das Unrecht schlechthin", das es erdulden muß, ist nicht ein frei übernommenes Sühneleiden, sondern die Negativität einer notwendig sich vollziehenden Dialektik. Um an ihr teilzuhaben, ist es nicht einmal erforderlich, in sozialer Hinsicht Proletarier zu sein. Die Dialektik der Geschichte kennt wohl den Tod ihrer Subjekte; das „Gott, sei mir armen Sünder gnädig" aber ist ihr fremd.

Die neue menschliche Welt muß im persönlichen Einsatz erkämpft werden; ihre „Notwendigkeit" erübrigt das Engagement nicht, sie ist vielmehr die Weise seines Vollzugs. Das heißt: Die Revolution ist die als frei geglaubte, tatsächlich aber „naturwüchsige" Geburt der wahren Menschlichkeit. Zu einer freien Tat aus sittlicher Entscheidung angesichts eines als verbindlich erkannten sittlichen Imperativs sind die Glieder der bürgerlichen Gesellschaft, deren „Wesenskräfte" korrumpiert und entfremdet sind, eben nicht fähig. Das Proletariat ist hiervon nicht ausgenommen. Jede gegenteilige Erwartung, daß Ausbeutung und Entfremdung einmal kraft sittlicher Einsicht überwunden würden, haben Marx und Engels stets als utopisch und „ideologisch" qualifiziert. Das Proletariat „muß" den dialektischen Grundwiderspruch der bürgerlichen Gesellschaft revolutionär lösen, weil diese Dialektik seine eigene Existenz bestimmt.

Auch die Thesen „ad Feuerbach", in denen Marx die Bedeutung des Engagements unterstreicht, geben keine prinzipiell andere Einschätzung der geschichtlichen Notwendigkeit und der sittlichen Freiheit wieder. Man dürfe nicht vergessen, schreibt Marx hier, „daß die Umstände von den *Menschen* verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß"; und er fährt fort: die „Änderung der Umstände" und die „Selbstveränderung" des Menschen fallen zusammen; begrifflich kann dieses „Zusammenfallen ... nur als revolutionäre Praxis gefaßt" werden. Hat Marx mit diesem vielzitierten Begriff den Schlüssel geliefert, der die Einheit von Notwendigkeit und Freiheit verstehbar macht? Oder hat er sich mit ihm nicht vielmehr an der Lösung vorbeigemogelt, indem er das Problem (ob die dialektische Einheit von vermeintlicher Freiheit und von Notwendigkeit und schließlich die Geburt wahrer Freiheit aus dialektischer Notwendigkeit überhaupt denkmöglich ist) mit einem neuen Wort einfach zudeckte?

Der Revolutionär, der die Notwendigkeit der Revolution vollzieht, handelt in der Gewißheit des Sieges. Er weiß, daß das „historische" Recht auf seiner Seite steht. Kann diesem stolzen Selbstbewußtsein das Bemühen um die Lauterkeit des Charakters nicht als nebensächlich, ja als überflüssig erscheinen? Marx' neue Welt ist keine Welt aus neuer Kraft. Sie ist weder die Frucht eines erlösenden Eingriffs von ‚außen', der der menschlichen Selbstzerfleischung gnädig ein Ende setzte, noch Ergebnis einer schöpferischen sittlichen Tat des Menschen. Sie wird gebaut aus der (dialektischen) Kraft und mit dem Stoff der alten. Marx kommt mit diesem Programm jenen vielen entgegen, die den Glauben an die Kraft des freien

erlösenden Opfers und die Möglichkeit sittlicher Erneuerung verloren haben, denen aber die Sehnsucht nach einer „Weltordnung" ohne „Knechtschaftsverhältnisse" geblieben ist. Marx' Überzeugung, die neue menschlichere „Weltordnung" werde „notwendig" aus der „Zerrissenheit" unserer Welt selbst hervorgehen, ist der Anker, an dem sie ihre sonst grundlose Hoffnung festmachen.

Marx' Voraussetzungen

Zu Recht können Marxisten erwarten, daß Marx' Humanismus von seinen eigenen Voraussetzungen her beurteilt werde. So darf das Fehlen solcher Tugenden wie Bescheidenheit und Demut in Marx' Bild vom neuen Menschen nicht von vornherein als Indiz für einen antihumanistischen Charakterzug seines Denkens genommen werden. So übersehen auch die „neuen Philosophen" in Frankreich, die laut verkünden, daß Marx' Denken mit Humanismus nichts zu tun habe und üble Folgen zeitigen müsse, daß seine humanistischen Begriffe keineswegs nur Worthülsen sind, die einen ihnen entgegengesetzten Inhalt verdecken[1]. In *welchem* Sinn also war Marx ein Humanist? Die Frage wird in dieser Form gestellt werden müssen.

Wenn der Pole L. Kolakowski sein mehrbändiges Werk über die Hauptströmungen des Marxismus mit dem lapidaren Satz beginnt: „Karl Marx war ein deutscher Philosoph", so enthält diese Bemerkung aus der Feder des polnischen Gelehrten zweifellos eine gewisse Süffisance. Sie trifft jedoch den Nagel auf den Kopf. Marx ist tatsächlich nur zu verstehen, sieht man ihn im Kontext jener deutschen *Identitätsphilosophie*, die mit den Namen Fichte, Schelling und Hegel verbunden ist. Es liegt an den von ihr übernommenen Denkformen, daß Marx' humanistische Postulate einen wesentlich anderen Sinngehalt aufweisen, als wenn sie auf dem Boden eines christlichen oder auch eines liberalen Humanismus stünden.

Das Ineinander von Individuum und Gesellschaft

Unter den Mißverständnissen, denen Marx' Humanismus ausgesetzt ist, verdienen zwei hervorgehoben zu werden; beide kommen aus verschiedenen Richtungen, doch verkennen sie die Eigenart dieses Humanismus im selben Punkt. Das erste Mißverständnis besagt, Marx kenne nicht das Individuum, er stelle vielmehr das Ganze *über* den einzelnen und opfere diesen der Gesellschaft oder dem „System" auf. Das zweite besagt, Marx versuche lediglich mit politischen Mitteln zu verwirklichen, was das Evangelium predige und was die Christen nicht zuwege bringen: Gerechtigkeit und Brüderlichkeit. Die Richtigstellung dieser Fehldeutungen läßt zugleich die Eigenart dieses Humanismus hervortreten.

Marx war kein Kollektivist; das läßt sich leicht zeigen. Mehr als einmal betont er, das Ziel der kommunistischen Revolution sei es, den Menschen erstmals „allseitig entfaltetes" *Individuum* sein zu lassen, totales Individuum, wie die Formulierungen von den frühen Schriften bis zu seinem politischen Testament, den Randglossen zum Gothaer Programm der Sozialistischen Deutschen Arbeiterpartei, sinngemäß lauten. Nachdrücklich weist Marx es zurück, die Gesellschaft neben oder gar über die Individuen zu stellen. Wo dennoch die „Gesellschaft" mehr sein wollte als die bloße „Summe der Beziehungen, worin die Individuen zueinander stehen", und – als Organisation oder als Behörde – den Anspruch erhebt, über die Individuen zu verfügen, wäre gerade das ein untrüglicher Beweis für die Existenz einer Klassengesellschaft; das Individuum wäre seiner eigenen Gesellschaftlichkeit entfremdet.

Das Ziel ist also die „allseitige" Entfaltung zur „totalen" Individualität. Bedeutet das, wie seinerzeit der Staatsrechtler Hans Kelsen vermutete, das „Bekenntnis eines extremen Individualismus"? Keineswegs, denn das Individuum ist gerade dann „allseitig", wenn es ganz „gesellschaftliches Wesen" ist, wenn es sich , soweit wie möglich, das einheitliche „gesellschaftliche Bewußtsein" aneignet und so mit der Gesellschaft *identisch* wird. Das bedeutet von seiten der Gesellschaft her gesehen, daß sie samt ihrer geschichtlichen Erfahrung und ihres kulturellen Reichtums im einzelnen jeweils auf besondere Weise zum Ausdruck gelangt. Das Individuum ist, so lautet eine Formulierung des jungen Marx, die „ideale Totalität, das subjektive Dasein der Gesellschaft für sich". Die Gesellschaft steht also nicht neben oder über dem kommunistischen Individuum, sondern durchdringt es. Dieses ähnelt dem Tropfen im Meer, es ist aber doch mehr, weil es kraft seines *Bewußtseins* von seiner Einheit mit dem Ganzen weiß und es samt seiner Geschichte umgreift. Die Existenz eines Staates würde eine derartige Identität nur beeinträchtigen. Weil jedes kommunistische Individuum voll des gesellschaftlichen Bewußtseins ist, wird der maßregelnde Eingriff des Staates in das gesellschaftliche Leben überflüssig; er kann und muß „absterben".

Dennoch: Die Eigenart und Einzigartigkeit des je einzelnen erschöpft sich in diesem gegenseitigen Ineinanderaufgehen von Individuum und Gesellschaft darin, daß es ein jeweils besonderer Ausschnitt des Ganzen ist.

Das Ganze, die Gesellschaft, ist sich in seinen Teilen bewußt; insofern sind diese – in ihrer Gesamtheit – unverzichtbar. Aber Marx kommt nicht umhin, dem Ganzen doch eine Qualität zuzuschreiben, die es über die einzelnen, selbst in ihrer Gesamtheit, erhebt: Erst in der *Geschichte* als dem Ganzen des „gesellschaftlichen Produktionsprozesses" gründet die dialektische Zielrichtung auf die kommunistische Gesellschaft. Daraus ergibt sich aber als Konsequenz, die Marx in einem seiner Hauptwerke auch ausdrücklich zog: „Alles was feste Form hat", also auch der individuelle Produzent, ist in dieser Ganzheit eine „Bedingung" des Prozesses, und als solche ist jedes für sich ein „verschwindendes Moment".

Damit ist der entscheidende Unterschied zum christlichen Humanismus angezeigt: Das Individuum ist nicht Person. Individualität, die ihren Grund im Anruf Gottes hätte und den einzelnen deshalb in der Geschichte *unverlierbar* machte, kennt Marx nicht. Es gibt in seinem Denken nichts, was den einzelnen mehr sein ließe als ein bewußtes, aber räumlich-zeitlich begrenztes Teilchen jenes in der *Bewegung des Werdens* befindlichen Ganzen, das die menschliche Gattung ist. Zum Wert dieses Ganzen trägt das Individuum bei und gewinnt dadurch seinen eigenen Wert. Sofern aber auch das Leben der Gattung einmal sterben wird, fällt auch dieser Wert mitsamt seiner sinnlichen Vergegenständlichung in den Produkten kulturschaffender Arbeit ins leere Nichts.

Daß diese Aussicht auf das Nichts mit dem jetzigen Aufbau einer menschlicheren Welt nichts zu tun habe, ist der Irrtum mancher, auch christlicher, ‚Marxologen'. Marx selbst dachte systematischer und konsequenter (und dialektischer). Der Tod ist nicht nur der in weiter Ferne liegende Fluchtpunkt individueller und gesellschaftlicher Bewegung, sondern durchdringt auch die jetzige Wirklichkeit. Der Tod ist die „unsterbliche Substanz der Natur", schrieb der junge Marx in Anlehnung an den antiken Dichter Lukrez; nur mühsam – letztlich aber überhaupt nicht – kann das von Nichtigkeit durchdrungene (geschichtliche) Sein durch die Arbeit vor dem Zerfall bewahrt werden. „Leben heißt Sterben", faßt Engels diese Einsicht später zusammen.

Gerechtigkeit und Brüderlichkeit

Da Marx den Menschen nicht als Person kennt, ist auch das, was bei ihm soziale Gerechtigkeit heißen könnte, anders bestimmt als in einer christlichen Soziallehre. Zunächst fällt auf, daß der Begriff „Gerechtigkeit" in Marx' Schriften fast nie auftaucht; das ist nicht zufällig. Sein Zentralbegriff, der die gesamte Wirklichkeit anthropozentrisch umfaßt, ist die „Gesellschaft". Gerechtigkeit (insofern man diesen Begriff verwenden wollte) ergibt sich für Marx, wo die Produktivkräfte, einschließlich der individuellen Arbeitskraft, nicht mehr „privat" verwendet werden, sondern „vergesellschaftet" sind. Das Suum cuique (Jedem das Seine) der Gerechtigkeit, als Tugend und als Ordnungsprinzip, setzt dagegen die Person voraus, die einen unaufgebbaren Anspruch auf das „Ihre" hat. Nicht minder gilt diese Voraussetzung, wo die Gerechtigkeit als Gemeinwohlgerechtigkeit einer partikulären Gerechtigkeit vorgeordnet wird. Gerechtigkeit will – mittels einer Rechtsordnung – den einzelnen vor der Übermacht der Ansprüche anderer schützen und ihn zugleich zur Rücksichtnahme auf die Ansprüche anderer verpflichten. Eine so verstandene Gerechtigkeit setzt ein Verhältnis der Individuen voraus, das bei Marx nicht gegeben ist.

Nach dieser Überlegung wird verständlich, weshalb auch die Brüderlichkeit in

Marx' Humanismus keinen originären Platz hat. Wer den Menschen als Person erkennt und anerkennt, muß bei der Forderung allseitiger Brüderlichkeit immer auch die Möglichkeit offenhalten, daß der Bruder einen Weg einschlägt, der vom eigenen grundsätzlich abweicht oder nicht dem gesellschaftlichen Rhythmus folgt, bis hin zu der Möglichkeit, daß der Bruder sich ganz dem anderen verweigert. Marx' kommunistische Gesellschaft kennt diese Möglichkeit nicht. Zwar ist vorausgesetzt, daß es in ihr eine ungeahnte Fülle der Verhaltensvarianten gibt, weil hier die menschlichen Produktivkräfte aller einengenden Fesseln ledig geworden sind. Aber in Marx' Kommunismus (und nicht nur in der Mangelwirtschaft des „Realen Sozialismus") gibt es doch immer auch ein „Reich der Notwendigkeit", dessen Grenze die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit erkennen muß. Jenseits dieser Grenze gibt es keine Entscheidungsmöglichkeiten. Nicht weil das kommunistische Individuum den Befehl einer gesellschaftlichen oder staatlichen Institution erfahren würde, sondern weil es als „gesellschaftliches Wesen" nicht gegen sich selbst verstoßen *kann*. Wo doch ein Verstoß vorliegt und jemand trotz „Aufhebung des Privateigentums" sich egoistisch über die Grenzen des gesellschaftlich Möglichen hinwegsetzt, könnte es sich nur um einen individuellen psychischen Defekt handeln.

Die Freiheit und das Menschenrecht

Wahre Freiheit, so Marx, kann nie in einer Entscheidung realisiert werden, durch die das Individuum sich von der Gesellschaft absetzt oder gar gegen sie stellt. Echte Freiheit kann immer nur im Einklang mit dem gesellschaftlichen Bewußtsein vollzogen werden – und ist deshalb erst in der einheitlichen kommunistischen Assoziation der Produzenten zu verwirklichen. Hier vollendet sich Freiheit als Mitvollzug des gesellschaftlichen „Gesamtwillens", wie Engels (in Anlehnung an Rousseau) formuliert.

Das bürgerliche Freiheitsideal, wie es in der Französischen Revolution proklamiert wurde, ist deshalb, Marx zufolge, letztlich eine Perversion wahrer Menschlichkeit. Was hier als Freiheit praktiziert werde, ist nur „dem Schein nach die größte Freiheit" des Menschen, in Wirklichkeit ist sie „vielmehr seine vollendete Knechtschaft und Unmenschlichkeit"; sie widerspricht dem menschlichen Gattungswesen und ist lediglich die „zügellose, nicht mehr von allgemeinen Banden und nicht mehr vom Menschen gebundene Bewegung seiner entfremdeten Lebenselemente, wie des Eigentums, der Industrie, der Religion". Nicht vom Allgemeinen, d. h. von der Vernunft und vom gesellschaftlichen menschlichen Wesen gebunden zu sein, bedeutet für den Rationalisten Marx Zügellosigkeit und diese – Anarchie. Die „Freiheit" in der bürgerlichen Gesellschaft, das steht für Marx fest, ist Ausdruck ihrer inneren Unordnung und Zerrissenheit, sie entspricht ihrem Konkurrenzprinzip des „freien Schachers" und ihrer „Produktionsanarchie".

Die bürgerliche Freiheit ist „die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade". Anstatt Vollzug seiner gesellschaftlichen Harmonie zu sein, sondert sie „wie ein Zaunpfahl" die Menschen voneinander ab; sie markiert lediglich die „Grenze", innerhalb welcher „sich jeder dem anderen unschädlich bewegen kann" und innerhalb welcher ihm erlaubt ist, „alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet".

Was von Marx her gesehen für die bürgerliche Freiheitsidee gilt, gilt erst recht für die Idee der Menschenrechte. Zweimal hat Marx sich ausdrücklich mit den Menschenrechten auseinandergesetzt: in seinem Aufsatz über die „Judenfrage" und in der mit Engels verfaßten polemischen Schrift „Die heilige Familie". Der Kontext dieser Stellungnahme ist in beiden Schriften die Frage nach der wahren „menschlichen Emanzipation" im Unterschied zur nur äußerlichen „politischen Emanzipation" und Gleichstellung der Bürger vor dem Gesetz. Mit allem Nachdruck unterstreicht Marx, daß er die Idee der Menschenrechte für eine typische Ausgeburt bourgeoisen Denkens hält, für „erbauliche Worte, um bestimmte Fragen apologetisch zu umgehen". Denn die Anerkennung der Menschenrechte bedeutet „nichts anderes als die Anerkennung des *egoistischen, bürgerlichen Individuums* und der *zügellosen* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche den Inhalt seiner Lebenssituation, den Inhalt des heutigen bürgerlichen Lebens bilden". Anstatt die Individuen, wie es ihrem Wesen entspreche, zur Einheit in der Gesellschaft zu führen, verfestigten die Menschenrechte die Schranken zwischen ihnen. Sie sind „weit entfernt" davon, „daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt" wird. Sie schützen vielmehr gerade das, was die Menschen voneinander trennt und was sinnhafter Ausdruck dieser Trennung vom Gattungsleben ist: Ihr Mangel besteht also darin, daß sie den Menschen „nicht von der Religion befreien, sondern ihm die Religionsfreiheit geben, ihn nicht vom Eigentum befreien, sondern ihm die Freiheit des Eigentums verschaffen, ihn nicht von dem Schmutz des Erwerbs befreien, sondern ihm vielmehr die Gewerbefreiheit verleihen". „Keines der sogenannten Menschenrechte", resümiert Marx, „geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogen ist und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist."

Menschenrechte, verstanden als Rechte auf die freie Gestaltung eines eigenen Lebensraums und als Schutzrechte vor den Eingriffen anderer in diesen Freiraum, so lautet das Fazit, sind typische Produkte der bourgeoisen Privateigentümergesellschaft. Da sie dem menschlichen Gattungswesen nicht entsprechen, können sie in der vollendeten menschlichen Gesellschaft keinen Platz haben.

Die bürgerliche Demokratie, die diese Menschenrechte zu ihrer Grundlage hat, ist für Marx folglich eine minder-wertige, abzulösende Form der gesellschaftlichen Ordnung. Folglich ist auch die Wahlfreiheit als Möglichkeit, sich für eine

pluralistische Gesellschaftsordnung und innerhalb ihrer für diese oder jene Variante des gesellschaftlichen Lebens zu entscheiden, als mindere Form der Freiheit gewertet, die im Kommunismus durch die höhere Stufe der freien Eintracht oder, wie es im heutigen marxistischen Sprachgebrauch heißt, durch die „prinzipielle Übereinstimmung der gesellschaftlichen und individuellen Interessen" abgelöst wird.

Marx' zentrale anthropologische Aussage, daß das „menschliche Wesen in seiner Wirklichkeit das ensemble (auch) der (kommunistischen) gesellschaftlichen Verhältnisse" sei, schließt die Anerkennung des Individuums als Rechtssubjekt gegenüber der Gesellschaft aus. Einer politischen Opposition, die über die sanftmütige Kritik an Detailfragen hinausginge und die kommunistische Ordnung der Dinge selbst in Frage stellte, ist damit prinzipiell der Boden entzogen. *Wie* in der „Assoziation der freien Produzenten" die dann herrschende gesellschaftliche Vernunft konkret-politisch zum Ausdruck gelangt und sich durchsetzt, dafür bleibt Marx allerdings die Antwort schuldig. Das aber ist nicht ohne politische Konsequenzen. Denn daß dort, wo in Marx' Namen politisch gehandelt wurde, schließlich ein ‚Direktorium' sich zum unkontrollierten Sachwalter der gesellschaftlichen Vernunft machte, ist nicht nur historischer Zufall.

Sowenig Marx ein im personalen Wesen des Menschen begründetes und vom Staat garantiertes Recht kennt, so wenig kennt er eine Würde des Menschen, die der Gesellschaft als unantastbarer Wert vorgegeben wäre. Sollte in der kommunistischen Gesellschaft von einer menschlichen Würde gesprochen werden, so bestünde sie für das Individuum darin, widerspruchslos vom lebendigen Ganzen durchdrungen zu sein; sie realisiert sich im Mittvollzug des gesellschaftlichen Produktionsprozesses. Eigentlicher Träger dieser Würde wäre die Gattung; das Individuum würde es auszeichnen, zu ihrer Vollendung beitragen zu können.

Marx – Wegweiser in die Zukunft?

Wie unzureichend ein nur individualistisches Denken ist und wie berechtigt Marx' Klage über den „egoistischen Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogen und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist", dürfte gerade heute deutlich geworden sein. Marx' Kritik an der Freiheits- und Menschenrechtsidee deckt tatsächlich einen erheblichen Mangel des bürgerlichen Liberalismus auf; das ist nicht zu bestreiten. Das liberalistische Denken vermochte nicht, die gesellschaftliche Verantwortung des Menschen mit gleichem Nachdruck zu begründen und ins Bewußtsein zu rufen wie seine individuellen Rechte. Ökologen und Sozialwissenschaftler lassen keinen Zweifel: Sollte es nicht gelingen, das Gemeinwohl in wesentlich neuer Weise zum Leitprinzip des Verhaltens zu

machen, könnte das fatale Folgen für das Leben auf unserem Planeten haben. Das Bonum commune – auch in Hinblick auf die nach uns kommenden Generationen – ergibt sich nicht einfachhin aus der Verfolgung egoistischer, augenblicksbezogener Ziele. Hier ist ein Umdenken unerläßlich.

Kann Marx als Vordenker dieses notwendigen Wandels herangezogen werden? Nicht wenigen scheint seine These vom Menschen als „gesellschaftlichem Wesen" die zukunftsweisende Perspektive zu enthalten. Doch die Forderung, die es zu erfüllen gilt, nämlich gemeinwohlbezogen zu handeln, setzt die individuell zu verantwortende freie Entscheidung voraus, die, selbst in Hinblick auf die gleichen Umstände, doch immer auch unterschiedlich, ja gegensätzlich ausfallen kann. Marx' Zukunftsbild vom „gesellschaftlichen Menschen" aber entspricht dieser Voraussetzung nicht.

Marx' fruchtbar bleibende Leistung liegt in seiner scharfsinnigen Kritik der bürgerlichen Gesellschaft; sie kann auch heute noch als Sonde dienen, um die Gebrechen unserer Ordnung aufzuspüren. Diese Kritik aber ist nicht aus dem philosophischen Zusammenhang, der auch Marx' Kommunismuskonzeption einschließt, herauszulösen. Wer das nicht beachtet, unterschätzt Marx als systematischen Denker.

Der Mangel, der Marx' Humanismus kennzeichnet, ist nicht minder folgenreich als der Mangel des bürgerlich-liberalistischen Humanismus. Marx kennt das Individuum nicht als Person. Verantwortung, Recht und Würde haben für ihn ihren Grund *allein* in der gesellschaftlichen Bewegung. Eine unantastbare Würde und unveräußerliche Rechte des einzelnen in den Marxismus einzufügen und ihn so zu ‚taufen', ist undurchführbar, denn Marx hat diese Elemente nicht einfach vergessen. Der Atheismus, der in seinen Humanismus unlösbar integriert ist, läßt ihre Begründung scheitern.

Der Humanismus der Zukunft wird den Gemeinwohlbezug wie die Unaufgebbarkeit des Individuums in seiner *Personwürde* begründen müssen. Die Theologie gibt darauf einen Hinweis, wenn sie vom einzelnen als Glied des „*Volkes*" Gottes spricht.

ANMERKUNG

[1] Hierzu zählen nicht L. Althusser und seine Genossen, die von einem „theoretischen Antihumanismus" bei Marx sprechen. Sie wollen mit diesem Etikett nur die praktisch-politische Stoßrichtung und die ‚Wissenschaftlichkeit' des Marxschen Denkens gegenüber einer abstrakten Humanitätsphilosophie herausstreichen.

Herbert Schade SJ

Die byzantinische Kunst und ihr „veruntreuter Himmel"

Den äußeren Anlaß zu dieser Betrachtung bietet das Erscheinen des neuen Prachtbandes über byzantinische Kunst von Etienne Coche de La Ferté in der Reihe „Ars antiqua" des Verlags Herder[1]. Das Werk mit einer meisterhaften kunstwissenschaftlichen Darstellung des Chefkonservators für frühchristliche Kunst im Louvre (Paris) ist mit 168 großformatigen Farbtafeln, von denen 60 mit Golddruck versehen sind, ausgestattet. Über 800 Schwarzweißabbildungen und 364 Fotos mit Plänen und Grundrissen kommen hinzu und vermitteln einen nachhaltigen Eindruck dieser einzigartigen religiösen Kunst und ihrer Metropole am Goldenen Horn.

Hinweise zur Literatur

Natürlich ist dieses kunstgeschichtliche Monumentalwerk nicht das einzige Buch, das zu diesem Thema erschienen ist.

Einige Werke mögen zusätzlich erwähnt werden, um dem Leser einen gewissen Einblick in diesen Themenkreis zu bieten. Da sind zunächst die beiden Bände von Wolfgang Fritz Volbach „Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom" und von David Talbot Rice „Kunst aus Byzanz"[2]. Die auch wegen ihrer Bildqualität (Aufnahmen von Hirmer) berühmten Bände ermöglichten eine ebenso solide wie schnelle Information. Sie wurden erweitert durch die von André Malraux begründete internationale Kunstgeschichte „Universum der Kunst". Zu unserem Thema sind die beiden Bände von André Grabar „Die Kunst des frühen Christentums" und „Die Kunst im Zeitalter Justinians" heranzuziehen[3]. Zweifellos ist diese Reihe von sehr hohem Rang. Sie wird aber noch übertroffen durch den dritten Band der Propyläen-Kunstgeschichte, den wir Wolfgang Fritz Volbach und Jacqueline Lafontaine-Dosogne verdanken[4]. Dieses Werk steht nicht zuletzt durch die Mitarbeit von vielen Fachgelehrten aus den verschiedensten Ländern und seinen Umfang an der Spitze der kunstgeschichtlichen Editionen.

Um den namentlich finanziell diesen großen internationalen Publikationen nicht gewachsenen Leser nicht mutlos zu machen, dürfen wir noch auf das Taschenbuch von Klaus Wessel „Byzanz" hinweisen[5]. Der Verfasser ist als Herausgeber des Reallexikons zur Byzantinischen Kunst und durch eine Menge von Fachuntersu-

chungen ausgewiesen. In kurzer Form, doch mit intensiver kunstgeschichtlicher Präzision und differenzierendem Urteil führt uns Wessel durch die Kunstgeschichte des großen byzantinischen Reichs. Auch in der preisgünstigen Reihe der DuMont-Dokumente finden sich Bücher zum Themenkreis der byzantinischen Kunst[6].

Zum Schluß soll noch auf einen Einzelgänger in diesem so schwierigen Bereich der byzantinischen Kunst aufmerksam gemacht werden, den Schweizer Theologen und Kunsthistoriker Paul Huber. Huber bemüht sich in besonderer Weise, die religiöse Gültigkeit dieser Bildersprache wieder zu entdecken[7].

Zum Problem der byzantinischen Kunst und zu ihrer Geschichte

Man ist betroffen, wenn man am Anfang des wissenschaftlich fundierten Bandes von Etienne Coche de La Ferté zunächst zur Kenntnis nehmen muß, daß diese strahlenden Kunstwerke aus Byzanz von einer aufklärerischen Ideologie, die Winckelmann, Voltaire, Montesquieu, Edward Gibbon und andere vertraten, lange Zeit als Inbegriff der „Dekadenz" angesehen wurden (15). Die Urteilsfähigkeit der Geistesgeschichte und vielleicht auch der Kunstwissenschaft scheint unmittelbar in Frage gestellt, und der Zweifel an unserem Urteilsvermögen steigt auf. Könnte es nicht sein, daß wir jetzt noch diese Werke der byzantinischen Kunst in einer Art und Weise betrachten, die ihrem Wesen nicht ganz entspricht?

Coche de La Ferté beginnt die kunsthistorische Darlegung seines großen Werks nach der zeitlichen und topographischen Abgrenzung des Materials mit einer kurzen, aber wertvollen Charakteristik der Entstehung der frühchristlichen Kunst aus den spätantiken Formgesetzen, der christlichen Religion und den orientalischen Einflüssen. Im Gegensatz zu André Grabar, der mit guten Gründen die eigentliche byzantinische Formgebung erst in den Werken aus der Zeit des Bilderstreits (726–843 n. Chr.) erkennt, setzt der Verfasser des vorliegenden Bandes seinen Bericht mit der Gründung der Stadt Konstantinopel (Einweihung am 11. Mai 330 n. Chr.) an den Anfang und schildert als ersten Höhepunkt die byzantinische Kunst des 6. Jahrhunderts, die durch den Kaiser *Justinian I.* und den Bau der Hagia Sophia markiert wird. Diese „erste Blütezeit" wird in der Wandmalerei besonders durch die Mosaiken von Ravenna in S. Apollinare nuovo, S. Apollinare in Classe und S. Vitale dokumentiert.

Den Auftakt des *Bilderstreits* kann man in unserem Buch im Bericht der Zerstörung des Christusbildes über dem Eingang der Chalke, eines großen Saales im Palast, durch Leon III., den Isaurier, miterleben. Das Zweite Konzil von Nizäa 787 und das „Fest der Orthodoxie" 843 bilden die kirchlichen Höhepunkte dieser „Zeit der Krise". Die Ursachen dieses vehementen Kampfes sieht Coche de La Ferté zu Recht in der ungeheuren Bedeutung der Ikone für Byzanz (135). Auch die

frühchristlichen, jüdischen und islamischen Vorbehalte gegen das Bild werden geschildert. Wer die kunstgeschichtlichen Kenntnisse dieser dunklen Zeit ergänzen will, wird manches bei Jacqueline Lafontaine-Dosogne finden (Propyläen-Kunstgeschichte, Bd. 3, 68–90). Eine umfassende Darstellung der theologischen Probleme erhalten wir in dem großen Werk von Hans-Georg Beck „Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich“[8].

Den Höhepunkt der byzantinischen Kultur bildet die Zeit der *makedonischen Kaiser*, die fast 200 Jahre an der Macht blieben (867–1056). Eine „unangefochtene Spiritualität“ (151) ging mit dem „Luxus der intellektuellen Kreise“ (199) zusammen. „Kaiserliche und religiöse Liturgie“ bildeten eine Einheit. Die Architektur der Zeit blieb der „alten Symbolik treu, die in der Kuppel das Himmelsgewölbe und in dem von ihr bedeckten kubischen Raum das Universum sieht“ (152). Obwohl die wichtigsten Gebäude aus dieser Zeit des klassischen Mittelalters, die Apostelkirche, die Neue Kirche und der Blachernen-Palast, fast spurlos verschwunden sind (157), hat sich in San Marco in Venedig ein Nachfolgebau der Apostelkirche von eindrucksvoller Größe erhalten. Ob Zentralbau oder basilikaler Typus, die byzantinische Kirchenarchitektur der Zeit bietet in Griechenland, Asien, Afrika, Italien und auf dem Balkan eine Fülle von Beispielen. Das Bildprogramm besitzt eine „theologische Geschlossenheit“ wie nie zuvor (158). In der Zentralkuppel sehen wir immer wieder Christus, den wesensgleichen Sohn des himmlischen Vaters, Darstellungen, von denen Photios sagte, man habe den Eindruck, er „umfasse mit einem Blick die ganze Welt“ (158).

Besondere Bedeutung gewann in der makedonischen Renaissance die Buchmalerei, deren eigentliches Anliegen es war, „Dogmen in Bilder umzusetzen“ (187). Hier müssen wir auf die Arbeiten von Kurt Weitzmann hinweisen, der diesen künstlerischen Bereich in besonderer Weise erschlossen hat[9]. Schon aus dem 6. Jahrhundert haben sich auf Purpurpergament gemalte Handschriften, wie das Evangelium von Rossano und die Wiener Genesis, erhalten. Einzigartig ist die Kreuzigung Christi des Chloudow-Psalters aus Moskau (9. Jahrhundert), das die Übermalung eines Christusbildes durch die Bilderfeinde zeigt (Abb. 429). Bedeutsam ist das Buch Josue (Rom) mit seinen Illustrationen, das sich als Rolle erhalten hat. Den Höhepunkt der Buchmalerei der Makedonenkaiser bilden die Illustrationen der Homilien des Gregor von Nazianz von 867–886 mit einer in höchst sensiblen Farben gemalten Ezechielvision und die Bilder des Pariser Psalters mit einem Leier spielenden David. Dabei ist wahrscheinlich, daß gerade bei dieser Handschrift Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos, der selbst malte, mitgewirkt hat (180). Eine Beschreibung des Erlöser-Oratoriums durch Konstantin Porphyrogenetos, das im 9. Jahrhundert von Basileios I. im Großen Palast gebaut war, mag darüber hinaus einen Einblick in die Edelmetallverarbeitung der Kunst von Byzanz geben:

Abbildung:
Adam im Paradies. Florenz, Museo Bargello
(Elfenbein, Höhe 29,5 cm. Konstantinopel, um 400).



„Der Glanz und die Herrlichkeit dieser Kapelle ist für diejenigen, die sie nie gesehen haben, unvorstellbar, eine solche Menge Gold, Silber, Edelsteine und Perlen ist darin angehäuft. Der ganze Fußboden besteht aus massivem, gehämmertem Silber und ist mit Nielloarbeit zusätzlich reich verziert. Auch die Wände links und rechts sind mit großen Silberplatten verkleidet, die mit Gold ausgelegt und mit glänzenden Edelsteinen und Perlen dicht übersät sind. Und mit welchen Kostbarkeiten sind die Schranken, die den Altarraum abgrenzen, geschmückt! Die Säulen wie auch ihre Basen sind aus Silber; diejenigen Teile der Architektur, die auf den Kapitellen ruhen, sind aus reinem Gold und vollständig mit den kostbarsten Edelsteinen, die ganz Indien aufzubieten hat, bedeckt." Nach dieser Schilderung des äußeren Wertes der Arbeit seines Vorgängers bemüht sich der Kaiser, auch die religiöse Qualität der Kapelle zu charakterisieren: „An vielen Stellen sieht man das Bildnis unseres Herrn in Email ausgeführt. Man findet keine Worte, um die herrliche Ausschmückung des Heiligtums und der heiligen Gefäße zu beschreiben, die sich dort, als einem besonders geeigneten Ort für die sichere Aufbewahrung von Schätzen, befinden. So überwältigend sind, wenn ich es so ausdrücken darf, die Schönheiten des Orients, die sich aus der Tiefe des lebendigen Glaubens unseres herrlichen Kaisers Basileios auf die Werke, die seine Hände im kaiserlichen Palast geschaffen haben, ergossen haben" (159).

Merkwürdig ist, daß Konstantin Porphyrogenetos von den „Schönheiten des Orients" spricht, das heißt, daß er Griechenland und Rom als Vorbild nicht erwähnt, sondern eher Mesopotamien und Indien.

In diesen Preisgesang auf die Kostbarkeit einer Kunst und Kultur von Byzanz stimmten auch die Besucher und Gesandten außerhalb des Reiches ein, einschließlich der Araber. Der Eindruck dieser „Theologie der Herrlichkeit" (H. U. v. Balthasar) war so groß, daß der Gesandte des Fürsten Wladimir von Kiew seinem Herrn von der Überlegenheit dieser Religion berichtete und daß sich im Verlauf dieser Entwicklung zuerst Bulgarien, dann Rußland und Serbien zum orthodoxen Glauben bekehrten. Dabei müssen die Namen der beiden Slawenapostel Kyrillos und Methodios erwähnt werden.

Man halte diese Vorgänge nicht für äußerlich. In einem Reich oder einer Gesellschaftsordnung, in denen die anthropologischen Grundwahrheiten, die man Dogmen nannte, und die in der Schöpfung verankerten Gesetze den ersten Rang einnahmen, mußten sich auch fremde Völker heimisch fühlen. Daß man in den Bauten, Mosaiken, in Liturgie und Riten, in Ikonen und Buchmalereien ein unvorstellbares Vermögen investierte, garantierte auch jene Integration von Trieb und Geist, die eine fundamentale Bedingung des menschlichen Daseins ausmacht. Die Völker des alten Erdkreises einschließlich der dem Islam zugehörenden Araber waren von dieser gewaltigen Kultur von Byzanz tief beeindruckt.

Im Jahr 1204 wurde dieses Reich und seine Metropole Byzanz von den Kreuzfahrern mit den Venezianern an der Spitze zerschlagen. „Diese Tat war nicht nur ein Verbrechen, begangen gegen das Verbot Papst Innozenz' III., nicht nur eine Schändung der Kreuzzugsidee, sondern zugleich eine katastrophale Dummheit" (K. Wessel). Die Kreuzfahrer selbst oder, wie die Byzantiner sagten, die „Frankokratie", zerstörten das geistige und machtpolitische Bollwerk des Christentums im Osten und ermöglichten den Arabern und dem Islam ihre Vorstöße über Afrika bis Spanien und über den Balkan bis nach Wien.

Im Jahr 1261 hielt Kaiser Michael VIII. Palaiologos von Nikaia mit der Ikone Maria Hodegetria, der wirklichen Siegerin, an der Spitze seiner Truppen seinen Einzug in Konstantinopel. Der 60jährigen Fremdherrschaft der Lateiner, vor denen das Volk einen Abscheu hatte „wie vor Hunden" (Papst Innonzenz III.), war ein Ende gesetzt.

Ein Hauptwerk dieser Zeit der Renaissance der Palaiologen bildet die Deesis, eine Komposition, die den Erlöser zwischen Maria und Johannes den Täufer auf der südlichen Tribüne der Hagia Sophia zeigt (265). Das Mosaik mit seinen sensiblen Halbtönen wird hier nahezu wie Malerei aufgefaßt. Selbst die Fresken und Mosaiken des Chora Klosters (Kariye Camii) – „der vollständigste und qualitätsvollste Baukomplex der Zeit" (266), der sich bis heute erhalten hat – erreichen nicht die künstlerische Qualität der Deesis der Hagia Sophia.

Außerhalb der Stadt bilden Thessaloniki und Mistra eigene Zentren der byzantinischen Kunst der Zeit. Von den vielen Ikonen sei nur der Besuch der Drei Engel aus dem Museum Benaki (Athen, 14. Jahrhundert) erwähnt, ein Kunstwerk, dem es gelingt, in nahezu lyrischer Vollendung das Thema der Dreifaltigkeit nahezubringen.

Man mag die politischen Katastrophen der Geschichte der byzantinischen Kunst, die Vernichtung der Ikonoklasten und Verbrechen der Venezianer und ähnliches bedauern. Diese Vorgänge haben jedoch die Kunst dieser Großkultur überall in Europa bekannt gemacht. Castel Seprio, Palermo, Cefalù und Monreale müssen genannt werden. Die Werke Theophanos' des Griechen in Nowgorod sind von Bedeutung. In allen abendländischen Metropolen finden wir Werke byzantinischer Kunst.

Die Nacht zum 29. Mai 1453 verbrachte Kaiser Konstantin XI. Palaiologos Dragases mit seinen Untertanen im Gebet in der Hagia Sophia. Am Morgen stürmten die Truppen des Sultans Mehmed II. die Stadt. Der Kaiser fiel im Kampf, und die politische Herrschaft des byzantinischen Reiches war zu Ende. Seine Kunst aber ist zum Gemeinbesitz der Christenheit geworden.

Zur Wesenserfassung der byzantinischen Kunst

Man wird beim Entstehen dieser Kunst griechisch-römische und altorientalisch-ägyptische Einflüsse feststellen. Eines charakterisiert sie besonders: Die byzantinische Kunst ist das Ergebnis einer *hierarchischen Monarchie*, in der der Kaiser Gott repräsentierte.

Der Herrschaftsbezirk des gottähnlichen Monarchen, das römische Weltreich, ist der Inbegriff des Reiches Gottes auf Erden. Die Kirche als Oikumene, das heißt als der von Menschen bewohnte Erdkreis, ist dem Imperium wesensgleich. Die Begründung dieser Gesellschaftsform bot die „Verfassung des Weltalls" selbst, also

der Kosmos, der von dem einen Gott gelenkt und regiert wurde. Noch in der neugegründeten Stadt Konstantinopel finden wir die Statue des Kaisers Konstantin als Apoll Kosmokrator.

Der Kaiser wird auch als christlicher Herrscher, dem Erzengel Michael vergleichbar oder als Stellvertreter Gottes, die „Sphaira", d. h. die Weltkugel, tragen oder die Lanze, mit der Michael oder Christus den Drachen spaltet. Er repräsentiert also den schöpfungsbegründeten Vorgang der Frühlings-Tagundnachtgleiche und die in ihm sichtbar werdende kosmische Gerechtigkeit. In der Liturgie und dem mit ihr nahezu identischen Staatszeremoniell wurde diese allgemein gültige Ordnung wie ein ewiges Fest gefeiert. Die bildende Kunst mit ihren Kreuzkuppelkirchen und Basiliken, Mosaiken, Miniaturen, Ikonen und Elfenbeinen monumentalisierte dieses ewige Fest.

Diese byzantinische Kunst, die zunächst in der Moderne als Inbegriff der „Dekadenz" galt, avancierte im unmittelbaren Gegensatz dazu mit dem Historizismus und Symbolismus sehr bald zum Sinnbild des Sakralen und einer zeitlos heiligen Kunst.

So sehen wir in einem Mosaik aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, das sich erhalten hat, im Vorraum der Kaiser-Friedrich-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin die Kaiser Wilhelm I. und Wilhelm II. mit Familie und Hofstaat im Stil der gewaltigen Mosaiken von Justinian I. und der Kaiserin Theodora in San Vitale von Ravenna dargestellt[10]. Sicher kann man in der Übernahme der byzantinischen Formwelt durch den preußischen Kaiser einen politischen und auch einen religiösen Anspruch erkennen. Man wollte wahrscheinlich den frühchristlichen Geist durch die künstlerische Formel von Byzanz bzw. Ravenna restaurieren. Von einer Verbindlichkeit an das Gesetz des Himmels und die damit gegebene Schöpfungsordnung ist jedoch in der Darstellung nichts mehr zu spüren. Vielmehr beobachten wir schon in der künstlerischen Form eine Sentimentalisierung von Religion und Politik. Der Anspruch und die künstlerische Form dieses preußischen Byzantinismus waren aber noch von einem nationalen Humanismus abgestützt. Wenig später sollte die Ästhetisierung von Religion und Politik zu den biologisch-rassistischen Wahnvorstellungen eines Hitler – dem Mythos von Blut und Boden – und dem sozialistischen Byzantinismus eines Stalin und den mit diesen Namen verbundenen Menschheitskatastrophen führen.

Leider lassen sich auch im Raum der römisch-katholischen Kirche die unheilvollen Versuche einer Erneuerung der Religion durch ästhetische Prägungen oder Klischees nicht übersehen. In der liturgischen Bewegung hat man durch die Entdeckung formaler Kategorien von Kultbildern auch – ohne es zu beabsichtigen – künstlerische Anweisungen zur Herstellung von Kultbildern gegeben[11]. Es ist aber höchst fraglich, ob ein Bild durch formale Elemente (vollplastisch, streng, statuarisch usw.) zum Kultbild wird.

So sehr wir die liturgische Erneuerung in der Kirche hochschätzen, die

„Kultbilder", Majestasdarstellungen mit großen Augen, überbetonten Gebärden und frontaler Haltung, mit denen man die modernen Kirchen zwischen den Kriegen und nach dem letzten Krieg im Namen der Liturgie zu schmücken begann, hielten nicht stand. Es waren nicht nur die sogenannten progressiven Theologen, die an der Gültigkeit der überschnell entworfenen liturgischen Sakralkunst zweifelten. Auch die Laien und konservativ eingestellte Geistliche spürten, daß diesen „Kultbildern", von denen man damals überall schrieb, die Kraft der romanischen und frühchristlichen Vorbilder fehlte. Pastoren und Künstler der Kirche nahmen ein kunstgeschichtliches Vorbild aus Ravenna oder Vézelay und passten es mit expressionistischen Vereinfachungen oder abstrahierenden Elementen dem „Geschmack unserer Zeit" an. Diese „liturgischen Bilder" konnten auf Dauer nicht überzeugen.

Wir wollen die Entwicklung der kirchlichen Malerei hier nicht weiterverfolgen. Nachdem man die Gotik gegen byzantinische und romanische Vorlagen ausgetauscht hatte, setzte man sehr bald an Stelle der archaisch-kultischen Formapparate die kubistische und abstrakte Kunst, um kurz darauf völlig verunsichert das Bild mehr oder weniger aus der Kirche zu eliminieren. Heute sieht man die Sinnmitte von Kirchenbau und Liturgie vorwiegend in gesellschaftlichen Kräften. Es scheint, daß diese sich sehr klar abzeichnende Rezeptionsgeschichte der alten Kunst ihre Ursachen, das sei mit großem Vorbehalt gesagt, auch in der Kunstwissenschaft selbst besitzt. Denn auch die Kunstgeschichte bevorzugt in ihren Forschungen, sei es als Stilanalyse, sei es als ikonographische Untersuchung, den ästhetischen Charakter dieser religiösen Werke der alten Kunst. Was also vernachlässigt sie?

Zur Ästhetisierung der byzantinischen Kunst

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß zunächst festgestellt werden, daß die moderne Forschung die religiöse Qualität der byzantinischen Kunst einheitlich herausstellt.

Gerade Etienne Coche de La Ferté zeigt, gestützt auf Kosmas Indikopleustes (6. Jahrhundert) und seine „Topographia christiana" mit ihren kosmologischen Illustrationen, daß hinter der byzantinischen Kunst eine geistige Welt steht. Die Engel, die nach dieser Auffassung die Himmelskörper tragen, hießen „Lampadophoroi" (Lichtertragende). „Diese klare und (von Kosmas) etwas naiv formulierte Lehre, die tief in der antiken Welt und Philosophie verwurzelt ist, wurde später von den Byzantinern übernommen: hinter der sichtbaren Welt verberge sich (demnach) ein anderes Universum; neben dem sinnlich Wahrnehmbaren bestehe eine intelligible (d. h. geistige) Welt, die für die Sinne unzugänglich sei, von der sich der Mensch jedoch eine Vorstellung machen könne. Die gesamte byzantinische Kunst basiert auf dieser Lehre" (303).

Es besteht also ein Einverständnis in dieser Auffassung von einer bedeutsamen religiösen Welt, die in dieser byzantinischen Kunst symbolisiert wird. Schwierig ist es nur, diesen religiösen Charakter zu erfassen und vor allem seine metaphysische Verbindlichkeit oder, einfacher, seinen allgemeingültigen Wahrheitsgehalt zu bestimmen. Die Betrachtung einer Elfenbeindarstellung kann uns das Problem veranschaulichen.

Das „Berühren des Holzes" und die „Theologie der Freiheit"

Im Museum des Bargello von Florenz befindet sich ein Elfenbeindiptychon aus dem 6. Jahrhundert, dessen eine Tafel Adam inmitten der Tiere zeigt, während die andere Tafel den Apostel Paulus in Malta darstellt, der die Schlange, die ihn bedrohte, ins Feuer schüttelt. Coche de La Ferté schreibt dazu: „Die antike Tradition ist noch deutlich bei dem Diptychon im Museo del Bargello spürbar, auf dem Adam und Eva inmitten von Tieren im Paradies abgebildet sind – die Darstellung des nackten menschlichen Körpers wird hier fast zum Selbstzweck. Byzanz ist noch weit entfernt" (75). Zunächst muß man richtigstellen, daß eine Eva auf diesem Diptychon (Doppeltafel) überhaupt nicht dargestellt ist. Doch das ist ein Versehen, das passieren kann. Stärker wiegt, daß der Verfasser unter dem Eindruck des qualitätvollen Aktbilds des Adam, der tatsächlich an einen griechischen Kuros (Jüngling) erinnert, die theologische Thematik des Werks vernachlässigt. Dieses Diptychon entwirft nämlich bildkünstlerisch am Motiv des Adam unter den Tieren eine Theologie der Freiheit und eine Wesenszeichnung des Sündenfalls. Dafür ist schon die Ikonologie, der Bildzusammenhang aufschlußreich.

Die beiden Tafeln vergleichen Adam und Paulus, beide als „Herren der Tiere", miteinander. Die Texte dazu finden wir in den Genesiskommentaren von Basilius dem Großen, Theodoret von Kyros (Syrien) und Prokop von Gaza[12]. Nach diesen Texten ist der ursprüngliche Mensch, Adam, Herr über die Tiere. Der Vergleich Adams mit dem Apostel Paulus, der in Malta die Schlange ins Feuer schüttelt, zeigt, daß Christus gekommen ist, um die Herrschaft des Menschen über die Tiere wiederherzustellen. Mit dieser Herrschaft über die Tiere wird nach Auffassung der alten Theologie ein Wesenszug der „Imago Dei", d. h. des Menschen als „Bild Gottes" gezeichnet. Dabei wird von den Theologen nicht nur die uns mythisch anmutende Figur eines Mannes zitiert, „der über Löwen und Drachen schreitet" (Ps 90, 13). Genauso wird in der Überlegenheit über die Tiere die Herrschaft über die innerpsychische Triebwelt erkannt[13].

Unser Kunstwerk selbst zeigt den ersten Mann in einer merkwürdigen Situation. Adam ergreift mit seiner Linken den Baum und zieht ihn zu sich herunter. Zugleich setzt er den linken Fuß in eine Baumgabel. Dagegen weist seine rechte Hand wie in

einer Befehlsgebärde zu den Tieren hinunter. Die Tiere befinden sich jedoch in einer auffälligen Erregung. Sie reißen zu einem Teil ihre Rachen auf, als wollten sie dem schönen Jüngling nicht mehr gehorchen. Diesen Vorgang hat Goetz in seinem Buch über den Feigenbaum bemerkt[14]. In dem Augenblick, in dem Adam den Baum berührt, hören die Tiere auf, ihm zu gehorchen. Goetz erklärt den Vorgang mit einer Stelle aus den Pirke Rabbi Elieser, d. h. mit einem Text der jüdischen Exegese. Dort heißt es: Als Eva den Baum berührte, hat sie den Tod gesehen.

Tatsächlich nimmt der Vorgang des Berührens des Holzes nicht nur in der jüdischen Exegese, sondern auch in der östlichen und westlichen Theologie einen breiten Raum ein. Das „Berühren des Holzes", das an sich von Gott nicht verboten war, signalisiert die Berufung des Menschen zur Freiheit[15]. Dieser Baum ist ja das Symbol der Erkenntnis von Gut und Böse, das heißt, er ist ein Sinnzeichen für die freie Entscheidung. In dem Augenblick, in dem Adam den Baum berührt, sündigt er zwar noch nicht, aber er macht sich Gott gegenüber selbständig und setzt sich autonom. Diese Emanzipierung des Menschen hat verhängnisvolle Folgen. Sie verändert sein Erkenntnisvermögen. Der Mensch, der bis dahin die Gültigkeit der göttlichen Wertordnung ohne jede Belästigung oder Verunklärung durch den eigenen Trieb erkannt hatte, wird auf einmal von den Früchten des Baumes fasziniert. Zugleich aber stehen die Tiere gegen ihn auf; denn da er selbst im Begriff ist, sich von der göttlichen Weltordnung abzuwenden, geben auch die Tiere ihre Botmäßigkeit gegen den Menschen auf.

Diese Monumentalisierung einer Theologie der Freiheit, die durch das „Berühren des Holzes" Form gewinnt, wird auch durch das westliche Mittelalter bis zum Adam des Michelangelo in der Sixtina in vielfacher Weise variiert. Thomas von Aquin wird den Vorgang des „Berührens des Holzes" das „Primum peccatum" oder den „Beginn der Sünde" nennen[16]. Nach alter Auffassung, die auch in der byzantinischen Theologie anklingt, befand sich Adam im Übergang von der Kindheit zum Mann, also in der Pubertät, als er seine Entscheidung vollzog[17]. Der Künstler unseres Elfenbeinreliefs hat diesen grundlegenden psychischen Prozeß mit dem theologischen Vorgang zusammen gesehen. Er illustriert also nicht nur „Literatur". Vielmehr zeigt er Adam im dramatisch gespannten Augenblick vor seiner letzten – wie wir wissen – gegen Gott gerichteten Entscheidung. Noch sitzt der Herr der Schöpfung – ein Kind – in vollendeter Schönheit über den Tieren. Aber die Tiere gehorchen nicht mehr. Sie beginnen sich aufzulehnen. Der Gegensatz zwischen der feierlichen, aber ein wenig naiven Überlegenheit des nackten jungen Mannes über die unruhig gewordenen Tiere ist bis zum äußersten gesteigert. Gott überläßt Adam seiner Freiheit, oder, wie Prokop von Gaza sagt, seiner Eigenmächtigkeit (Autexousia). Jetzt ist er dran. Der Mensch muß Verantwortung tragen[18].

Zweifellos haben wir es bei diesem Elfenbeinrelief mit einem Kunstwerk von Rang zu tun, in dem das Größte, was dem Menschen eignet, seine Freiheit,

psychologisch und religiös Gestalt angenommen hat. Die kurzen Hinweise auf die Mehrdimensionalität des Reliefs zeigen aber auch, daß das Wesen eines solchen Werks mit dem stilistischen Hinweis auf den „Selbstzweck der Darstellung des nackten menschlichen Körpers aus antiker Tradition" kaum ausgelotet werden kann.

Zur symbolischen Form der byzantinischen Kosmologie

Es wäre nun reizvoll zu zeigen, wie dieser Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen, das Sinnzeichen des freien Willens, mit dem kosmischen Baum vergleichbar ist, der vom Gang der Planeten auf den Tierkreiszeichen geprägt ist und den schon Platon als Binde des Weltalls, als Chi (X) bezeichnet. Der große Philosoph erkennt in ihm die „Seele der Welt". An vielen Werken der antiken Kunst, mag man sie heidnisch oder christlich nennen, findet sich dieses X. Es wäre nicht richtig, in diesem Zeichen nur den Namenszug Christi wiederzuerkennen, den Konstantin in seinem berühmten Traum geschaut hat, in dem ihm eine Stimme sagte: „In diesem Zeichen wirst du siegen." Dieses Chi (X), der uralte Gottesname der Großkulturen, ist die Kurzformel für den Lauf der Sonne um die Erde während eines Jahres. Von der Frühlings-Tagundnachtgleiche bis zu den Wendekreisen und wieder zurück geht dieses kosmische Zeichen von Licht und Leben über uns hinweg und macht die Erde im Lauf der vier Jahreszeiten zur Biosphäre, zur lebendigen Welt.

Doch durch eine solche Betrachtungsweise der hinter den Bildern stehenden Welt würden wir die Kunstgeschichte als Fachwissenschaft überschreiten und auf jene „unvergängliche Sprache der Schöpfung" (André Parrot) stoßen, deren Aussagen auch für uns heute noch verbindlich sind. So war etwa Kaiser Konstantin – und nicht nur er – der Meinung, im Christentum die verschüttete ursprüngliche Menschheitsreligion entdeckt zu haben: „Denn nicht ist etwas Fremdartiges oder Neues unser Glaube, sondern seit, wie wir glauben, die Ordnung des All fest begründet worden ist, hast Du ihn samt der Dir geziemenden Verehrung gefordert. Es fiel aber das Menschengeschlecht, durch mancherlei Trug betört. Doch Du hast durch Deinen Sohn, damit nicht das Unheil noch mehr niederdrücke, ein reines Licht aufgehen lassen, und alle wieder an Dich erinnert."[19]

Diese „die Ordnung des Alls begründende Wirklichkeit" bildet auch das tragende Fundament der byzantinischen Kunst. Wie der Bilderstreit und die antiikonischen Tendenzen der jüdischen, frühchristlichen und islamischen Theologie dokumentieren, war man bereit, die Kunstwerke zu liquidieren, wenn die Einsicht in das Wesen Gottes dadurch gefährdet würde. Eine Ikone als Artefakt war dem Byzantiner ein Greuel. Hinter unseren kunstwissenschaftlichen und spirituell-nostalgischen Bildbetrachtungen dagegen steht immer noch das Einge-

ständnis Hegels: „Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden, und Gott Vater, Christus, Maria noch so würdig dargestellt sehen, es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr."[20] Sehr zu Recht, denn wir sehen und anerkennen weder als Theoretiker noch als Konsumenten den Wahrheitsgrund der Ikonen. So ästimieren wir in sehr vielen Bildbänden eine Unsumme von Wissenschaft und Bildung, zahllose Kunstwerke, doch hinter tausend Bildern keine Welt.

Es kann nicht der Sinn dieser Hinweise sein, der symbolischen Kosmologie der Byzantiner zu einer Renaissance zu verhelfen. Vielmehr wollten wir auf ein kunstgeschichtliches Standardwerk hinweisen und auf die Bücher und Untersuchungen einiger großer Kunsthistoriker aufmerksam machen. Wenn dabei auch die Sterne der antiken Welt wieder ins Licht gesetzt wurden, und der „Himmel, die älteste Provinz der menschlichen Seele" zu leuchten begann, dann nur deshalb, weil dort das Mysterium aller byzantinischer Ikonostasen beheimatet ist.

ANMERKUNGEN

[1] 612 S. Freiburg: Herder 1982. [2] München: Hirmer 1958, 1959. [3] München: Beck 1967.

[4] W. F. Volbach, J. Lafontaine-Dosogne, Byzanz und der christliche Osten (Berlin 1967).

[5] K. Wessel, Byzanz (Heyne-TB; München 1979); Reallexikon zur Byzantinischen Kunst, hrsg. v. K. Wessel unter Mitw. v. M. Restle (Stuttgart 1966ff.)

[6] T. Rice, Beginn und Entwicklung christlicher Kunst (Köln 1947); E. Behrens, Kunst in Rußland (Köln 1969); Alte Kirchen und Klöster Griechenlands. Ein Begleiter zu byzantinischen Stätten, hrsg. v. E. Melas (Köln 1977).

[7] P. Huber, Bild und Botschaft. Byzantinische Miniaturen zum Alten und Neuen Testament (Freiburg 1973); ders., Heilige Berge. Sinai, Athos, Golgota – Ikonen, Fresken, Miniaturen (Köln 1980); ders., Athos. Leben, Glaube, Kunst (Freiburg 1969).

[8] München 1959. Die Darstellung des Bilderstreits 296–306, dazu die großen Autoren 473f., bes. Johannes Damaskenos 476–486; H. G. Thümmel, Bilder V, 1 Byzanz, in: TRE 6 (Berlin 1980) 532–540.

[9] K. Weitzmann, Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jh. (Berlin 1935); ders., Aus den Bibliotheken des Athos. Illustrierte Handschriften aus mittel- und spätbyzantinischer Zeit (Hamburg 1963); ders., Byzantine Book Illumination and Ivories (London 1980); ders., Byzantine Liturgical Psalters and Gospels (London 1980).

[10] V. Frowein-Ziroff, Die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche. Entstehung und Bedeutung (Berlin 1982), Abb. 233 mit den Vorbildern aus Ravenna Abb. 220–222.

[11] A. Kirchgässner, Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes (Freiburg 1959) 148f.

[12] Basilius, Hexaemeron, 9. Homilie, 6: BKV, Bd. 22, 150; Theodoret, Quaest. in gen., Cap. 1, interr. 18: PG 80, 98 C; Prokop, Comment. in gen. 24: PG 87, 107 A/B.

[13] Basilius, a. a. O., 9. Homilie, 2: BKV, Bd. 22, 142.

[14] O. Goetz, Der Feigenbaum in der religiösen Kunst des Abendlandes (Berlin 1965) 27.

[15] H. Schade, Der „Himmlische Mensch", in: V. H. Elbern, Christus und Maria – Menschensohn und Gottesmutter. Ausstellung der Staatl. Museen Preußischer Kulturbesitz anläßlich des 86. Dt. Katholikentages 1980, 42.

[16] Thomas von Aquin, De veritate 6; vgl. H. Schade, a. a. O. Anm. 111

[17] Zur Pubertät Adams vgl. (Pseudo-)Plato bei Petrus Commestor, Histor. schol., Liber Genesis, 15: PL 198, 1067 C – 1068 A; dazu H. Schade, a. a. O. Anm. 106. Auch die griechischen Theologen sprechen immer wieder von Adam, dem „Kind".

[18] „Es war angebracht, daß Adam vorher durch den Hinweis auf die Speise zu der Erkenntnis käme, welche der Freiheit Raum bot; dann erst war es billig, den Menschen durch Gesetze vom Bösen oder von der Sünde zurückzuhalten" (Prokop, a. a. O. 87f.: PG 87, 161f.).

[19] Eusebius, Leben Konstantins, II, 57: BKV, Bd. 31, 82. Dazu die Rede Konstantins an die heilige Versammlung (des Konzils von Nizäa 325) 20: ebd. 256, Anm. 3.

[20] Vorlesungen über Ästhetik, ed. Glockner I, 150.

Eugen Biser

Glaube in dürftiger Zeit

Jede Zeit hat ihr Kennwort, das oft erst nach langem Suchen gefunden wird. Für die gegenwärtige Stunde ist dieser Prozeß offensichtlich noch nicht abgeschlossen. Noch immer ist von der „restaurativen Epoche", von der „Stunde der Säkularisierung" und, unter dem Druck der wachsenden Lebensangst, vom „Atomzeitalter" die Rede, ohne daß sich ein Titel bereits allgemein durchzusetzen vermochte. Solange das nicht der Fall ist, könnte man sich mit dem in der Überschrift aufgenommenen Hölderlin-Wort behelfen, zumal es das allen anderen Kennzeichnungen Gemeinsame zur Sprache bringt. Für die Frage nach der gegenwärtigen Verfassung des Glaubens eignet es sich besonders gut, weil es die von ihm behauptete Dürftigkeit nicht etwa in einem Nachlassen der Glaubenskraft, sondern in einem gestörten Verhältnis zu seinen zeitgegebenen Bedingungen sucht. Was aber hat es mit diesem Verhältnis auf sich?

Glaubensgeschichtliche Erinnerungen

Um das Profil der Gegenwart genauer in den Blick zu bringen, tut man gut daran, sich an die von einer fast geschlossenen Monokultur christlicher Prägung gekennzeichneten Epochen, also an Antike und Mittelalter, zu erinnern. Sie entwickelten eine weithin aus christlichen Impulsen hervorgegangene Kultur, die Antike noch stärker als das Mittelalter, bei dem sich ein erster Ausbruch „nach unten", also in Richtung auf den vom Christentum nur unzulänglich integrierten erotischen Bereich, signalisiert durch die Vagantendichtung und das Tristan-Epos, abzeichnet.

Daran gemessen, wirkt die Renaissancekultur fast schon wie eine Halbierung des christlichen Monopols. Wie schon im Spätmittelalter treten neben den Kulturträger Kirche in wachsendem Ausmaß weltliche Auftraggeber wie die Fürsten und die Städte. Und wiederum ist es der vom Christentum nur unzureichend integrierte Komplex der „Welt" – man denke an den in der Truggestalt der „Frau Welt" und Traktaten „De vanitate mundi" bekundeten Akosmismus der scholastischen Theologie –, der das Themenfeld für diese oft mit einer antichristlichen Spitze operierende Gegenkultur bereitstellt.

Zwar brachten Reformation und Gegenreformation einen erheblichen Rückgewinn an verlorenem Besitzstand. Doch ließ die neue Phase eine bedenkliche

Tendenz zur religiösen Selbstabschließung erkennen. Zudem wurde die kulturelle Wirksamkeit des Protestantismus erheblich durch die Bilderfeindlichkeit seines calvinistischen Flügels beeinträchtigt. Außerdem verlor das Christentum mit dem Aufkommen der frühkapitalistischen Wirtschafts- und Sozialgestalten wichtige Positionen kulturstiftender Art. In eine expansive Phase der Kulturentwicklung trat es erst wieder im Zeitalter des Barock, das bei aller Großartigkeit seiner Schöpfungen aber doch nicht verleugnen konnte, daß die christlichen Inhalte, die es im Stil von Gesamtkunstwerken gestaltete, weithin zu dekorativen Elementen herabgesunken waren.

So kann es nicht verwundern, daß *Hans Maier* in seinem Werk „Kirche und Gesellschaft" (von 1972) für die Folgezeit eine negative Bilanz zieht:

„Mit dem Ende der Romantik verliert der Katholizismus seine kulturelle Ausdruckskraft, vor allem im Bereich der Sprache und Dichtung ... Am schärfsten macht sich die kulturelle Trennung von der Nation auf dem Gebiet der Wissenschaften geltend: auf den indifferenten oder glaubensfeindlichen Geist der Schulen und Universitäten ... antworten die Katholiken mit dem Rückzug aus Wissenschaft und Bildung (ausgenommen die Theologie); Bildungsniveau und Bildungsanteil sinken entsprechen ab."[1]

Im einzelnen unterscheidet Maier drei Formen, in denen sich dieser „Rückzug aus der Zeitkultur" vollzog: einseitige Orientierung an der Tradition, Fragmentierung der Kulturpflege und Selbstverweigerung gegenüber den neu aufkommenden Kultur- und Wissensformen.

Diese Beschreibung läßt sich gewiß nicht linear auf die Beziehung des Protestantismus zur bürgerlichen Kultur, die mit dem „Ende der Neuzeit" (Guardini) heraufkam, übertragen; doch sanken hier die christlichen Inhalte bei aller Kulturbeflissenheit, ihrer Rolle in der Barockmalerei vergleichbar, weithin zu bloßen Versatzstücken, also zu Elementen der gesellschaftlichen Konvention, herab, besonders in der durch Spätkapitalismus und Imperialismus geprägten Ära. Zu radikal hatte die Offenbarungskritik der Aufklärung die Fundamente des Christentums – bis in den Gottesglauben hinein – untergraben, als daß noch genuin christliche Kulturleistungen möglich geworden wären. Statt dessen registrierte Nietzsche mit seinem „Gott ist tot" die umfassende Entchristlichung, die gerade im Kulturbereich eingetreten war. Eine defätistische Rückzugsstimmung war die unvermeidliche Folge.

Formen der Öffnung

Inzwischen ließ die welt- und geistesgeschichtliche Situation diese Rückzugsmentalität aber nicht länger zu. Zu tief war die durch den Ersten Weltkrieg und die in seinem Gefolge entstandene Wirtschaftskrise bedingte Erschütterung der menschlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, als daß sich ein auf kultur- und sozialpolitische Abstinenz bedachtes Gettochristentum noch länger

hätte halten können. Außerdem erkannte die Kirche zunehmend die verhängnisvollen Folgen der im ausgehenden 19. Jahrhundert praktizierten Isolation. Nicht nur, daß ihr durch die Mißachtung der sozialen Frage die Masse der Arbeiterschaft verlorengegangen war; durch die vehemente Verurteilung von Liberalismus und Sozialismus in wiederholten lehramtlichen Äußerungen hatte sie auch weitgehend den Kontakt mit den schöpferischen Kräften der Zeit eingebüßt. So stand sie unversehens einer säkularistischen Kultur gegenüber, der schwächliche Wiederholungen traditioneller Muster im Nazarenertum und einer erbaulichen Pseudoliteratur kein Gegengewicht entgegenzusetzen vermochten. Alles drängte auf den Ausbruch aus dem selbstgewählten Getto.

Was die Not nur insinuierte, wurde von den den gesamten eurasischen Kontinent mehr und mehr beherrschenden totalitären Systemen faschistischer und bolschewistischer Provenienz erzwungen. Wollten die Kirchen nicht in den Sog des von den dominierenden Diktaturen dekretierten Monismus biologistischer und materialistischer Art geraten, so mußten sie sich eindeutig abgrenzen und, zur Festigung ihrer Gläubigen, überdies auch eine kulturelle Gegenposition beziehen. Das eine geschah protestantischerseits durch die Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche, katholischerseits durch die Veröffentlichung der Enzyklika „Mit brennender Sorge" (von 1937). Gleichzeitig bildete sich eine religiös geprägte Resistance-Kultur aus, die von Philosophen wie *Peter Wust*, Literaten wie *Reinhold Schneider*, Publizisten wie *Theodor Haecker*, Komponisten wie dem Reger-Schüler *Josef Haas* und Theologen wie *Dietrich Bonhoeffer* getragen war. Ihr fiel eine um so größere Aufgabe zu, als insbesondere die Hitler-Diktatur nach anfänglicher Zurückhaltung immer konsequenter dazu überging, alle institutionalisierten Einrichtungen im Vorraum der Kirche wie Jugendbünde und Arbeiterbewegung systematisch zu zerschlagen.

Die kulturelle Öffnung vor und nach dem Ersten Weltkrieg nahm einen von der Amtskirche nicht gerade mit Wohlwollen begleiteten spontanen Verlauf. Sie ging von zwei sehr unterschiedlichen Zentren aus: von der christlichen Jugendbewegung und vom Hochland-Kreis. Überragende Gestalt der Jugendbewegung wurde nach harten Positionskämpfen *Romano Guardini*, tragende Persönlichkeiten des Hochland-Kreises waren neben seinem Begründer *Karl Muth* der Philosoph *Josef Pieper* und der Theologe *Joseph Bernhart*. Als sei davon ein längst überfälliger Initialstoß ausgegangen, konstituierte sich in dem vom Expressionismus ergriffenen Bereich der Literatur ein in dieser Form und Ausdehnung unerwartetes Schrifttum, das sich bewußt als „christlich" verstand und Namen wie *Paul Claudel, George Bernanos, François Mauriac, Bruce Marshall, T. S. Eliot, Elisabeth Langgässer, Werner Bergengruen, Gertrud von le Fort, Stefan Andres* und *Jochen Klepper* aufwies[2].

Die Entstehung dieser „christlichen Literatur" kann nicht hoch genug veranschlagt werden, da von ihr eine Suggestivwirkung von ungewöhnlicher Effizienz

ausging. Zwar hatte schon *Dostojewski* den Plan entwickelt, sein Lebenswerk mit einem Christus-Roman zu krönen, und kurz danach war *Gerhart Hauptmann* mit seiner Traumdichtung „Hanneles Himmelfahrt" und dem Roman „Der Narr in Christo Emanuel Quint" in seine Spur getreten. Jetzt aber kam es im abendländischen Kulturraum wiederholt dazu, daß gerade die künstlerische Avantgarde ihr abschließendes Wort der religiösen Sache widmete. So schrieb *William Faulkner* in einem neunjährigen Schaffensprozeß seinen kunstvoll verschlüsselten Roman „A Fable", der eine Episode aus dem Ersten Weltkrieg im Sinn der Passion und Auferstehung Jesu stilisierte, während *Hermann Broch*, der in seinem unvollendeten „Bergroman" mit der Diktatur abrechnete, unter dem Druck akuter Todesbedrohung in seinem „Tod des Vergil" eine auf den Schöpfungsglauben gegründete Todesdeutung entwarf. Gleiches ereignete sich im Bereich der Malerei und Musik: dort schuf *Max Beckmann* in der neunteiligen Folge seiner (ausgeführten) Triptychen einzigartige Zeugnisse einer mythischen Religiosität; gleichzeitig hob *Marc Chagall* in seinem „Engelsturz" die Schrecknisse des Bombenkriegs in eine von jüdisch-christlichen Symbolen bestimmte Dimension. *Paul Hindemith* ließ in seiner – nach der gleichnamigen Sinfonie entstanden – Oper „Mathis der Maler" das von Grünewald geschilderte Engelkonzert zum Inhalt künstlerischer Inspiration werden; *Igor Strawinsky* schuf mit seiner Psalmensinfonie ein Paradigma religiöser Hymnik, während *Alban Berg* sich mit seinem „dem Andenken eines Engels" gewidmeten Violinkonzert, das in einer Variationenfolge über den Bach-Choral „Es ist genug" gipfelt, sein eigenes Requiem komponierte.

Vergebene Chancen

Nach dem Zusammenbruch der Diktaturen in Westeuropa bot sich den christlichen Kirchen eine einzigartige, in dieser Form wohl kaum je zuvor gegebene Chance. In Massen drängten die verelendeten, verunsicherten und entwurzelten Menschen in die allein noch von den Kirchen erhoffte Geborgenheit. Indessen zeigte sich, daß diese selbst von der Katastrophe so sehr in Mitleidenschaft gezogen waren, daß sie der an sie gerichteten Erwartung nur bedingt zu genügen vermochten. Noch während des Krieges war in beiden Konfessionen eine Verhärtung eingetreten, die im Katholizismus durch die Befürchtung eines Rückschlags in modernistische Tendenzen, im Protestantismus durch das Überhandnehmen konservativer Kräfte in der Bekennenden Kirche gekennzeichnet war. Maßregelungen, wie sie um die Jahrhundertwende den „Reformkatholizismus" getroffen hatten, richteten sich nunmehr gegen den von der großen Nouvelle théologie betriebenen Versuch einer Versöhnung von Glaube und modernem Existenzgefühl. Liturgische Experimente, die in kleineren Kreisen längst an der Tagesordnung waren, traf ein hartes Verdikt.

Symptomatisch für diese nur aus der Verunsicherung durch die Kriegs- und Nachkriegssituation zu erklärende Verhärtung war der gemeinsame Hirtenbrief (von 1955), mit dem die deutschen Bischöfe zu der inzwischen zu hohem Ansehen gelangten christlichen Literatur Stellung bezogen. Ohne daß die (nur in einem Anhang erwähnten) Namen ausdrücklich genannt wurden, stellte das ohne jedes hermeneutische Verhältnis zur dichterischen Aussage verfaßte Hirtenwort einen Katalog von Fehlurteilen auf, die fast die ganze Breite der dogmatischen und ethischen Inhalte betrafen. Die besondere Tragik dieser Stellungnahme bestand darin, daß sie, wenn sicher auch nicht ursächlich, so doch faktisch, das Ende der christlichen Literatur signalisierte, deren Erbe nur allzurasch vom gesellschafts- und kirchenkritischen Schrifttum der Gegenwart angetreten wurde. Die kaum je wieder zurückzugewinnende Chance einer Verknüpfung von Verkündigung und literarischem Zeugnis war für unabsehbare Zeit vergeben.

Verschärfend kam vor allem die Ungunst der ersten Nachkriegsjahre und die wenig kirchenfreundliche Haltung der Besatzungsmächte ins Spiel. Während das Ende des Pontifikats *Pius' XII.* von der Sorge um die mögliche Etablierung einer Volksfrontregierung in Italien überschattet war, mußte die deutsche Kirche vielfach um elementare Positionen wie die konfessioneller Schulen und kirchlicher Presse- und Medienanteile kämpfen. Zwar gelang es, die Tradition der bündischen Jugend in transformierter Gestalt fortzuführen; doch der Versuch, dem Deutschen Gewerkschaftsbund eine christliche Gewerkschaft von nennenswertem Gewicht entgegenzusetzen, endete mit einem Fehlschlag. Das Ziel, den kulturpolitischen Rückschlag durch gesellschaftspolitische Aktionen auszugleichen, wurde nicht erreicht.

Zwar gelang statt dessen die Gründung einer von beiden Konfessionen – wenn auch zu ungleichen Teilen[3] – getragenen christlichen Partei; doch war der restaurative Charakter der mit fast unlösbaren Aufbauproblemen wirtschaftlicher und sozialer Art belasteten Bundesrepublik ebenso wie das Frankreich de Gaulles und das über Jahrzehnte hinweg von der Democrazia Cristiana geführte italienische Staatswesen der christlichen Sache bei aller Begünstigung der kirchlichen Institutionen nur bedingt förderlich. Obwohl die Kirche in Gestalt der in rascher Folge entstehenden Akademien und der ihr zugestandenen Sendezeiten in den elektronischen Medien vorzügliche Instrumente der Glaubensverkündigung und Volksbildung in die Hand bekam, begannen sich die anfänglich überfüllten Gotteshäuser zu entleeren, während das Verhältnis zur geistigen Führungschicht zusehends verfiel.

Aufbruch im Gegenwind

Schon zu Beginn der sechziger Jahre wurde der große Umbruch fühlbar, der in Gestalt der Studentenrevolte die mühsam aufgebaute Wirtschafts- und Sozialord-

nung in Chaos und Anarchie zu stürzen drohte. In Reaktion auf die fast uneingeschränkt dominierende Existenzphilosophie, die mit dem Tod von *Jaspers* und *Heidegger* plötzlich an Boden verlor, hatte sich zunächst vom Wiener Kreis (*Schick, Popper, Wittgenstein*) her eine neopositivistisch-analytische Denkweise durchgesetzt, die – mit der einzigen Ausnahme des späten Wittgenstein – alle religiösen Propositionen in den Bereich unsinniger Gedankendinge verwies[4]. In der Folge geriet jedoch die vor allem von Amerika her beunruhigte Intelligenz ungleich stärker in den Bann der von *Horkheimer, Marcuse* und *Adorno* verfochtenen Kritischen Theorie, die eine umfassende Liquidierung der personalen Wert- und Zielvorstellungen betrieb und für mindestens ein Jahrzehnt eine extreme Fixierung des Denkens auf Fragen der Gesellschaftskritik nach sich zog.

Im religiösen Bereich bedingte das eine Wiederholung der durch den Aufbruch der sozialen Frage im 19. Jahrhundert entstandenen Situation, nur daß sich diesmal weniger die kirchliche Lebensgemeinschaft als vielmehr die subjektivistisch strukturierte Theologie herausgefordert sah. Sie reagierte mit dem betroffenen Eingeständnis eines Nachholbedarfs, den sie durch den von *Johann Baptist Metz* und *Jürgen Moltmann* vorgelegten Entwurf einer „Politischen Theologie" abzudecken suchte. Das Interesse der persönlichen Glaubensgewißheit und Heilssicherung geriet unter das Verdikt einer „privatistischen Engführung" der Heilsbotschaft, die nur in ihrer gesellschaftlichen Verflechtung zulänglich begriffen werden könne.

Zu Beginn dieser Entwicklung unternahm *Johannes XXIII.* das von vielen als utopisch angesehene Wagnis der Einberufung eines ökumenischen Konzils, das dann tatsächlich das zentrale Ereignis der zweiten Jahrhunderthälfte werden sollte. Bewußt als Konzil der pastoralen Wegweisung angelegt, verzichtete es im Gegensatz zu allen vorangegangenen Kirchenversammlungen auf dogmatische oder moraltheologische Definitionen, vermutlich auch in Erinnerung an die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens, mit der Pius XII. sein Pontifikat krönen wollte, tatsächlich aber nur die Frustrierung der Intelligenz und die Verhärtung der konfessionellen Fronten erreicht hatte.

Anders als von der Kurie vorprogrammiert, nahm das Konzil einen ungemein dynamischen Verlauf, der durch die Öffnung gegenüber den Fragen des Zeitgeists, der Kirche der Entwicklungsländer, der nichtkatholischen Konfessionen und außerchristlichen Weltreligionen, durch kühne Schritte in Richtung auf eine Liturgiereform und insbesondere durch die Vermittlung pastoraler Impulse gekennzeichnet war. Mit dem auf seinem Höhepunkt eingetretenen Pontifikatswechsel machten sich aber zunehmend Ermüdungserscheinungen bemerkbar, vor allem auch angesichts der Überfülle von Voten und Änderungsanträgen, die in die Resolutionen und Dokumente nur zu geringen Teilen eingearbeitet werden konnten. Dem entsprach die von zahlreichen Teilnehmern nach der Rückkehr in ihre Heimatdiözesen offen zur Schau getragene Konzilsmüdigkeit, die es dahin brachte, daß die Beschlüsse vielfach im „Wildwuchs", ohne die behutsame

Steuerung „von oben", ins kirchliche Leben umgesetzt wurden. Ein spannungsreiches Durch- und Gegeneinander theologischer und spiritueller Tendenzen, das vom Kirchenvolk als schwere Verunsicherung empfunden wurde, war die fast unvermeidliche Folge.

Zwar fehlte es im Pontifikat des zweiten Konzilspapstes *Pauls VI.* nicht an bedeutenden Akzenten, etwa in Form der Niederlegung der päpstlichen Tiara, dem augenfälligsten Symbol des auf dem Ersten Vatikanum dogmatisierten Primats, oder in Gestalt der bewegenden Versöhnungsszene in der Geburtskirche von Bethlehem, bei welcher zwischen Papst und Patriarch der dem einzigen Herrn der Kirche, Christus, vorbehaltene Thron freigelassen wurde. Auch machte sich Paul VI. in der Enzyklika „Populorum progressio" ein wesentliches Interesse der sozialkritischen Bewegung zu eigen. Doch standen diesen progressiven Maßnahmen unversöhnt dezidiert restaurative Entscheidungen entgegen, allen voran die gegen die Geburtenkontrolle gerichtete Enzyklika „Humanae vitae", die den zwischen Kirchenführung und Kirchenvolk in Gang gekommenen Entfremdungsprozeß erheblich beschleunigte.

Nicht unerwähnt bleibe, daß nach dem Abflauen der sozialkritischen Welle ein Erwachen metaphysischer und religiöser Interessen, vor allem im Bereich der auf sich selbst zurückgeworfenen Jugend, registriert werden konnte, die in der Suche nach dem Lebenssinn zum Ausdruck kam und eine neuerliche Hinkehr zu Religion und Kirche einzuleiten schien. Inzwischen fühlte sich die kritische Jugend jedoch weit mehr von Strömungen angezogen, die den Umweltschutz propagierten oder eine von Existenzangst und politischem Defätismus stimulierte „Friedenskampagne" eröffneten. Nimmt man hinzu, daß von der vor allem auf Sicherung ihrer wissenschaftstheoretischen Position bedachten Theologie des letzten Jahrzehnts keine wegweisenden Impulse ausgingen und daß im Bereich der Literatur und Kunst keine herausragenden Zeugnisse religiöser Thematik entstanden, so drängt sich dem Versuch einer Bestimmung der geistigen Situation das Hölderlin-Wort von der „dürftigen Zeit" geradezu auf.

Gewandeltes Glaubensverständnis

Die gesellschaftskritische Denkweise brachte für die Theologie immerhin so viel ein, daß sie den Glauben intensiver als zuvor aus seinem Wechselverhältnis zur jeweiligen Zeitsituation begreifen lernte. Deshalb sei auch hier abschließend nach dem in dem überblickten Zeitraum eingetretenen Wandel im Glaubensverständnis gefragt. Daß diese Frage nur zu berechtigt ist, ergibt sich aus dem Rückblick auf die Glaubensdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils, das in seiner durch analytische Klarheit ausgezeichneten Bestimmung erklärte:

„Da der Mensch von Gott, seinem Schöpfer und Herrn, ganz abhängt und der geschaffene Verstand der unerschaffenen Wahrheit völlig unterworfen ist, sind wir verpflichtet, dem Offenbarungsgott im Glauben den vollkommenen Gehorsamsdienst des Verstandes und Willens zu leisten. Diesen Glauben – den Anfang unseres Heils – bekennt die katholische Kirche als eine übernatürliche Tugend, durch die wir, getrieben und angeleitet von der Gnade Gottes, das von ihm Geoffenbarte für wahr halten, nicht aufgrund der Erhellung der Sachverhalte durch das natürliche Licht unserer Vernunft, sondern auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes hin, der weder irren noch täuschen kann."

In auffälligem Unterschied zu dem von den Paulusbriefen hervorgehobenen Moment der Gewißheit und Freiheit arbeitet die Konzilsdefinition schon zu Beginn das kreatürliche und hermeneutische Abhängigkeitsverhältnis fast überdeutlich heraus. Dem entspricht der Kerngedanke, der die Sache des Glaubens ganz auf die Autorität des Offenbarungsgottes stellt, von dem alles Licht ausgeht. Unwillkürlich scheint in dieser Definition das Bild einer hierarchisch aufgebauten Gesellschaft auf, die ihre Funktionstüchtigkeit allein der Autorität der Spitze und dem Gehorsam der Basis verdankt. Da diese Gesellschaft schon während der mit dem Ende des Kirchenstaats zusammenfallenden Konzilsperiode zutiefst in Frage gestellt und überholt war, verlor auch der vom Konzil entwickelte Glaubensbegriff rasch an Boden, am fühlbarsten in Frankreich, wo *Maurice Blondel* einem auf die „raison du cœur" gegründeten Glaubensverständnis das Wort redete[6].

Für Blondel, den Verfasser der den Menschen als einheitliches Handlungswesen begreifenden „Action" (von 1893), war die Gottesoffenbarung das Gegenteil eines „tyrannischen Ukas", der fremdgesetzlich in die Bewußtseinsimmanenz des Menschen einbricht; sie steht zu ihr vielmehr in einem Korrespondenzverhältnis, so daß sie durch Erfahrungen der Übereinkunft ihrer Botschaft mit den innersten Ansprüchen des Menschengeistes verifiziert werden kann. Damit trug Blondel nicht nur der von Bergson (und in starker Modifikation auch von Nietzsche) vertretenen Lebensphilosophie Rechnung; vielmehr griff er auch dem Heideggerschen Existenzgedanken vor, der auf dem Umweg über die philosophische Hermeneutik eine Revision des Glaubensverständnisses erzwang. Anfänglich Ziel schwerer Verdächtigungen, die ihn in die Nähe des Modernismus rückten, erfuhr Blondel wenigstens posthum eine glänzende Rehabilitierung, als die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", mit der das Zweite Vatikanum (am 7. Dezember 1965) seine Arbeit abschloß, wesentliche Elemente des Blondelschen Denkens in seine Aussage einbezog[7].

Unabhängig von Blondel arbeitete auch der im Ersten Weltkrieg unter tragischen Umständen gefallene Jesuit *Pierre Rousselot* auf eine Revision des Glaubensbegriffs hin, wie sie sich nicht zuletzt auch durch die Wiederentdeckung der Intuition in Expressionismus und Phänomenologie nahelegte[8]. In seiner Studie „Les Yeux de la Foi" (von 1910) deutete er den Glauben als einen Akt der inneren Wahrnehmung, in welchem Vergewisserung und Vollzug zusammenfielen[9]. Für den einen Weg des Glaubens, der im Akt der Inhaltserfassung auch die entscheidende Vergewisserung erfährt und dadurch seine logische Rechtfertigung erbringt, plädierte in der Folge

auch *Karl Adam* mit dem für ihn leidvollen Effekt, daß er dadurch den mit seinem tief empfundenen Christusbuch (von 1933) errungenen Ruhm aufs Spiel setzte und in die akute Gefahr eines Lehrverfahrens geriet[10].

Genauer besehen folgten diese Theologen jedoch nur einer Spur, die von dem Versuch ausging, die vom Konzil überbetonte Gottesautorität, die schon in der Zwischenkriegszeit zu einem drängenden Problem zu werden drohte, dadurch zu neutralisieren, daß sie im Rückgriff auf eine altchristliche Formel in den Glaubensakt selbst einbezogen wurde. Danach hat der Glaube die Struktur eines Credere Deo Deum, eines rückbezüglichen Geschehens also, das dem zunächst als Wahrheitsgewähr geglaubten Gott den durch ihn mitgeteilten Glaubensinhalt verdankt[11]. Erst Jahrzehnte später sollte sich herausstellen, daß damit ein ebenso überzeugendes wie aktuelles Deutungsmuster gefunden worden war.

Eher antizyklisch dazu verhielt sich das Glaubenskonzept, das *Romano Guardini* vorlegte, nachdem er der durch den Ersten Weltkrieg erschütterten Generation das Stichwort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen" zugerufen hatte[12]. Nicht nur, daß ihm, wie insbesondere angesichts seiner Altersposition zu sagen ist, mehr an der Identität des Glaubens als an seiner Identifikation mit dem glaubenden Menschen gelegen war; vielmehr distanzierte er den Glauben auch in einer Weise von seinem „Wegbereiter" Jesus, daß er unwillkürlich auf das traditionelle Autoritätsmodell zurückfiel. Da Jesus für ihn ausschließlich Gegenstand, nicht aber Initiator und Mit-Träger des Glaubens ist, gelangte er zu einer eigentümlich rückwärts gewandten Prognose, die mehr über seine eigene Stellung in der von ihm geführten Gemeinschaft als über den tatsächlichen Aufbau des Glaubens und den Gang seiner Deutungs- und Vollzugsgeschichte besagt:

„Im Verhältnis zu Gott wird das Element des Gehorsams stark hervortreten. Reiner Gehorsam, wissend, daß es um jenes Letzte geht, das nur durch ihn verwirklicht werden kann. Nicht, weil der Mensch ‚heteronom' wäre, sondern weil Gott heilig-absolut ist. Eine ganz unliberale Haltung also, mit Unbedingtheit auf das Unbedingte gerichtet, aber – und hier zeigt sich der Unterschied gegen alles Gewaltwesen – in Freiheit."[13]

Im selben Maß, wie sich die von Guardini angekündigte Massengesellschaft, nicht zuletzt durch den Einfluß des Sozialstaats, mehr aber noch im Gefolge der zweiten und dritten industriellen Revolution differenzierte, entfernte sich auch das tatsächliche Profil des Glaubens von seiner Prognose. Bestimmend für seine Neukonzeption wurde gerade nicht die zu Kollektivstrukturen tendierende Gesellschaft, sondern allenfalls die von *David Riesman* konstatierte Vereinsamung in der Masse, Hand in Hand mit der alle Sozialgestalten durchgreifenden Autoritätskrise, der sich angesichts des Ost-West-Konflikts und des gigantischen Potentials an Vernichtungswaffen ausbreitenden Lebensangst und dem, was *Simone Weil* schon während des Zweiten Weltkriegs das Verlangen nach einer neuen *Einwurzelung* der Menschen genannt hatte[14]. Während Angst und Einsamkeit das geistige Geschehen nur unterschwellig steuerten, wirkten sich die Erfahrungen der Autori-

tätskrise unmittelbar auf das Glaubensverständnis aus. In seinem Werk „Ungewißheit und Wagnis" (von 1937) hatte *Peter Wust* im Vorgefühl der Krise bereits ihre theologischen Hintergründe aufgerissen, wenn er zu fragen wagte:

„Warum ist Gott oben, am Gipfel der Vollkommenheit, und warum nicht wir, die Fragenden, oder warum nicht wenigstens einer von uns? Und warum ist dieses eine höchste Wesen mühelos, kampflos oben, an der Spitze der Seinshierarchie, während wir alle uns mühen müssen in endlos zermürbendem Kampf und in qualvollster Daseinsunruhe?"[15]

Zusammen mit dem Verlangen nach Sinn und Geborgenheit übte dieser Anstoß an der absolut gesetzten Gottesautorität einen Druck auf die Glaubensentwicklung aus, der den Entwurf eines neuen, anthropologisch integrierten Glaubensbegriffs geradezu erzwang.

Dem kam der große Umschwung im Kirchenverständnis entgegen, der sich dadurch vollzog, daß sich das Konzil nach erheblichen Kontroversen im Bruch mit dem von der Enzyklika „Mystici Corporis" (von 1943) favorisierten Bild des mystischen Herrenleibs für den Begriff „Volk Gottes" entschied[16]. Darauf war dann auch der Glaubensbegriff des Konzils abgestimmt, der bei aller Anknüpfung an die Aussage des Ersten Vatikanums neue personalistische Akzente setzte; denn die Konstitution über die Offenbarung erklärte den Glauben als einen Akt, „durch den sich der Mensch in Freiheit ganz Gott überantwortet, indem er sich dem Offenbarungsgott mit Verstand und Willen gänzlich unterwirft und der ihm gewährten Offenbarung freiwillig zustimmt"[17].

Zwar hatte die Liturgiekonstitution den „heteronomen" Restbestand dieser Aussage dadurch abgeschwächt, daß sie die liturgische Feier nicht mehr auf den in der Unnahbarkeit des Mysterium tremendum erscheinenden Kultgott, sondern auf den Gott des Heils bezog, der sich in seiner liturgischen Interaktion mit der feiernden Gemeinde dieser mitteilt und kundtut. Doch stand eine theoretische Bewältigung der damit geschaffenen Problemlage noch aus.

Aktuelle Perspektiven

Dazu kam es erst, als die nachkonziliare Theologie, die zunächst – mit kontroversen Ergebnissen – der Kritischen Theorie der Gesellschaft, wie der volle Name der von der Frankfurter Schule entwickelten Gesellschaftskritik lautet, Rechnung zu tragen suchte, auch die für sie wichtigste Entdeckung der Nachkriegszeit zu rezipieren begann: die im Gegenzug zu den Auswirkungen von Propaganda und Medienbetrieb gewonnene Einsicht in die Sprache. In diesem Zusammenhang spielte ihr die in der Heidegger-Nachfolge entstandene Hermeneutik (Gadamer) den gedanklichen Schlüssel für die Lösung des Autoritätsproblems zu, die es ihr ermöglichte, die Autorität des Offenbarungsgottes bruchlos mit der Freiheit des Glaubenden zu verknüpfen. Das geschah mit der Konzeption

des hermeneutischen Glaubensbegriffs, der den Glauben als einen die offenbarende Selbstzusage Gottes in Freiheit rezipierenden Verstehensakt deutet[18].

Inzwischen hatten Vorgänge wie zuletzt der Fall Küng deutlich gemacht, daß, zunächst fast unbemerkt, ein tiefgreifender Wandel im Glaubensinteresse eingetreten war. Darauf hatte die Revision des Autoritätsverständnisses bereits nachhaltig hingearbeitet. Nicht weil Gott den Glauben gebietet, sondern weil er dem Menschen das denkbar Höchste und Wichtigste, nämlich sich selbst in der Unendlichkeit seines Gottseins zu sagen hat, ist er der innerste Beweg-Grund des Glaubens. Gleichzeitig trat das soziale Moment des Glaubens, konkret gesprochen seine Bekenntnispflicht, derart in den Vordergrund, daß die Glaubensbegründung um die Dimension der ‚Glaubensverantwortung' erweitert werden mußte[19]. Vor allem aber trat im Verhältnis von Glaubensakt und Glaubensinhalt eine so starke Umgewichtung ein, daß der von *Martin Buber* erhobene Vorwurf, der Christenglaube sei im Unterschied zum jüdischen ein Satz-Glaube, heute fast wie ein Schlag ins Wasser wirkt[20]. Alles Interesse konzentrierte sich auf das Erfahrungsmoment. Während die kirchliche Lehrverkündigung – bei aller Betonung des Zusammenhangs von Glaubenserkenntnis und Glaubenspraxis – noch immer das Hauptgewicht auf die geglaubten Inhalte legt, richtete sich die religiöse Sinnerwartung so entschieden auf die Erfahrungsdaten, daß diese geradezu zur Bedingung der Glaubensbereitschaft wurden. „Gib mir Erfahrung, und ich glaube!" lautet der unausgesprochene Grundsatz.

Wenn man sich nach dem Bedeutungskern der erwarteten Erfahrung erkundigt, so geht es darin unverkennbar um Bestätigung, Befreiung und Geborgenheit. Was der religiöse Mensch der Gegenwart vom Glauben erhofft, ist nicht so sehr der Zuwachs an Gotteserkenntnis, der ihm seit Augustinus als vorzüglichste Frucht des Glaubensakts in Aussicht gestellt worden war – „Willst du zur Einsicht gelangen, glaube!" heißt es in Augustins Johannes-Kommentar; „denn die Einsicht ist der Lohn des Glaubens" –, als vielmehr die Überwindung seiner Selbstentfremdung und Existenznot. Unter der Voraussetzung, daß „Sinn" in seiner ursprünglich „lokalen" Bedeutung genommen wird, ist damit aber auch schon gesagt, daß die Verlagerung des Glaubensinteresses damit zusammenhängt, daß sich die Sache des Glaubens für viele mit dem Problem der Sinnsuche verknüpfte. Daß sich die Erwartung dabei gleichzeitig auf das Moment der Befreiung und der Geborgenheit richtet, bedingt ebensowenig einen Widerspruch wie die Tatsache, daß diese Erfahrungsgehalte gleichzeitig als Voraussetzung und Folgen des Glaubens erscheinen. Denn abgesehen davon, daß der personalistische Ansatz eine widerspruchsfreie Synthese von Freiheit und Geborgenheit erlaubt, lehrte das hermeneutische Modell den Glaubensvollzug als einen zirkulären Vorgang begreifen, der als eine „Bewegung im Glauben" zu denken ist, so daß mit dem Glauben der Anfang gemacht werden muß, wenn er als Ziel erreicht werden soll.

So entspricht es vollauf der kirchengesellschaftlichen Gegebenheit, daß sich der

Glaubende immer schon in einer vom Glauben direkt oder wenigstens – wie gerade in der säkularisierten Welt von heute – indirekt geprägten Umwelt vorfindet, so daß sich sein Weg im Sinn der augustinischen Herleitung des Begriffs „religio" von „wiedererwählen" (re-eligere) tatsächlich als eine Bewegung vom Glauben zum Glauben darstellt. Ist dann aber der Glaube noch wirklich, wie jahrhundertelang angenommen wurde, ausschließlich die Sache des einzelnen? Sind an seinem Gelingen dann nicht ebenso die für die Prägung des Milieus Verantwortlichen mitbeteiligt wie an seinem Scheitern diejenigen, die seine Entchristlichung verschuldeten?

Es gehört zu den Konsequenzen der in ihrer Tragweite noch nicht abzusehenden Solidarisierung mit der Dritten Welt, daß Anstöße zur Beantwortung dieser Frage vor allem von der zunächst vorwiegend kritisch aufgenommenen lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung" ausgehen. Sie antwortet, indem sie, wenn auch nur ansatzweise, auf eine Revision des Glaubenssubjekts hinarbeitet, das sie nicht schon in der Individualität der gläubigen Einzelperson, sondern erst in deren Zusammenschluß mit ihresgleichen zu einem kollektiven Gesamtsubjekt erblickt, wie es schon die Patristik gefordert und, nach einem Abstand von eineinhalb Jahrtausenden, die theologische Romantik zum einzig adäquaten Subjekt der Gotteserkenntnis erklärt hatte, weil der, der das Ganze schuf, nur vom Ganzen ganz erkannt werden könne (Möhler).

Was sich abzeichnet, sind somit lediglich Erwartungshaltungen, Intuitionen, Desiderate, nicht mehr. Ihre Integration in ein neues Konzept steht noch aus, solange jene weiterführenden Impulse, integrativen Blickpunkte und provokativen Programme fehlen, die nach Ausweis der theologischen Ideengeschichte allein zu übergreifenden Synthesen verhelfen[21]. Solange sie fehlen, bleibt es dann aber auch bei der Diagnose „Glaube in dürftiger Zeit".

ANMERKUNGEN

[1] H. Maier, Kirche und Gesellschaft (München 1972) 201.

[2] Daß dieses imponierende Zeugnis nur unzulänglich gewürdigt wurde, bestätigt das Fehlen einer umfassenden Darstellung. Monographien über Reinhold Schneider und George Bernanos verfaßte H. U. v. Balthasar, dazu auch das zweibändige Werk von Ch. Moeller, Littérature du XXe siècle et christianisme (Paris 1953); ferner meine Abhandlung: Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts (Regensburg 1980), sowie das von G. Kranz hrsg. Lexikon der christlichen Gegenwartsliteratur (1978).

[3] Dazu der instruktive Beitrag v. G. Schmidtchen, Religiöse Legitimation im politischen Verhalten. Wandlungen und Motive im Wahlverhalten der Katholiken, in: Kirche – Politik – Parteien, hsrg. v. A. Rauscher (Köln 1974) 57–103.

[4] Dazu mein Beitrag: Glaube und Kritik, in: Münchner theol. Zschr.

[5] Constitutio Dei Filius, Sess. 3, Kap. 2.

[6] Dazu E. Seiterich, Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik (Freiburg 1938); H. Bouillard, Blondel und das Christentum (Mainz 1963), sowie die Ausführungen meiner Schrift: Glaubensverständnis. Aufriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie (Freiburg 1975) 32–36.

[7] Näheres dazu in meinem Beitrag: Der Dialog mit dem Menschen dieser Zeit, in: Der Dialog der Kirche, hrsg. v. H. Pfeil (Aschaffenburg 1971) 105–126.
[8] Dazu meine Abhandlung: Intuition und Innovation, in: Münchner theol. Zschr. 32 (1981) 169–193.
[9] In einer von J. Trütsch besorgten Ausgabe erschien das Werk in deutscher Fassung unter dem Titel: Die Augen des Glaubens (Einsiedeln 1965). Näheres in meiner Schrift: Glaubensverständnis, 38f.
[10] Näheres dazu ebd. 40ff.
[11] Dazu E. Seiterich, Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik (Heidelberg 1948) 62f.
[12] Erstmals in einem Hochland-Beitrag (von 1922), sodann im Eingangswort des gleichzeitig erschienenen Sammelbands „Vom Sinn der Kirche" (Mainz 1922); dazu meine Monographie: Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis (Parderborn 1979) 17; 123.
[13] R. Guardini, Das Ende der Neuzeit (Basel 1950) 130f.
[14] S. Weil, Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber (München 1956) 313.
[15] P. Wust, Ungewißheit und Wagnis (München 1950) 172.
[16] Dazu D. A. Seeber, Das Zweite Vatikanum. Konzil des Übergangs (Freiburg 1966) 216ff.
[17] 5. Abschnitt; Seeber, a. a. O. 360.
[18] Dazu meine Schriften: Glaubensvollzug (Einsiedeln 1967); Gott verstehen (München 1971); Glaubensverständnis (Freiburg 1975); Glaube nur! (Freiburg 1980). Die Neutralisierung des Autoritätsmotivs kommt diesem Ansatz zufolge dadurch zustande, daß die Autorität des Offenbarungsgottes funktional, als Ermöglichung des Rezeptionsakts, und die Unterwerfung des Glaubenden unter sie als dessen Eröffnung gedeutet wird.
[19] Dazu außer meiner Schrift „Glaubensverständnis" (107–149) K. Lehmann, Die Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus, in: Communicatio Fidei (Festschrift für Eugen Biser, Regensburg 1983) 163–173.
[20] M. Buber, Zwei Glaubensweisen (Zürich 1950) 32f., 35f., 98f., 129–138.
[21] Näheres dazu in meiner Schrift: Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur (Salzburg 1981).

Hans Kramer

Zur Ethik des Krankenhauses

Eine stets neue Besinnung auf die Ethik des Krankenhauses ist nötig. Denn es steht zwischen Helfer und Krankem nicht so glatt, wie mancher unbesehen glauben möchte. Die Beziehungen zwischen Arzt, Krankenpflegekräften und Assistenzpersonal auf der einen Seite und dem Patienten auf der anderen Seite sind von Natur aus kompliziert. Helfer-Sein und Patient-Sein sind hoch anspruchsvolle Lebensformen, die nicht so leicht gelingen, wie manche feiernde Rede unterstellt. Nur die klärende Reflexion führt immer wieder zu neuem Ernst und neuer Übernahme von Verantwortung.

Die Angst der Gesunden

Den Kranken wirklich zu würdigen, in seiner Personwürde und in seinem besonderen Status des Menschseins, ist schwierig. Da gibt es keine hilfreichen angeborenen Auslösemechanismen für den Gesunden, wie zum Beispiel das „Kindchenschema" das Verhalten des Erwachsenen dem hilflosen Neugeborenen gegenüber programmieren kann. Der Kranke macht jedem Angst. Denn jeder hält sich selbst in seinem Unbewußten für irdisch unsterblich. Dieser tiefen Überzeugung aber widerspricht der Kranke durch seine Existenz, die auf den Tod weist, existentiell. Die negativsten der Möglichkeiten werden dem Gesunden sichtbar. Die dunkelste Seite, der „Schatten", wie ihn C. G. Jung benannt hat, ist angesprochen. Nicht einfach der „dunkle Bruder", das nicht Ausgelebte, das Unterdrückte, das zwanghaft Gezähmte, weil als minderwertig Erklärte, wird angerührt, wie die Aggression, die sexuelle Triebhaftigkeit oder der Stolz. Es geschieht viel mehr: Die nicht gewollte Vergänglichkeit, die Auslöschung des eigenen Ich im Tod wird im Real-Bild des hinfälligen Menschen angesprochen. Diese Begegnung wird von jedem Menschen als Bedrohung erlebt. Der begegnende Kranke gilt für das Ich als der Minus-Wertige, trotz Bibel, Grundgesetz und christlicher Predigt.

Die Reaktion der Verneinung und Verweigerung, Blickabwendung und Flucht vor dem Kranken kann nur gebannt werden durch eine Ethik der heilenden Berufe und des Krankenhauses, die aus dem verantwortlichen Denken und aus dem Gewissen die Pflicht zur Hilfe und die Gefahren dabei benennt und bewußt hält. Jeder wache Arzt, Krankenpfleger, Helfer oder Seelsorger wird sich der immer

bleibenden Schwellenangst vor dem Krankenzimmer bewußt sein. Wenn nicht, dann geben die Statistiken über die langsamere Versorgung der schwerer Kranken zahlenmäßige Auskunft.

Die mit dem Kopf und dem Denken eingesehene Würde des Kranken auch emotional und existentiell zu bejahen, erweist sich damit als schwierig. Es deutet sich an, warum in der griechischen Welt die Affekte des Erbarmens und Mitleidens als Laster galten. Sie wurden der Trauer als einer verwerflichen Haltung zugerechnet. Und Trauer stand dem gelassenen Weisen schlecht an.

Die zwanghaften Helfer

Jedoch, man möchte sich wehren gegen diese Vorstellung, als sei der Kranke auch noch in der Gegenwart in Gefahr, in seinem Wert nicht gewürdigt zu werden. Man möchte hinweisen auf die echten Helferpersönlichkeiten, die es zweifellos gibt. Es gibt sie. Aber würdigen sie den Kranken wirklich? Problemlos? Wir wissen inzwischen, daß der vital von innen gedrängte Helfer – man darf ihn, ohne ihm Unrecht zu tun, den zwanghaften Helfer nennen – des kranken anderen notwendig bedarf, um sein schwaches Selbst zu stabilisieren. Man hat die innere Situation des zwanghaften Helfers provozierend so beschrieben: Er ist selber ein Bedürftiger, versteckt hinter einer prächtigen, starken Fassade[1].

So aggressiv die neueren psychoanalytischen und sozialpsychologischen Einsichten über den Helfer und die helfenden Berufe auch klingen mögen, sie sind ethisch und christlich von höchster Bedeutsamkeit. Sie können zeigen, wie das Ethos des Helfens verdorben werden kann und wie es geschieht, daß der Würde des Kranken nicht Rechnung getragen wird. Wird das aber sichtbar, dann können auch Wendepunkte markiert werden.

Das erste ist in der Biographie des zwanghaften Helfers, daß er sich als abgelehntes Kind erlebt, das seine Bedürfnisse nicht erfüllt bekommt. Um zu überleben, identifiziert sich der Mensch, der sich abgelehnt fühlt, im Gegenzug mit den ablehnenden Großen und Starken. Er hat sich nun deren Stärke geborgt. Die Bedürftigkeit, die nicht mehr offen gezeigt werden kann, besteht nur noch insgeheim und verdeckt weiter. Aus dieser Lebensgeschichte entwickelt sich die starre Helferhaltung[2]: einseitiges Gebenwollen statt Geben und Nehmen. Um mit seiner so gewordenen psychischen Konstitution überleben zu können, greift der Mensch zu einem der sogenannten helfenden Berufe. Das abgelehnte Kind, das seine Bedürfnisse nicht zeigen darf, etabliert sich als der wissende und kraftvolle Helfer. Er demonstriert, daß er keiner Zuwendung und Hilfe bedarf, vor allem dadurch, daß er selbst immer nichts als Zuwendung vergibt. Ein zwanghaft Gebender, der sich verausgabt.

Er ist nicht in der Lage, Wert und Würde des Kranken umfassend zu respektie-

ren, weil er ihn als einen Bedürftigen notwendig braucht und ihn geradezu benutzt. Er sorgt womöglich dafür, daß der bedürftige Kranke so bedürftig wie nötig bleibt, damit er dem Helfer guttun kann. Man fragt heute schon, ob nicht strukturelle Gewalt, die in Anstalten, Krankenhäusern oder Gesundheitssystemen vorkommen kann, etwa auch von hier aus erklärbar wird und Klagen über Inhumanität auf die angedeuteten psychischen Strukturen der Helfer zielen.

Die Personwürde des Kranken scheint vom zwanghaften Helfer nicht respektiert werden zu können. Andererseits gibt es den Kranken, der sich im Gegenzug seiner Würde begibt, um in einer Gegenübertragung so in Hilflosigkeit zu machen, wie es dem zwanghaften Helfer willkommen ist. Die für die Persönlichkeit beider und ihre Ethik so bedrohliche Kollusion ist perfekt[3].

Der Kranke: Gefährdeter Kundschafter für sich und alle

Bei aller Klarsichtigkeit um die Gefahren in der Realität des kranken Menschen und neben allem analytischen Wissen ist dennoch festzuhalten: Grundsätzlich und speziell in unserer Gesellschaft ist der Kranke existentiell ein Kundschafter. Und zwar für sich selbst und die anderen. Wohl auch ist er gerade durch das, was seine Qualität ausmacht, besonders gefährdet.

Der abendländische Mensch gestaltet sich als Gesunder vor allem aktiv: in Wollen, Bewirken, Leisten und Ausgriff auf die Welt. Die aktivische Seite des Menschseins ist vorbetont. Zum ganzheitlichen Menschsein und zum umfassenden Weltverständnis gehört aber komplementär die passivische oder pathische Dimension der Existenz: das Vernehmen, Erfahren, Affiziert-Werden und Einsehen, indem man sich von Welt und Mensch betreffen läßt. Die tiefste Erfahrung der Wirklichkeit geschieht im Vernehmen, nicht im Unternehmen, in der meditativen Aneignung des Vernommenen und nicht in der Abreaktion.

Konkret stehen für den Kranken zu lernen und einzuüben an: das Sich-Lassen, das zu Gelassenheit führt, und darin eingeschlossen der kreatürliche Gehorsam. Christlich gesehen geht es im Hintergrund um die Einübung der Haltung des Sicherlösen-Lassens. Diese neuen Chancen und Aufgaben des inneren Lernens machen die besondere Würde des Kranken in seinem Status aus. Er hat die Lernmöglichkeiten, zu neuem und weiter dimensioniertem Menschsein zu gelangen. Im Abendland der Aktivisten ist der Kranke darin nicht nur ein Lernender für sich, sondern auch Kundschafter für die anderen. Er lebt eine Pro-Existenz, für die anderen.

Der Kranke als Kundschafter ist indes gefährdet. Einmal dadurch, daß ihn die Gesunden, die dem Aktivismus Verschriebenen, nicht als Kundschafter anerkennen und ihm nicht die angemessene Hilfe bieten. An dieser Stelle können nur in Art einer Liste besonders die Nöte, Gefährdungen und die dadurch ausgelösten Ängste des Kranken benannt werden. Von großer Wichtigkeit sind sie deshalb, weil die

Angst, wenn sie groß wird, als verdunkelnder Affekt im Menschen die differenzierteren emotionalen Kräfte des Gewissens knebelt.

In Not gerät der Kranke, weil seine Grundbedürfnisse gefährdet sind: 1. seine physiologischen Bedürfnisse (physiological needs), 2. sein Bedürfnis nach Sicherheit (safety needs), 3. sein Bedürfnis nach Zugehörigkeit (belongingness and love needs), 4. sein Bedürfnis nach Achtung (needs for esteem) und 5. sein Bedürfnis nach Selbstentfaltung (need for self-actualisation)[4]. Die Nöte können zu Persönlichkeitskrisen führen, die sich unter besonderen Umständen bis zur Suizidgefährdung verschärfen.

Zum anderen gerät der Kranke in spezifische Angst, weil für bestimmte, meist frühere Lebensalter kennzeichnende ängstigende Situationen im Stadium seiner Krankheit erneut in ihm wach werden und kumulativ auftreten. Es geht um die großen Ängste vor Trennung, vor Liebesentzug, vor Strafe und vor Desintegration. Wenn die Ängste nicht in dieser Weise biographisch aufgeschlüsselt, sondern daseinsanalytisch gesehen werden, zeigen sie sich als Angst vor Selbsthingabe, vor Selbstwerdung, Wandlung und Notwendigkeit[5]. All diese Versuche der Systematisierung zeigen an, daß die Frage nach dem Gelingen und dem Sinn des Lebens erneut und radikal gestellt ist in der Krisensituation der Krankheit.

Letztlich lebt der Kranke – wenn er menschlich wach ist – die beanspruchte Existenz eines jeden von uns mit seinen Hoffnungen und Befürchtungen wie in einem Brennpunkt. Darum auch, eben als belastete und gefährdete Person wirkt der Kranke im psychischen Bereich auf den begegnenden anderen, auch den Pfleger, Helfer und Arzt, belastend und irrational gefährdend. Er wehrt oder panzert sich. Die spontanen Gegenreaktionen oder die aus dem Unterbewußtsein gespeisten Rationalisierungen abwehrenden Verhaltens können aus human wachem und aus christlich-biblischem Geist aufgefangen werden.

Abendländische Sinnziele leibhafter Existenz

All das, was hier aus dem Raum christlicher Geistigkeit entwickelt wurde, findet der Arzt nicht wieder in den alltäglichen Gesundheitserwartungen des Patienten, der oft mit maßlosen Erwartungen den Arzt wie einen Techniker angeht und glaubt, ihm für seinen, des Patienten, Leib Heilungsaufträge erteilen zu können analog zum Reparaturauftrag, den er für sein Kraftfahrzeug erteilt. Gesundheit wird blindlings und total als ein unreflektierter Letztwert vom Arzt eingefordert, der als Funktionär der Gesellschaft angesehen wird, die grundsätzlich alles aufzuwenden hat, was zur Reparatur, d. h. Wiederherstellung der Gesundheit erforderlich scheint[6]. Was hat diese Vermessenheit heraufgeführt und wie ist ihr korrigierend zu begegnen? Hatte nicht das gebildete Abendland schon tiefere Konzeptionen von Menschen? Besinnen wir uns in aller Kürze auf die Sinn-

Angebote, welche die abendländische Kulturtradition dem Menschen als leibhafte Existenz gemacht hat.

Die Griechen, von denen wir die Basis unserer Wirklichkeitssicht übernommen haben, sahen als das Ziel des erfüllten Menschenlebens die *Theorie*, die Schau. Sie wollten in Muße durchschauen und sehen, was es mit dem Ganzen von Welt und Mensch auf sich hat. Sie wollten das Gesamt der Welt verstehen, einsichtig machen und erklären können. Es geht ihnen, wie wir heute formulieren müssen, um Einsicht, Sinnsicht und Verstehen. Dazu ist der Mensch da, sagten sie.

Dem setzt das römische Lebensgefühl die *Praxis* entgegen, gefaßt in den Idealen der Virtus als der mannhaften Tüchtigkeit und des Officium als der Pflicht, dem Einsatz zur Gestaltung des gesellschaftlichen und politischen Lebens. Bei der Praxis der Römer wie bei der Theorie der Griechen ist immer eine auch religiös gestimmte Ehrfurcht mitgegeben, die den einzelnen sich einordnen läßt in den vorgegebenen Sinn und die Gesetze des Lebens.

Die christliche Botschaft wird durch Augustinus im Abendland kulturell fruchtbar, indem er von Christus und dem Neuen Testament her das Hochziel der *Liebe*[7] für das menschliche Leben differenziert benennt als Amor, Dilectio und Caritas. Die kulturformende Kraft hieraus wird zunächst nicht so institutionell wirksam wie die der beiden vorhergehenden Weltsichten. Die Orden, besonders die Bettelorden achthundert Jahre später, wecken in ihrer Jesus-Nachfolge diesen Geist neu. Die Reformation mit ihrer notwendigen Neubetonung von Innerlichkeit, Gewissen und Individualität belebt diese Kulturkraft von neuem. Liebe auch als krankenpflegende Nächstenliebe wurde von Christen neu praktiziert als Antwort auf die sozialen Nöte, die im Gefolge der Industrialisierung aufkamen. Die katholische Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil die christlichen und europäischen Impulse der Reformation neu aufgenommen und die Aufträge der Christen zur Weltgestaltung aus und in Liebe akzentuiert ausgesprochen.

Benedikt, dem man wegen seiner Kulturbedeutung den Titel „Vater des Abendlandes" gab, setzte seiner Ordensgemeinschaft das Lebensmotto „ora et labora". Die griechische Theoria wird zum *Beten*. Sie wird darin übergeführt in die Offenheit für das Jenseits. Im Beten als Anbetung überschreitet der Mensch die nur innerweltlichen Möglichkeiten von Einsicht, Sinnsicht und Verstehen. Sein Blick erhält eine transzendentale Verweisung. Er schaut und hört, Welt- und Menschenschicksal neu verstehend, auf Gott als das Ziel der Welt. Er sieht den in Christus welthaft gewordenen Gott in seinem Lebenseinsatz für andere. Aber mit „labor", der Forderung zur Arbeit, erweitert Benedikt das Spektrum der menschlichen Sinnziele. Aus dem römischen Willen zur Praxis wird die Forderung nach werkschaffender Arbeits-*Leistung*.

Die zentrierende Achse in diesem abendländischen Sinnfächer ist die Liebe. Insgesamt zeigt sich hier der europäische Hintergrund für sinnerfülltes Leben. Vor diesem Horizont standen Arzt und Patient. Der Gebildete wußte darum und

praktizierte das aus Einsicht. Aber auch der schlichte Mensch hatte eine entsprechende Kenntnis und Lebenshaltung, meist durch die Predigt vermittelt. Weder primitive noch maßlose Forderungen in Hinsicht auf Gesundheit und Leben wurden bei diesem Wissen und aus solcher Lebenshaltung an Arzt und Gesellschaft gestellt. Und auch der Arzt verstand sich in diesem Umfeld weder als Gesundheitstechniker noch als Halbgott.

Aber es gab einen Umschlag. Man muß sicher seit 1900 auch in der Schicht des Bürgertums, das bis dahin in der europäischen Kulturtradition gestanden hatte, eine Reduzierung der Sinnvorgaben für die Lebensgestaltung geschehen sehen. Kennzeichnend erscheint da das diagnostische Wort von Sigmund Freud, der auf die Frage, was nach seiner Ansicht ein gesunder Mensch gut können müsse, geantwortet haben soll: Lieben und Arbeiten. Hatte Freud als gebildeter Humanist vielleicht noch die Tradition seit Augustin mit dessen Stichwort Liebe verinnerlicht – sein Umgang mit seinen Patienten und mit dem eigenen Krebsleiden könnte ein Hinweis sein –, so hat die Vulgarisation der von ihm ausgesprochenen Ansicht in den Medien seit Jahren einen menschlichen Tiefstand erreicht. Vorgestellt werden dort als Lebensziele: Arbeitsleistung zur Prestige- und Einkommenmehrung und die Befähigung zu genitaler Erotik. Die leicht erkenntliche Voraussetzung für beide ist eine funktionierende Physis, eine Leib-Gesundheit. Sie nun wird unbedingt eingefordert vom Arzt und der Gesellschaft, in dem gleichen Maß, wie sie der Mensch der Gegenwart vor allem in der Arbeitsleistung und in betäubender Selbstvergiftung selbst fundamental zerstört. Der Arzt wird in dieser primitiven Konzeption als Magier oder Handwerker angegangen.

Aber sicher sind diese dunklen Diagnosen nicht die einzigen, die man kritisch stellen muß. Denn es gibt auch das andere. Für den weltverändernden Auftragscharakter im Christentum ist heute eine neue Sensibilität gewachsen. Der Mann Jesus weckt neues Interesse. Die Christen selbst und die, die gerne Christen sein möchten, halten intensivere Rückfragen nach ihm. So wissen die Christen und andere heute vielleicht drängender als je in der Geschichte vom Auftrag, den Lukas so formuliert (Lk 6,36): „Werdet barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist." Weiterhin ist aus der Gleichniserzählung vom Samariter (Lk 10,25–37) bekannt, daß Liebe eine Initiativkraft quer zu allen gesellschaftlichen Tendenzen entwickeln muß und kann. Diese Liebe hat sich mit einer totalen Radikalität auf die Weltlichkeit einzulassen, wie es im Gerichtsgemälde bei Matthäus deutlich wird (Mt 25,31–46). „Ich war krank, und ihr habt mich besucht", läßt Matthäus (25,36) Jesus als den Weltenrichter sagen: Wer da ganz innerweltlich den leidenden Patienten gesehen hat, ohne religiös einen Gott dahinter zu meinen und durch sein Tun anzuzielen, für den ist auch jenseitig sein Leben geglückt. Die christliche Liebe kann und muß so weltlich sein, weil der christliche Gott weltlich geworden ist: „Erschienen ist die Gnade Gottes, der allen Menschen Rettung bringen will", so wird das knapp im Titusbrief (2,11) resümiert.

Aspekte einer Krankenhausethik

Es lassen sich, aus praktischem Interesse an der Ethik des Krankenhauses ohne den Willen zur Vollständigkeit, fünf Aspekte benennen, unter denen der Lebensraum des Patienten im Krankenhaus gestaltet werden muß, damit das Dasein des Patienten dort den humanen und christlichen Anforderungen der Gegenwart entsprechen kann[8]. Für den Patienten müssen geschaffen werden: 1. Angstfreiheit, 2. eine dialogische Situation, 3. psychische Hilfe, 4. religiöse Assistenz und letztlich 5. eine umfassende menschliche Gefährtenschaft.

1. *Angstfreiheit bewirken*

Eine humane und christliche Erstforderung ist es, Angstfreiheit für den Patienten zu gewähren. Das Krankenhaus ist für den Patienten eine undurchschaubare Groß- und Spezialorganisation, in der Mächtige, die durch Wissen, Können und technische Einrichtungen Macht besitzen, sich abgesprochen haben. Ob man nun mit dem Kranken forsch oder sachlich oder formell oder väterlich oder mütterlich umgeht – jede Art der Umgangsweise kann eine offene oder versteckte Angstsituation herbeiführen. Denn dem Patienten sind durch seine Krankheit schon einige Stützen seiner Existenz und seines Selbstverständnisses gebrochen, und er befindet sich habituell im Zustand der Verängstigung.

Angst steigt aus dem vitalnahen Bereich der Affekte auf. Von daher verändert, stört, lähmt oder blockiert die Angst die personalen Fähigkeiten des Gefühls. Angst verhindert Einsicht. Wollen und Überlegen werden in merklichem Maß eingeschränkt[9]. Dem geängstigten Menschen steigen in der Phantasie keine beruhigenden oder heilenden Bilder auf. Das Gewissen, das Gewissensfeingefühl und der Gewissenstakt gehen dem durch die Institution Krankenhaus geängstigten Patienten verloren. Somit blockiert Angst die personalen Kernfähigkeiten.

Human und christlich gewertet, ist das Bedenklichste an der Angstsituaton des Kranken, daß er wegen der Blockierung seiner personalen Grundfähigkeiten nicht in der Lage ist, sich in verantworteter Weise zu verhalten: weder zu seinen Mitmenschen noch zu sich selbst, auch nicht zu seiner Krankheit und letztlich auch nicht zu Gott. Diese Angst lehrt weder Menschsein noch Christsein, noch Beten.

Von der Institution des Krankenhauses her und von den einzelnen Akteuren im Krankenhaus ist dem Patienten ein angstfreier Lebensraum zu gestalten, damit der Kranke sich als ein Ich-Selbst mit Verantwortung und Gewissen verhalten kann.

2. *Dialogische Situation schaffen*

Wenn gefordert wird, für den Patienten sei im Krankenhaus eine dialogische Situation zu schaffen, so ist damit gemeint: ihm soll die Möglichkeit geboten werden und er soll dazu angeleitet werden, zu sprechen und sich zu artikulieren. Das Wissen darum, wie entscheidend das Sich-äußern-Können des Patienten für

die Findung der Diagnose und die Wahl der Therapieform ist, bleibt im Alltag des Krankenhauses oft noch Theorie[10].

Jedem Menschen gelingt das Selbstwerden immer nur, indem er seine Gefühle im Wort ausdrückt. Wird es nun dem Patienten gestattet und wird er ermutigt zu sprechen, dann geschieht zweierlei. Der erste Effekt ist, daß der Patient aktiviert wird. Ein aktivierter Mensch befördert aber den Prozeß seiner Heilung. Vielleicht aber auch beginnt er, in neuer Weise seine Leiden zu bestehen. Denn wenn man den Kranken nicht als ein Behandlungsobjekt betrachtet und ihn damit in die Infantilisierung drängt, wird ihm Raum gegeben, zu denken und seine Situation in der Welt zu bedenken. Der zweite Effekt der dialogischen Situation ist, daß die Mitglieder des Krankenhausteams dem Patienten gegenüber aus ihrer Funktionärsrolle heraustreten. Sie werden damit zu individuellen Menschen und Persönlichkeiten.

3. *Psychische Hilfe gewähren*

In der Ethik und der Pädagogik weiß man seit langem, daß für eine christliche sittliche Lebensführung normalerweise die psychische Gesundheit eine Voraussetzung ist. In den Lebens- und Eheberatungsstellen wird dieses Wissen um die Konfliktträchtigkeit des Psychischen schon in die Praxis umgesetzt. Im Krankenhauswesen hat man noch gezögert. Unter humanen und christlichen Aspekten hat das christliche Krankenhaus in der Leistungsgesellschaft der Gegenwart wohl den Auftrag, avantgardistisch zu werden.

Die Bücher von Kübler-Ross „Interviews mit Sterbenden" und von Bowers „Wie können wir Sterbenden beistehen" und die dadurch ausgelöste Nachfolgeliteratur haben es mehr als deutlich gemacht, was an psychischer Hilfestellung vom Kranken und vom Sterbenden eingefordert wird. Vorläufig noch und angesichts der neuen Knappheit der Mittel werden Arzt und Krankenschwester im Gespräch die psychische Notsituation des Patienten auffangen müssen.

4. *Religiöse Hilfe anbieten*

Es ist allgemein bekannt, daß in vielen Kranken die Fragen nach dem Sinn des Lebens sich eindringlich stellen. Früher gehörte und halb vergessene religiöse Sinndeutungen des Lebens werden erinnert. Darum besteht das Bedürfnis nach einem qualifizierten Gesprächspartner. Dieser sollte als Seelsorger im christlichen Krankenhaus bereitstehen. Realistisch muß anerkannt werden, daß aus dem Bereich des Krankenhauswesens nach solchen Fachleuten intensiv gefragt wird. In vielen Diözesen Deutschlands bestehen aber in dieser Hinsicht noch bittere Planungsdefizite. Von der Qualität der Ausbildung und dem Einsatzwillen her stehen in den Diplomtheologen und -theologinnen vorbereitete Spezialisten zur Verfügung.

5. *Menschliche Gefährtenschaft bieten*

Bei der Fülle der Probleme ist es wohl unmöglich, alle im Krankenhaus anstehenden humanen und christlichen Spezialaufgaben einzeln zu benennen. Auch läßt sich nicht programmieren, in welche Richtung Patienten fragen und fordern. Worin aber gerade die größte menschliche Bedürftigkeit dieses Patienten besteht, wird man im Krankenhaus entdecken, wenn man bereit ist, eine umfassende menschliche Gefährtenschaft im Sinn der von J. Maritain so genannten „human fellowship"[11] zu verwirklichen. Die Realisierung dieser Gefährtenschaft hat der einzelne am Krankenbett zu leisten. Die Möglichkeiten dazu müssen ihm aber institutionell gegeben sein; denn es geht nicht an, wie es heute fast allerorten noch ist, daß jemand, der sich für ein herzliches und sei es auch nur kurzes Gespräch am Krankenbett Zeit nimmt, als ein Nichtstuer und eine Planbremse abqualifiziert wird. Oft ist das nicht einmal böse gemeint. Die Gründe dafür sind meist institutioneller Art und in der personellen Ausstattung der Stationen zu suchen. Zeit für Gespräch ist bezeichnenderweise in der ärztlichen Gebührenordnung nicht vorgesehen.

Mit diesen grob aufgerissenen Anforderungen dessen, was über die direkte medizinische und pflegerische Versorgung für den Patienten hinaus zu leisten ist, ist der Brückenschlag zurück zu den großen europäischen Sinnzielen möglich. Auch ergibt sich, daß im christlichen Krankenhaus eine besondere Art von Mitarbeiterschaft tätig werden sollte. Ferner ist eine andere Art von Unternehmensplanung und Führung zu institutionalisieren, als sie anderwärts in Service-Betrieben praktiziert wird.

ANMERKUNGEN

[1] W. Schmidbauer, Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe (Reinbek 1977). Dort auch Verweise bes. auf englischsprachige soziologische Literatur. Wer den aggressiven Stil und die analytische Engführung in Kauf nimmt, wird mit Betroffenheit und Dank bittere Diagnosen zur Kenntnis nehmen.

[2] Fallbeispiele und Statistiken zum Helfersyndrom ebd. 9–23. Zu Gefährdungen und Hilfswegen: Krankendienst der Zukunft. Job oder menschlicher Einsatz, hrsg. v. H. Kramer (Düsseldorf 1974).

[3] Zur Kollusion als dem Zusammenspiel zweier gegensätzlich bedürftiger Partner, in dem schwerwiegende humane und sittliche Gefährdungen gegeben sind, zunächst auf die Partnerschaft in der Ehe hin bedacht, in: H. v. Dicks, Marital Tensions. Clinical Studies Towards a Psychological Theory of Interaction (New York 1967); J. Willi, Die Zweierbeziehung (Reinbek 1975). [4] A. H. Maslow, Motivation and Personality (London 1954) 81–106.

[5] Vgl. F. Riemann, Grundformen der Angst (München [10]1975) 7–19.

[6] Zum Stichwort „Reparatur" differenziert R. Kautzky, Die Antwort des Therapeuten, in: Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus, hrsg. v. J. Mayer-Scheu u. R. Kautzky (Göttingen 1980) 56–73; vgl. Arzt und Patient. Erwartungen und Wirklichkeit, hrsg. v. J. Zander (Düsseldorf 1976).

[7] Augustinus, De Civitate Dei X, 5f.; In Ps 62,13; 64,6; H. Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin (Berlin 1929).

[8] Vgl. Integrierte psychosomatische Medizin. Modelle in Klinik und Praxis, hrsg. v. Th. v. Uexküll (Stuttgart 1981); M. N. Magin, Ethos und Logos in der Medizin. Das anthropologische Verhältnis von Krankheitsbegriff und medizinischer Ethik (Freiburg 1981). [9] A. Vetter, Personale Anthropologie (Freiburg 1966) 93–132.

[10] Das Gespräch während der ärztlichen Visite, hrsg. v. K. Köhle u. H. H. Raspe (Berlin 1982).

[11] Deutsch in: J. Maritain, Wahrheit und Toleranz (Heidelberg 1960).

Elisabeth von der Lieth

Ermutigung als Erziehungsideal

Probleme und Aufgaben einer katholischen Schule

Die katholischen Gymnasien in der Bundesrepublik, die fast alle von Orden getragen werden, brauchen sich trotz sinkender Geburtenrate auch im katholischen Bevölkerungsteil um ihren Schülernachwuchs vorerst keine Sorgen zu machen. Die weitverbreitete Kritik am staatlichen Schulwesen hat einen verstärkten Andrang zu den Schulen in nichtstaatlicher Trägerschaft zur Folge. In diese Gymnasien drängen heute auch Kinder sogenannter „randständiger" Katholiken, ja, in gemischt konfessionellen Gebieten versuchen immer mehr Nichtkatholiken, ihre Kinder in einer katholischen Schule unterzubringen mit keiner anderen Begründung als der, daß an den katholischen Schulen Unterricht und Erziehung noch in Ordnung seien, was man von den Staatsschulen in unserer Zeit nicht mehr sagen könne.

So pauschalierend sich hier Vertrauen einerseits und Kritik andererseits artikulieren mögen, so zeigt sich darin ein Trend, der für die katholischen Schulen zur pädagogischen Herausforderung werden kann, und zwar in doppelter Hinsicht: Auch die katholischen Schulen spiegeln im kulturellen und sozialen Herkunftsmilieu ihrer Schülerschaft den weltanschaulichen Pluralismus der Gesamtgesellschaft wider, sind also zum Überdenken traditioneller Erziehungskonzepte gezwungen. Andererseits müssen diese Schulen mit der Tatsache rechnen, daß ein erheblicher Teil ihrer Schüler nach wie vor aus Elternhäusern kommt, die von einem katholischen Gymnasium gerade dies erwarten: daß es geschlossen, eindeutig und die Tradition bewahrend ausbildet und erzieht. Oft wird diese Forderung um so nachdrücklicher erhoben, je weniger man in der Familie selbst imstande ist, diese Geschlossenheit zu praktizieren und zu vermitteln. Das muß nicht überall, kann aber im einzelnen zu Spannungen führen, die die erzieherische Arbeit dieser Schulen erheblich belasten.

Wenn Erziehung das Ziel hat, junge Menschen zu ermutigen, nicht nur ihren Glauben zu bekennen, sondern auch dem Spruch ihres Gewissens zu folgen, und das nicht nur in Grenzsituationen, sondern nüchtern im Alltag; wenn man will, daß angesichts weltweiter und vom einzelnen nicht mehr zu steuernder Bedrohung apokalyptischen Ausmaßes junge Menschen nicht resignieren oder verzweifeln, sondern daß sie mutig annehmen, was das Leben ihnen an Aufgaben, Aktionen, Widerstand, Opfern, Verzichten zumutet, dann muß man wissen, daß dieser

nüchterne Alltagsmut ohne ein gesundes Selbstbewußtsein, ohne Selbstvertrauen, ohne Selbstsicherheit nicht zu erreichen ist.

Man darf sich aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die christliche Erziehungstradition dieses „Selbst" nicht wirklich im Blick hatte. Ein unterschwelliges Mißtrauen diesem „Selbst" gegenüber ist viel eher auszumachen. Eine an der Offenbarung wie an der Realität gleichermaßen orientierte Anthropologie weiß nichts von einer angeblichen Unschuld des Kindes, sie nimmt die Erbsünde als solche ernst, und das ist gut so. Es kommt aber nun sehr darauf an, wie man pädagogisch mit der sittlichen Ambivalenz des Kindes und des jungen Menschen umgeht – und da ist die Geschichte der christlichen Pädagogik unterhalb einer sehr eindrucksvollen, aber auch sehr abstrakten Erziehungsphilosophie[1] eine schwere, belastende Hypothek, wenn man heute zu einer Erziehung als Ermutigung durchstoßen will.

Eine eher pessimistische Anthropologie ist ebenso kennzeichnend wie die Fixierung auf den Kampf gegen das Böse im Kind. Die Forderung nach fraglosem Gehorsam und widerspruchsloser Unterordnung, die Überzeugung, daß der Wille des Kindes „gebrochen" werden müsse, daß der Erwachsene wohl ein Recht zur Kritik am Kind, dieses aber kein Recht zur Kritik am Erwachsenen habe, entsprechen einer christlichen Erziehungstradition wesentlich mehr als die Sorge um eine stabile Ich-Identität, um Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen[2].

Probleme der Adoleszenz

In den Gymnasien werden in der Regel Kinder und junge Menschen während ihres zweiten Lebensjahrzehnts betreut. Entscheidende Prägungen sind schon geschehen, aber viele Möglichkeiten sind noch offen, allen deterministischen Sozialisationstheorien zum Trotz. Wenn die Schüler in ein Gymnasium eintreten, sind sie Kinder, wenn sie Abitur gemacht haben, sind sie erwachsen, jedenfalls dem juristischen Status nach. Dazwischen liegt die Phase der Adoleszenz mit ihren Krisen, Erschütterungen und Möglichkeiten für die Ausbildung einer stabilen Ich-Identität oder ihre Verfehlung[3].

Auf das, was im ersten Lebensjahrzehnt eines Kindes geschieht, hat das Gymnasium keinen direkten Einfluß mehr. Auch katholische Eltern sind nicht ausgenommen von der allgemeinen Unsicherheit in Erziehungsfragen. Manche versuchen, diese Unsicherheit kurzerhand zu überwinden, indem sie besonders streng ein traditionelles Erziehungskonzept durchzusetzen versuchen, mit rigiden Geboten und Verboten arbeiten, jede Diskussion mit dem Kind für einen Autoritätsverlust halten und meinen, gegen den allgemeinen Sittenverfall ringsum gäbe es nur die konsequente Erziehung gemäß tradierter Normen. Kinder aus solchen Elternhäusern sind in der Regel zunächst in der Schule sehr angenehme

Schüler, gut angepaßt und disziplinarisch nicht schwierig. Aber sie sind auch sehr oft eingeschüchtert, mißerfolgsängstlich, autoritätsfixiert. In der Pubertät brechen dann manchmal die gestauten Kräfte destruktiv durch, und aus den einst so liebenswerten Kindern werden jetzt die schwierigsten Schüler, auch im Hinblick auf ihre religiöse Entwicklung.

Es gibt natürlich nicht nur diesen Schülertyp; im Gegenteil, die Palette möglicher frühkindlicher Prägungen und daraus resultierender Verhaltensweisen ist vermutlich heute bunter als vor 20 Jahren. Das stellt die Schulen vor besonders schwierige Aufgaben, wenn sie Erziehung als Ermutigung wollen. Sie werden das nicht leisten können ohne Einsicht in bestimmte entwicklungspsychologische Gesetzmäßigkeiten, die wir inzwischen nicht nur über die intellektuelle, sondern auch über die moralische Entwicklung des Menschen besitzen. Wir verdanken sie einmal dem jüngst verstorbenen Genfer Psychologen Jean Piaget[4] und dem auf Piaget aufbauenden Amerikaner Lawrence Kohlberg[5]. Ihre Forschungsergebnisse sind natürlich Konstrukte, aber empirisch abgesichert und mit einer beachtlichen spekulativen Kraft in einen konsistenten Begründungszusammenhang gebracht[6].

Beide gehen davon aus, daß es eine enge Verbindung zwischen der geistigen und der moralischen Entwicklung gibt, die sich in Stufen vollzieht. Diese Stufen sind bestimmten Altersphasen zugeordnet, aber nicht starr festgelegt. Verfrühungen und Retardierungen sind kulturspezifisch oder soziokulturell bedingt. Fest steht, daß in einer „normalen" Entwicklung keine Phase übersprungen werden darf und daß das Gelingen der nächsthöheren Phase vom gelungenen Verlauf der vorangegangenen abhängt. Die Untersuchungen Piagets und Kohlbergs richten sich vor allem auf die Motive des moralischen Handelns beim Kind. Sie haben herausgearbeitet, daß nach einer vormoralischen Phase beim Säugling das kleine Kind „das Richtige" primär deshalb tut, weil es Unlust und Schmerzen vermeiden möchte. In der nächsten Phase, die etwa mit dem Einschulungsalter beginnt und mit dem Grundschulalter zusammenfällt, dominiert der Wunsch, durch sein Verhalten Anerkennung, Zuwendung, Liebe zu erlangen.

Nach dem zehnten Lebensjahr etwa orientiert sich das Kind zunehmend an der gängigen Gruppenmoral; Eltern und Lehrer sind nicht mehr die einzigen moralischen Instanzen. Auch hier gibt es kulturspezifische Varianten, aber der Orientierungsrahmen ist konstant: Man identifiziert sich mit einer bestimmten Gruppe und übernimmt deren moralisches Regelsystem. Erst mit der Pubertät gelangt die kognitive Entwicklung in jene Phase, die im moralischen Bereich die Loslösung von ich-zentrierten Motivationen und damit ein verantwortliches Handeln nach allgemeingültigen Normen und Prinzipien ermöglicht, selbst dann, wenn es gegen die eigenen Interessen verstößt. Diese höchste Stufe moralischer Handlungsmöglichkeit signalisiert zugleich, daß der Übergang von der Kindheit ins Erwachsenenalter erfolgt ist.

Beide Forscher betonen, daß das Erreichen der jeweils nächsten Stufe die

voraufgegangenen nicht einfach zum Verschwinden bringt, sondern daß sie im doppelten Sinn des Wortes „aufgehoben" werden. Auch der erwachsene Mensch kann in bestimmten Situationen auf eine der früheren Stufen zurückfallen, ja nicht wenige erreichen die letzte Stufe nicht oder nur sehr unvollkommen. Gerade in diesem Bereich aber kann Erziehung sehr viel fördern beziehungsweise hemmen. Gut gemeinte, aber unaufgeklärte Erziehung ist in Gefahr, das moralische Handeln der Person durch Gebote und Verbote, Lob und Tadel, Belohnung und Strafe erreichen zu wollen, und erreicht damit nur Autoritätsfixierungen, deren entmutigende Wirkung das Individuum unter Umständen unfähig machen, in seinem moralischen Handeln je bis zur frei übernommenen Gewissensentscheidung durchzustoßen. In der Pastoral und in der katholischen Erziehungspraxis ist sicher sehr vieles im Wandel, aber die Restbestände entmutigender Praktiken sind doch noch erstaunlich groß, größer jedenfalls, als daß der bloße Wille zu einer ermutigenden Erziehung diese auch schon bewirkte.

Schwierigkeiten bei der Neuorientierung

Einer raschen und gründlichen Umorientierung stehen für Christen zwei Hauptschwierigkeiten entgegen:

Wir können heute deutlich erkennen, daß die politisierte emanzipatorische Erziehung oder gar die antiautoritäre Erziehung à la Summerhill nicht die propagierte Befreiung aus vermeidbaren Abhängigkeiten gebracht hat, daß also nicht befreite junge Menschen angstlos und vernunftgeleitet in Verantwortung den aufrechten Gang probieren, sondern daß soziale und geistige Orientierungslosigkeit, Lernunlust, ja Resignation und Fluchttendenzen aller Art augenfälliger sind als die trotz allem auch vorhandenen positiven Auswirkungen der pädagogischen Neuerungen. Diese Beobachtung, die ja im Erziehungsalltag leicht nachvollzogen werden kann, legt es nahe, sich aufatmend auf das angeblich „Bewährte" in der Erziehung zurückzuziehen und sich die kritische, aber konstruktive Auseinandersetzung mit den jüngsten pädagogischen Strömungen zu ersparen, auch mit ihrem Theorieansatz. Das aber bedeutet Verzicht auf selbstkritische Überprüfung des eigenen Konzepts, so daß latent vorhandene entmutigende Tendenzen gar nicht in den Blick kommen[7].

Die zweite Schwierigkeit besteht darin, daß die moderne Pädagogik samt ihren Grundlagenwissenschaften Psychologie und Soziologie voll antikirchlicher, ja antichristlicher Affekte steckt. Das hängt zum Teil mit ihrem neomarxistischen Theorieansatz zusammen, zum anderen mit der Wiederaufnahme und Weiterentwicklung Freudscher psychoanalytischer Theoreme. Sowohl Marx wie Freud aber sind von Christen, speziell von Katholiken, primär unter dem Aspekt ihrer Religionskritik und der darin eingeschlossenen Destruktion eines christlichen

Menschenbilds gesehen worden, so daß eine differenzierte Auseinandersetzung mit ihren modernen Nachfahren, zum Beispiel den Vertretern der „Frankfurter Schule", unter christlichem Aspekt nicht oder nur unzulänglich hat stattfinden können.

Es gibt hier unter katholischen Philosophen und Pädagogen eine deutliche Berührungsangst. Die weitreichende und tiefgreifende vielschichtige „Kritische Theorie" bietet sicher für Christen manche Angriffsfläche, ist aber nicht einfach mit dem Hinweis auf ihr „Elend"[8] abzutun. Die pauschale Abqualifizierung alles dessen, was im Verdacht steht, von „links" zu kommen, die totale Abschottung dagegen, hat einer modernen christlichen Pädagogik nicht gedient. Hier müßte neu und mutiger, auch differenzierter als bisher[9] angesetzt werden, wenn Erziehung als Ermutigung theoretisch sauber fundiert und praktisch glaubwürdig vollzogen, als spezifisch christlicher Beitrag anerkannt und angenommen werden soll.

Neuralgische Punkte einer ermutigenden Erziehung

Natürlich hat sich die Erziehungspraxis in christlichen Elternhäusern und Schulen im Lauf der letzten Jahrzehnte liberalisiert. Man braucht nur einmal in Biographien (z. B. Ida Friederike Görres über die Kindheitserfahrungen der kleinen Therese) oder in Selbstbiographien (z. B. Janina David, „Ein Stück Erde") zu lesen, um die Veränderungen in der Erziehungspraxis und vor allem die dahinterliegenden Veränderungen in der Einstellung zum Kind und jungen Menschen wahrzunehmen. Diese Veränderungen haben sich aber eher stillschweigend vollzogen, mehr in der Wahrnehmung eines Ermessensspielraums, mehr als Folge eines behutsamen Aufgreifens psychologischer Erkenntnisse auf eigene Rechnung und Gefahr seitens der Erzieher, als daß explizit eine Revision tradierter pädagogischer Vorstellungen erfolgt wäre.

Wenn man aber Erziehung als Ermutigung proklamiert, dann ist diese Revision unvermeidlich. Sie müßte ansetzen bei einer Reflexion über die Rolle der Autorität im Erziehungsprozeß, die Rolle der Angst, den Stellenwert des Gehorsams, den Stellenwert des Konflikts, die Problematik des Elitebegriffs und die Problematik des Leistungsprinzips.

Wenn man das Konstrukt eines Kindes entwirft, das ständig unter Druck gesetzt wird, in ständiger Angst vor Strafe lebt, dessen Versagensängste habituell geworden sind, das nicht zu widersprechen wagt, dessen beherrschendes Gefühl die Ohnmacht ist und dessen einzige psychische Überlebenschance in Anpassung und Unterordnung besteht, das sich mit seiner Triebstruktur nicht auseinandersetzen darf, sondern sie unterdrücken muß, dann entspricht ein solches Konstrukt sicher nicht einem christlichen Erziehungsideal. Aber es ist zu fragen, ob nicht in dieser Überzeichnung etwas deutlich wird, was christliches Erziehungsdenken ausdrück-

lich oder unausdrücklich normiert hat, wenn die Erziehungspraxis auch durch Liebe, Fürsorge, Vertrauen, Verantwortungsgefühl und Zuwendung vielfach abgemildert war.

Es ist aber gut, sich nicht zu rasch mit den Abmilderungen zu trösten, sondern sich wirklich einmal dem zu stellen, was als lebenslang wirksame Beschädigungen aus einer zu rigiden und durch christliche Maximen gedeckten Erziehung greifbar ist. Fundgrube sind hier einmal Berichte aus psychoanalytischen und psychotherapeutischen Praxen[10], zum anderen Autobiographien, die in den letzten zwanzig Jahren den Buchmarkt geradezu überschwemmen[11]. Und wenn man auch in beiden Fällen den Autoren gewisse Voreingenommenheiten, Übertreibungen und Verzerrungen nachweisen kann, so ist das Moment an Wahrheit groß genug, um einen christlichen Erzieher nachdenklich zu machen.

Das Problem der Autorität

Hier ist nicht der Ort, begriffsgeschichtlich vorzugehen und den Wandel zu beschreiben, den der Begriff Autorität im Lauf von 2000 Jahren Kirchengeschichte erfahren hat. Fest steht jedenfalls, daß in der christlichen Kirche die ursprünglich nur Gott zugeschriebene Auctoritas relativ früh in die menschliche Sphäre übertragen wurde, sich hier amalgamiert hat mit höchst irdischen Machtansprüchen und daß die unter Berufung auf die göttliche Autorität geforderte Unterordnung normative Funktion im pädagogischen Bereich bekam. Eltern und Lehrer stellten für das Kind unbefragbare Autoritäten dar. Sie mußten ihre Kompetenz nicht erst erweisen; sie war vorausgesetzt und galt unbedingt. Theoretisch – und das heißt in diesem Fall: theologisch – war klar, daß das Kind Geschenk Gottes ist, den Eltern in Verantwortung anvertraut und keineswegs einfach in ihre Verfügungsmacht gegeben. Praktisch aber kam elterliche Autorität einer totalen Verfügungsmacht gleich.

Nun kann es natürlich nicht darum gehen, elterliche Autorität einfach zu destruieren und die Autorität der Lehrer zur Disposition zu stellen. Das hat die antiautoritäre Pädagogik versucht, und ihre problematischen Folgen sehen wir heute. Es geht vielmehr darum, Eltern und Lehrern ein reflektiertes Verständnis des eigenen Autoritätsanspruchs zu vermitteln. Bloße Amtsautorität ist suspekt, wenn sie nicht legitimiert ist durch Sachautorität und humanisiert durch personale Autorität. Sie allein bewahrt davor, daß der Autoritätsanspruch des Erziehers das Kind entmutigt. Viele sind sich dessen oft gar nicht bewußt. Nach ihren Absichten gefragt, wollen sie zur Selbstwerdung des Kindes beitragen, wollen aufbauen, entfalten und bewirken das Gegenteil dadurch, daß sie den Sach- und Kompetenzvorsprung, den sie ja besitzen, in eine erdrückende Überlegenheit verwandeln, die es ihnen verbietet, ihren Anspruch selbstkritisch zu durchleuchten, den Wider-

spruch des Kindes hochkommen zu lassen – was nicht heißt, vor ihm zu kapitulieren –, Gebote und Verbote argumentativ und nicht autoritativ zu geben, sich mit dem Kind als einem im Prinzip gleichwertigen Partner auseinanderzusetzen. Die autoritative Weisung liegt dem christlichen Erzieher näher als das argumentierende Gespräch, das auch einmal auf die Durchsetzung der eigenen Argumente verzichten kann.

Das Problematische an dem ganzen Autoritätssyndrom ist, daß es, entwicklungspsychologisch gesehen, ja durchaus Phasen gibt, in denen das Kind offen ist für klare Weisungen und feste Regeln, ja diese braucht, um sich sozial orientieren zu können. Der Grundfehler des antiautoritären Theorienansatzes ist, diese entwicklungspsychologische Tatsache nicht wahrhaben zu wollen und schon das kleine Kind seiner triebhaften Beliebigkeit zu überlassen. Der Fehler des traditionellen Autoritätsverständnisses aber war (und ist!), den Zeitpunkt zu verpassen, an dem die Einübung in den Selbststand und in die Gewissensentscheidung beginnen muß, wenn eine stabile Ich-Identität, Selbstvertrauen und Selbstbewußtsein gewonnen werden sollen. Eckehardt von Braunmühl[12], Katharina Rutschky, Alice Miller sind gewiß keine erbauliche Lektüre für christliche Erzieher. Aber vielleicht muß man sich dieser radikalen Kritik an Autorität wirklich einmal stellen, um dann in einem zweiten Ansatz die Unterscheidung der Geister zu üben und daraus die Möglichkeiten für ein humanes Autoritätsverständnis zu entwickeln.

Das Problem der Angst

Eng mit dem Autoritätsproblem verbunden ist das Problem der Angst im Erziehungsprozeß. Der Christ weiß, daß wir in der Welt Angst haben und daß es ein angstfreies Leben nicht geben kann. Er weiß auch, daß Christus geboten hat, inmitten der Angst getrost zu sein. Aber Angst vor Strafe oder Liebesentzug als Erziehungsmittel können niemals ermutigend wirken. „Wer mit Angst erzieht", sagt Heinrich Roth[13], „erzieht mit einem irrationalen Machtinstrument, das unsere rationalen Führungskräfte gefährlich zu überwuchern vermag." Und: „Die meisten Ängste sind aufzuklären und zu entmachten; der Rest, der bleibt, ist groß genug, um Menschen zu belasten."

Entmachtung der Angst, Abbau von Angst wären also unabdingbare Voraussetzungen für eine ermutigende Erziehung. Hier braucht man gar nicht bis in die kritische Literatur zu gehen. Hier braucht man sich nur in einer ehrlichen Introspektion der eigenen Ängste in der Kindheit und Jugend zu erinnern, um die Blockierungen wahrzunehmen, die in der persönlichen Entwicklung dem einzelnen Schwierigkeiten bereitet haben. Nichts ist schädlicher für eine ermutigende Erziehung als die pseudowissenschaftliche Auskunft, Angst erhöhe den Adrenalinspiegel im Blut, und das sei die Voraussetzung für gesteigerte Leistungen des

Organismus. Das mag biologisch stimmen, für intellektuelle und moralische Leistungen gilt es mit Sicherheit nicht. Im Gegenteil, Angst blockiert das aktuelle Leistungsvermögen, und langzeitlich gesehen begünstigt sie eher eine gewisse Infantilität, ein Steckenbleiben in innerer Abhängigkeit von Autoritätspersonen, zumindest eine Verzögerung des geistig-seelischen Reifeprozesses.

Das Problem des Gehorsams

Gehorsam galt und gilt in einer spezifisch christlichen Erziehung als Tugend schlechthin. Auch heute noch enthalten Beichtspiegel für Kinder im Zusammenhang mit dem vierten Gebot die Frage: „Bin ich ungehorsam gewesen?«, und das rückt den Ungehorsam in den Bereich der Sünde. Hier soll kein Plädoyer für eine „Erziehung zum Ungehorsam" gehalten werden, aber die Einsicht in die Notwendigkeit einer Problematisierung ist unabdingbar. Die Forderung nach „striktem" Gehorsam entmutigt nicht nur das Kind, sie verzögert und erschwert nicht nur den Reifeprozeß, sie kann langzeitlich auch höchst bedenkliche Folgen haben. Was zwischen 1933 und 1945 unter Berufung auf den schuldigen Gehorsam geschehen ist, sollte hellhörig machen. Wie eng die Beziehung zwischen der privaten Gehorsamserziehung in Familie und Schule und der unkritischen Bereitschaft zur Gefolgschaft im politischen Bereich ist, haben Vertreter der „Kritischen Theorie"[14] herausgearbeitet.

Das Gehorsamsproblem ist zwar eher ein Problem christlicher Elternhäuser als der christlichen Schule, aber Aufgabe der Schule wäre es, allzu rigide elterliche Vorstellungen in dieser Hinsicht behutsam aufzubrechen. Denn das an strikten Gehorsam gewöhnte Kind findet unter Umständen nie den Mut zu einer eigenen Entscheidung gemäß dem Spruch seines Gewissens und wird auf diese Weise manipulierbar.

Der pädagogische Umgang mit Konflikten

Der Verzicht auf eine rigide Gehorsamserziehung liefert natürlich Konfliktstoff beziehungsweise er macht verdeckte Konflikte im Erziehungsgeschehen offenbar. Man hat der emanzipatorischen Pädagogik mit Recht vorgeworfen, daß sie den Konflikt hypostasiere, indem sie Kindern und Jugendlichen einredet, harmonische Verhältnisse basierten immer auf Verschleierung von Repression zu Lasten der Kinder. Was sich da bis in manche Rahmenrichtlinien, Schulbücher und Textsammlungen findet, ist in der Tat oft bedenklich und hat die öffentliche Kritik verdient, die dem zuteil wurde.

Die maßlosen Übertreibungen dieses pädagogischen Ansatzes entbinden jedoch

nicht von der Pflicht, darüber nachzudenken, ob da, wo in Elternhaus und/oder Schule Konflikte aufbrechen, wirklich immer ein schuldhaftes Versagen des Kindes vorliegt und ob die Beendigung des Konflikts durch den einseitigen Machtspruch des Erwachsenen wirklich immer die angemessene Lösung ist. So gefährlich es ist, Kindern und jungen Menschen einzureden, daß Erziehung nichts anderes sei als unkontrollierter Macht- und Unterdrückungswille der Erwachsenen, so unpädagogisch es ist, alles und jedes kritisieren und „hinterfragen" zu lassen, so entmutigend ist es, das in einen Konflikt verwickelte Kind mit Schuldangst zu belasten, es für den Konflikt verantwortlich zu machen und seine Unterordnung zu fordern. Erst wenn man eine am konkreten Fall geklärte Analyse geleistet hat, ist man im Einzelfall auch berechtigt, vom Kind die Einsicht in sein schuldhaftes Verhalten zu fordern.

Leistung und Ermutigung

Die katholischen Gymnasien in der Bundesrepublik sind dafür bekannt, daß das Leistungsniveau der Schülerinnen und Schüler überdurchschnittlich hoch ist. Das ist ja auch einer der Gründe, weshalb Eltern, die sonst der Kirche fernstehen oder die gar nicht zur Kirche gehören, ihre Kinder gern auf ein solches Gymnasium schicken. Diese Schulen sind mit Recht stolz auf diesen Ruf. Wer Einblick in ihr inneres Gefüge hat, weiß, daß dieses überdurchschnittliche Niveau nicht zustande kommen könnte, wenn die Lehrer nicht bereit wären, sich ihrerseits überdurchschnittlich zu engagieren. Die hohen Anforderungen, die sie an sich selbst stellen, die Zeit, die sie oft weit über das Soll hinaus den Kindern widmen, sind die Voraussetzungen für die hohen Anforderungen an die Schüler. Das gemeinsame religiöse Fundament kommt als stabilisierender Faktor dazu. In einem solchen Klima gedeihen Leistungen gut.

Die katholischen Gymnasien haben sich als erstaunlich resistent erwiesen, als die politisch motivierte Verfemung der Leistung viele staatliche Schulen nicht unbeträchtlich erschütterte, Konflikte darüber in der Lehrerschaft aufbrachen und nicht überall verhindert werden konnte, daß die demoralisierenden Auswirkungen auch die Schülerschaft erreichten. Inzwischen hat sich auch hier manches wieder beruhigt, aber mancherorts ist es immer noch schwer, die Schüler vor klare Leistungsanforderungen zu stellen und deren Erfüllung konsequent zu fordern. Die katholischen Schulen haben in der Regel diese Talfahrt nicht mitgemacht, aber ihnen ist dadurch auch erspart geblieben – oder sie haben es sich erspart –, die entmutigenden Wirkungen dieses hohen Leistungsanspruchs auf diejenigen zu reflektieren, die diesem Anspruch nicht genügen können.

Es hat in den letzten Jahren nicht an heftiger Kritik am „Leistungsprinzip" gefehlt. Auch sie kam vorwiegend von „links", und ihre Radikalität hat berechtigte

Gegenreaktionen ausgelöst. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit den inhumanen Begleiterscheinungen des Leistungsprinzips unter christlichem Aspekt ist aber eher unter Medizinern, Theologen und Sozialarbeitern auszumachen als unter Lehrern. Daß sich gerade in profiliert katholischen Kreisen ein statischer Begabungsbegriff erstaunlich zäh hält, daß man die Übertreibungen der Milieutheorie und einer bestimmten Richtung von Sozialisationsforschung gern als Alibi nimmt, unkritisch auf der Erbdominanz auch der geistigen Anlagen zu beharren, ist nicht unbedenklich, wenn man Erziehung als Ermutigung will. Zweifel sind erlaubt, ob jede Abschulung und jede Schulverweisung aus pädagogischen Überlegungen gespeist sind, die immer nur das Wohl des Abgeschulten und nicht auch den Ruf der Schule im Auge haben. Ermutigend wirken sie in der Regel auf die Betroffenen nicht.

Unterschwellig ist ein elitäres Denken vorhanden, und dieses ist eigentlich im Prinzip unvereinbar mit christlichem Denken. Und doch findet sich gerade unter christlichen Pädagogen oft eine vehemente Verteidigung der Elitebildung durch die Schule. Das widerspricht nicht nur pädagogischen Erkenntnissen, sondern vor allem der christlichen Liebe. Die Schule ist Zuteilungsapparat für Sozialchancen. Sie ist nicht nur dies, und katholische Schulen erschöpfen sich schon gar nicht in dieser Definition. Es wäre aber unredlich, den sozial selektierenden Faktor zu leugnen, den keine Schule ausklammern kann. Schulversagen steht zu häufig am Anfang einer Versagerexistenz, als daß die Schule sich einfach salvieren dürfte.

Es geht hier nicht um ein Plädoyer für eine allgemeine Senkung der Anforderungen, bloß damit niemand Mißerfolgserlebnisse zu haben braucht. Es sollte nur auf die besondere pädagogische Aufgabe hingewiesen werden, die darin besteht, Kinder mit Schulschwierigkeiten und Versagensängsten ermutigend zu erziehen. Es sollte auch hingewiesen werden auf die psychischen Folgen einer Schulverweisung aus sittlichen Gründen. Hier sind Eltern sehr oft rigoroser als Lehrer und erzwingen unnachgiebig die Verweisung eines „Schwarzen Schafes" aus Sorge um die Gefährdung des eigenen Kindes nach dem Motto: Ein fauler Apfel kann einen ganzen Zentner guter Äpfel verderben, das Umgekehrte ist unmöglich. Für Äpfel gilt das sicher, aber die Übertragung auf die höchst komplizierten psychischen Prozesse des Erziehungsgeschehens wäre ein gefährlicher Biologismus, dessen Konsequenzen für den Verwiesenen ganz sicher keine Ermutigung darstellen.

Ein spezifisch katholisches Verständnis von Schuld und Strafe, Willensfreiheit und Verantwortungsgefühl bedarf dringend einer Revision, nicht um Schuld zu leugnen und die Verantwortung des Menschen an die Psychologie und Soziologie zu verraten und damit preiszugeben, sondern um im Licht humanwissenschaftlicher Erkenntnisse eine theologische und pädagogische Neubestimmung zu versuchen. In der Theologie gibt es Ansätze, aber die Pädagogik rezipiert sie nur sehr zögerlich. Auf protestantischer Seite scheint man da etwas weiter zu sein[15].

Nun darf natürlich nicht einfach gefolgert werden, daß entmutigende Tenden-

zen in der Erziehungspraxis ein christliches oder gar katholisches Spezifikum seien. Unkenntnis und Mißachtung kindlicher Bedürfnisse, Autoritätsfixierungen, Ängste, besonders Versagensängste, Entmutigung mißerfolgsängstlicher Kinder gab und gibt es auch außerhalb christlicher Erziehung, und entmutigende Tendenzen lassen sich in Elternhaus und Schule überall ausmachen, wenn sie auch nicht mehr überall das Erziehungsklima schlechthin bestimmen. Man hätte nur gewünscht, daß von einer christlichen Anthropologie her eher bahnbrechend als zögernd und verspätet Erziehung als Ermutigung proklamiert und entsprechende Revisionen in der Einstellung zum Kind mutiger und entschlossener vorgenommen worden wären.

Wo steht die christliche Pädagogik heute?

Die bisherigen Ausführungen haben sich auf die formalen Kategorien einer ermutigenden Erziehung beschränkt und damit die eigentlichen Schwierigkeiten ausgeklammert. Sie würden sichtbar, wenn man ins Inhaltliche ginge. Wie sollte z. B. eine ermutigende Sexualerziehung aussehen? Wie ist es mit kirchlichen Stellungnahmen zum Elternrecht, wenn man eine ermutigende Erziehung will? Müßten nicht gerade christliche Erzieher auch für ein Recht des Kindes eintreten? Die jüngsten lehramtlichen Äußerungen zu Sexualität, Ehe und Familie sind nicht gerade geeignet, einer anthropologischen Neubesinnung zum Durchbruch zu verhelfen. Sie böten reichhaltiges Material für eine kritische Auseinandersetzung, ohne daß man sofort auf Gegenkurs gehen müßte. Dieser Tatbestand zeigt, wie ungeklärt die gegenwärtige Situation für eine spezifisch katholische Pädagogik ist, die Erziehung als Ermutigung verstanden wissen möchte. Offensichtlich ist die Revision traditioneller Maximen ein heißes Eisen, das niemand so recht anzufassen wagt. Es ist wohl kein Zufall, daß das Konzilsdekret zu Fragen christlicher Erziehung das schwächste und am meisten mit Leerformeln arbeitende aller Dekrete ist, es ist kein Zufall, daß mutige Vorstöße auf der Würzburger Synode entweder sofort konterkariert oder durch Verschleppung praktisch wirkungslos gemacht wurden.

Schien es in den siebziger Jahren, als beherrsche „linkes" Denken (was immer das sei) insbesondere die geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Fachbereiche an den Universitäten und übe damit einen weitgehenden Einfluß auf die pädagogischen Vorstellungen der Lehramtsstudenten aus, so hat sich inzwischen die Kritik an dieser Linkslastigkeit vielfältig artikuliert und eine „Tendenzwende" proklamiert. Die Hinwendung zu einem philosophischen Konservatismus ist nicht ausschließlich, aber überwiegend durch christliche Denker erfolgt. Die Pädagogik spielte dabei zunächst keine zentrale Rolle, es ging eher um philosophische, soziologische und politikwissenschaftliche Grundfragen. Selbst der Kongreß „Mut

zur Erziehung"[16], 1978 in Bonn abgehalten, vereinigte Philosophen, Soziologen, Historiker, deren Interesse an pädagogischen Problemen zwar groß war, die aber in ihren Referaten und Resolutionen nicht der Gefahr entgingen, einzelne Übertreibungen der antiautoritären und emanzipatorischen Pädagogik zu benutzen, um eine radikale Gegenposition aufzubauen, statt sich differenziert auf das Frag-Würdige und Be-Denkliche ihres Gegenstands einzulassen. Die Verdammungen kamen zu schnell und waren zu pauschal, als daß der Pädagoge in der Praxis genötigt gewesen wäre, sich intensiv und differenziert auf die Herausforderungen etwa der „Kritischen Theorie" einzulassen.

Was Oswald von Nell-Breuning in der katholischen Soziallehre gelungen ist, steht für die katholische Pädagogik noch aus. Und auch die Arbeit Nell-Breunings war ja keineswegs immer unangefochten. Nicht zufällig gibt es heute in der katholischen Pädagogik keine überragende Gestalt, die sich etwa mit Gustav Siewerth oder Otto Willmann zu ihrer Zeit vergleichen ließe. Es gibt ausgezeichnete Pädagogen katholischer Provenienz; aber diese stehen eher im Kreuzfeuer kirchlicher Kritik, als daß sie ermutigt würden, das Profil einer spezifisch katholischen Pädagogik heute herauszuarbeiten. Es gibt natürlich durchaus beachtliche Ansätze in einzelnen erziehungswissenschaftlichen Fachbereichen, auf einschlägigen Kongressen, in Zeitschriften. Aber das ist weit gestreut und für einen einzelnen, auch für das Kollegium einer einzelnen Schule schwer greifbar. Das Institut für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster, das die Integrationsarbeit hätte leisten können, ließen die Bischöfe ebenso fallen wie zehn Jahre zuvor die Wochenzeitung „Publik".

Es ist offenkundig, daß die bedenklichen Entwicklungen im gesellschaftlichen Bereich – wachsende Kriminalität unter Jugendlichen, wachsende Zahl jugendlicher Alkohol- und Drogenabhängiger, wachsende Zahl von Schulabgängern ohne Schulabschluß – einem Erosionsprozeß christlicher Wertvorstellungen zugeschrieben werden, und das ist sicher nicht ganz falsch[17]. Aber jede Monokausalität verbietet sich hier, und christliche Erzieher müßten es aushalten lernen, daß manche bedenkliche Erscheinungen heute auch Reaktion auf und Absage an eine christliche Erziehung der Vergangenheit sind. Gleichzeitig erleben wir eine überraschende Hinwendung vieler Jugendlicher zum Religiösen, wenn auch in manchmal sehr eigenwilligen und ungewöhnlichen Ausdrucksformen. Das kann dazu verführen, sich an diese Hoffnungszeichen zu halten und sich eine kritische Aufarbeitung der christlichen Erziehungstradition zu ersparen. Die Kirche in der Bundesrepublik ist gegenwärtig nicht sehr dialogfreudig; gerade im Bereich Bildung und Erziehung sind die Positionen recht verhärtet. Die Angst, dem weltanschaulichen Gegner in die Hände zu arbeiten, ist groß und blockiert die mutigen Ansätze einzelner Pädagogen und Moraltheologen.

„Studiert Einstein, Marx und Freud", läßt Karl Rahner den heiligen Ignatius in seiner Rede an einen jungen Jesuiten von heute sagen. Er läßt ihn noch einiges mehr

sagen, und die Ausbildung junger Jesuiten soll sich gewiß nicht im Studium dieser drei erschöpfen. Aber es ist kein Zufall, daß gerade sie ausdrücklich genannt werden. Hier wird auf ein Defizit aufmerksam gemacht, dessen Gründe vielfältig sind. Es ist ein weiter, mühsamer und dorniger Weg von einer pauschalen und totalen Antiposition zu einer kritischen, und das heißt die Unterscheidung der Geister übenden Rezeption. Aber gerade diese ist notwendig, nicht weil hier ein „Katholisches Bildungsdefizit" um seiner selbst willen aufgeholt werden müßte, sondern weil Erziehung als Ermutigung nicht gelingen kann, wenn sich eine pädagogische Anthropologie christlicher Prägung nicht ungewohnte Fragen stellt und unbequemen Antworten öffnet.

ANMERKUNGEN

[1] Als Beispiele könnten genannt werden: G. Siewerth, Metaphysik der Kindheit (Einsiedeln o. J.); R. Guardini, Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen (Freiburg 1928). Im übrigen gibt N. Massner, Normative Pädagogik im Umbruch (München 1970) einen guten Überblick über die katholische Erziehungsphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

[2] Eindrucksvolle Belege für diese Diagnose finden sich in einigen Quellentexten bei K. Rutschky, Schwarze Pädagogik (Berlin 1977). Das Buch ist allerdings nicht frei von Einseitigkeiten und Verzerrungen, und die Kommentare zu den Quellentexten sind oft ärgerlich.

[3] Die Bedeutung der Adoleszenz für die Persönlichkeitsbildung ist besonders gut von E. Erikson herausgearbeitet: Identität und Lebenszyklus (Frankfurt 1966); Dimensionen einer neuen Identität (Frankfurt 1975).

[4] J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde (Frankfurt 1973).

[5] L. Kohlberg, Die kognitive Entwicklung des Kindes (Frankfurt 1974).

[6] Die hier wiedergegebene Zusammenfassung ist eine stark vereinfachende Grobskizze, die die bei Piaget und Kohlberg beschriebenen Zwischen- und Übergangsstufen außer acht läßt.

[7] Vgl. z. B. H. Günther, Auf dem Weg zu einer neuen Schule. Die falsche Emanzipation (München 1974). In die gleiche Richtung gehen auch manche Bände aus der Reihe „Initiative", hrsg. v. G. K. Kaltenbrunner (Freiburg).

[8] G. Rohrmoser, Das Elend der kritischen Theorie (Freiburg 1970).

[9] W. Brezinka, Erziehung und Kulturrevolution. Pädagogik der Neuen Linken (München 1974). Brezinka konstruiert eine linke Verschwörertheorie und erspart sich weitgehend die wirkliche Auseinandersetzung.

[10] Berechtigtes Aufsehen erregte hier vor allem 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).

[11] Stellvertretend für eine Fülle einschlägiger Veröffentlichungen seien Th. Bernhards autobiographische Aufzeichnungen genannt: Die Ursache; Der Keller; Der Atem; Die Kälte; Ein Kind (Salzburg 1975–1982).

[12] E. v. Braunmühl, Antipädagogik (Weinheim 1976).

[13] H. Roth, Pädagogische Anthropologie, Bd. 2 (Hannover 1971).

[14] Hier wären vor allem zu nennen: Th. W. Adorno, Studien zum autoritären Charakter (Frankfurt 1973); M. Horkheimer, Studien über Autorität und Familie in: Kritische Theorie, Bd. 1, hrsg. v. A. Schmidt (Frankfurt 1968). Das Problem wurde wieder aufgegriffen und aktualisiert bei A. und M. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern (München 1967), darin bes. Kap. 1, 4, 7. Die Studien Adornos und Horkheimers sind bereits in den dreißiger Jahren entstanden.

[15] Vgl. z. B. J. Moltmann, Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart (Stuttgart 1971). Weitere Literatur findet sich in dem von W. Kasper herausgegebenen Band: Unser Wissen vom Menschen (Düsseldorf 1977).

[16] Mut zur Erziehung. Beiträge zu einem Forum am 9./10. Januar 1978 in Bonn-Bad Godesberg (Stuttgart 1978).

[17] In diese Richtung zielen die Arbeiten von R. Affemann, Krank an der Gesellschaft. Symptome, Diagnose, Therapie (Stuttgart 1974), und von Ch. Meves, Manipulierte Maßlosigkeit; Freiheit will gelernt sein; Unser Leben muß anders werden (Herder-Taschenbücher 401, 517, 571).

UMSCHAU

Familie als Thema

Seit Mitte der siebziger Jahre folgte eine Publikation der anderen, die sich mit der Geschichte der Familie befaßte. Am bekanntesten unter diesen Büchern wurden Ingeborg Weber-Kellermann, Die deutsche Familie (1974), Edward Shorter, Die Geburt der modernen Familie (1977), und Barbara Beuys, Familienleben in Deutschland (1980). Das Ergebnis dieser Forschungen lautete: Die Familie ist eine wandlungsfähige, belastbare, sehr stabile Institution. Sie ist unersetzbar für den einzelnen wie für die Gesellschaft.

Eine zweite Phase der Beschäftigung mit der Familie setzte etwa 1980 ein. In ihr wurde eine ideologisierte Familienpolitik – der Zweite Familienbericht der Bundesregierung von 1975 wirkte noch nach! – mit der Realität der Familie konfrontiert. Eine Formulierung wie „Familien sind anders" (1980) signalisierte die innere Ausrichtung dieser Veröffentlichungen. Leider trug in dieser Phase manche Publikation nur dazu bei, die eine Ideologie durch eine andere zu ersetzen.

Parallel zu diesen Phasen beschäftigte sich die Familiensoziologie mit der Abhängigkeit zwischen Familienerziehung und Lebenssituation, mit Familie und Arbeitswelt, mit den Strukturbedingungen der Familienkonflikte. In einer Rezension über diese Literatur schrieb Helge Pross: „Familie ... ist heute wieder (oder noch) ein hochgradig ideologisiertes Thema. In der Auseinandersetzung darüber bleiben ‚Rechte' und ‚Linke' einander nichts schuldig. Beide pflegen sorgfältig ihre Buhmänner, beide polieren ihre Fetische" (FAZ, 18. 4. 78). Pross meinte dann, das, was die Menschen interessiere, sei die Wirklichkeit der Familie.

Diese Entwicklungen werden allmählich – in einer dritten Phase – auch im eher kirchlichen Milieu wahrgenommen, wie das Symposium an der Universität Freiburg (Schweiz) vom 26.–28. 11. 1981 unter dem Thema „Familie – Herausforderung der Zukunft"[1] und der von Volker Eid und Laszlo Vaskovics herausgegebene Sammelband „Wandel der Familie – Zukunft der Familie"[2] beweisen. Beide Publikationen haben es sich als Aufgabe gestellt, die oben angedeuteten Entwicklungen wahrzunehmen, in den kirchlichen Raum hineinzuvermitteln und dadurch den dort in Sachen Familie oft anzutreffenden Wirklichkeitsverlust – ein Ergebnis hoher Ideale – aufzuarbeiten und abzubauen. Daß bei der Vielzahl der Redner bzw. Autoren auch die Polarisierungen in der Beurteilung der Wirklichkeit nicht zu verbergen sind, liegt nahe. Tendenziell aber stimmen beide Publikationen im folgenden überein:

1. Familie ist *nicht mehr selbstverständlich.* Selbst wenn junge Menschen – befragt nach ihren Zukunftsvorstellungen – immer noch eine Ehe und eine Familie als den Ort der Geborgenheit planen, muß diese Familie dann nicht die Form einer Familie um 1900 annehmen. Es gibt inzwischen Modelle von Wohngemeinschaften, es gibt die sogenannten nichtehelichen Lebensgemeinschaften. Vermutlich ist die Thematisierung der Familie der beste Beweis dafür, daß die Familie nicht mehr selbstverständlich ist[3].

2. Familie ist in *Krise.* Nun wird Familie immer in der Krise gewesen sein; denn als emotional hochwertiges Beziehungsgeflecht war der Innenraum der Familie immer in Gefahr, einer „Desorganisation" zu erliegen. Heute kommt noch die Gefahr einer „Desintegration" (R. König) hinzu, das heißt, Familie fällt aus dem gesamtgesellschaftlichen Gefüge heraus. Diese Krise der Familie ergibt sich auch aus der Tatsache: „Die veränderte Rollenstruktur sowie die Herausstellung gleichberechtigt-partnerschaftlicher Beziehungen (der Eltern untereinander, der Kinder untereinander, der Eltern und Kinder) verlangen nach einer neuen ethischen Durchdringung der Partnerschaft. Dies vor allem in bezug auf die Autoritätsstruktur und die Aufgabenverteilung" (Eid, 17).

Die Krise entsteht aber auch dadurch, daß man trotz aller historischer Familienforschung Kli-

schees über die Familie verbreitet, die unwahr sind. J. Duss von Werdt sagte in Freiburg mit Recht: „Man kann aber nicht sagen ..., daß vor der Industrialisierung die Großfamilie war, die durch die Industrialisierung von der Kleinfamilie abgelöst wurde. Kleinfamilien hat es immer gegeben, aber ihre Häufigkeit hat zugenommen und ihre Funktionen haben sich verlagert ... Vielleicht wird man später einmal die Kleinfamilie unserer Zeit als die Experimentierfamilie des Industriezeitalters bezeichnen" (308).

3. Familie steht im Kontext der *Gesellschaft*. Diese Einsicht ist auch einer ideologisierten Familienpolitik zu verdanken. Die Sozialisation in der Familie spiegelt immer die gesellschaftliche Gesamtsituation. Wenn die geheime Allianz, die bislang zwischen Familie und Kirche in Familienfragen bestand, vor einer Auflösung steht, so werfen sich damit Fragen auf: nach den Ursachen und nach den Folgerungen. Was die Folgerungen betrifft, so bleibt gültig: „Die Familie verfügt nach wie vor über ein hohes Erziehungspotential, das heißt, sie wirkt, wenn nicht absolut zwingend, so doch bestimmend auf die weltanschauliche und ethische Grundgestalt der Kinder. Die entsprechende Wirkung einer nichtreligiösen bzw. areligiösen familiären Sozialisation bedarf einer kirchlichen ‚Gegenstrategie', freilich keiner ideologisch-appellativen" (Eid, 17).

4. Familie ist von *„ökologischer Relevanz"*. Bei dieser Aussage wird das Wort Ökologie von „Haus" (oikos) her verstanden und im Sinn von G. Bateson interpretiert: „Nach ihm stehen wir in einer ökologischen Krise, welche durch die folgenden drei Faktoren bedingt ist: das Bevölkerungswachstum, den technologischen Fortschritt und unseren Hochmut (Hybris). Unsere Werte seien falsch. Wir müßten einsehen, daß die Basiseinheit des Lebens und des Überlebens der Organismus in seiner Umwelt ist ... Und ein Lebewesen, das seine Umwelt zerstört, zerstört sich selber. Dieses Organismus- und Umweltdenken kann man auch auf die Familie übertragen. Familie und Umwelt sind eine Überlebenseinheit ... Die Existenz der sozialen Umwelt ist dabei in vermehrtem Maß von der Familie abhängig als umgekehrt" (Symposium Freiburg, 310). Damit wird realisiert, daß Familie etwas mit Wohnungsbau, mit Stadtentwicklung, mit Umwelt überhaupt zu tun hat, daß sie aber auch immer in Nachbarschaft eingebettet bleibt und daß christliche Gemeinde ein Begegnungsfeld für sie sein sollte. Selbst für Unterschichtenfamilien in München lag die Kirche an der Spitze aller möglichen Kontaktstellen.

5. Familie hat *Zukunft*. Doch welche Familie ist damit gemeint? Gewiß nicht die autoritär strukturierte Familie, die zudem noch autark und als Großfamilie überkommener Gestalt gezeichnet wird. Gewiß nicht eine privatisierte Kleinfamilie, die zunehmend eine Rarität unter kinderlosen Ehepaaren wird. Beides hat keine Zukunft. Wer sich an der Realität orientiert, erkennt, daß die Menschen in der Familie von selbst Auswege aus der Gefahr suchen: Familie steht heute – durch die Möglichkeiten der Technik erleichtert – in einem lebhaften Kontakt zur Herkunftsfamilie, zu Freunden und Bekannten. Besuche im Urlaub sind selbstverständlich. Zu den hohen Festen werden Geschenke geschickt. Kinder werden gegenseitig in den Ferien „ausgeliehen", und Feste werden groß miteinander gefeiert. Gerade die Feier der Taufe gewinnt an sozialer Relevanz. E. Pfeil sprach schon vor Jahren von einer „dispersen, mobilen Großfamilie", das heißt, die Familie aktiviert eine Fülle von emotional hochwertigen Beziehungen. Diese hinwiederum verändern auch den Innenraum der Familie (auf Toleranz und Konfliktfähigkeit hin). Ob eine solche neue Großfamilie eine Zukunft hat, ist allerdings eine bleibende Herausforderung an Gesellschaft und Kirche.

6. Familie ist eine Aufgabe der *Kirche*, aber nicht im Sinn einer schlichten Rekrutierung von Mitgliedern, sondern eher im Sinn eines selbstlosen Dienstes an der Familie in der Krise – wobei bei solchem Dienst die eine Hand nicht weiß, was die andere tut. Wenn Christen immer noch am meisten der Kirche eine Deutungskompetenz bei Geburt, Hochzeit und Tod zusprechen, also in den Extremsituationen des menschlichen Lebens, dann wird hier eine doch familiär bedeutsame Deutung gefordert. Gerade die Sakramente könnten solche rituellen Deutungen sein, spielerisch vollzogen im Raum der Familie. Man vergleiche dazu im Kontrast die bischöflichen Anordnungen zur Spendung der Taufe in der Gemeinde, die primär von der Gemeindetheologie her begründet

werden und weniger an der Familie ausgerichtet sind.

Es ist gut und richtig, daß Papst Johannes Paul II. sein Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio" von 1981 verfaßt hat. In seinem Gefolge wäre es nötig, Familie unter die vorderen Prioritäten der Seelsorge zu bringen und die Familienpastoral so realitätsgerecht wie nur möglich auszurichten. Die historische Familienforschung hat für eine solche Wirklichkeitserfassung geschichtliche Bilder vorgestellt, die Familiensoziologie und die Familientherapie haben eine Gestalt von Familie entdeckt, die in Spannung steht zu jener „Kirche im kleinen", die die Kirche in der Familie realisieren möchte. Im Gespräch mit allen Familienwissenschaften kann die Kirche jenen zeitgemäßen Dienst entdecken und entwickeln, den die Familie der Zukunft von ihr fordert. Eine Kirche im Wandel könnte sich zusammen mit der Familie wandeln. *Roman Bleistein SJ*

[1] Familie – Herausforderung der Zukunft. Symposium an der Universität Freiburg (Schweiz) 26.–28. 11. 1981. Hrsg. v. Bernhard Schnyder. Freiburg: Universitätsverlag 1982. XIV, 385 S. Kart. 36,–.

[2] Wandel der Familie – Zukunft der Familie. Hrsg. v. Volker Eid und Laszlo Vaskovics. Mainz: Matthias-Grünewald 1982. 301 S. (Moraltheologie interdisziplinär.) Kart. 39,80.

[3] Schweizer, Herbert: Familie im Wandel. Eine Einführung in die gesellschaftlichen Bedingungen heutigen Familienlebens. Freiburg: Herder 1982. 239 S. (Herderbücherei. 972.) Kart. 9,90

Der psychoanalytische Weg zum Selbst

Philosophie und Psychoanalyse scheinen seit jeher in einem Spannungsverhältnis zu stehen. Philosophie tendiert dahin, über die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse zu befinden, ohne sich auf ihren Erfahrungsgehalt einzulassen. Und Psychoanalyse sieht sehr leicht in der Philosophie nur lebensferne, abstrakte Spekulation, die sie als Intellektualisieren brandmarkt. In der Gründerzeit der Psychoanalyse sah sich Sigmund Freud genötigt, seine Entdeckung des Unbewußten gegenüber Philosophien zu verteidigen, die entweder das Seelische mit dem Bewußtsein gleichsetzten, oder das Unbewußte sich nur als dunklen Lebensgrund vorstellen konnten. Die Rechtfertigung eines seelisch Unbewußten nötigte aber Freud selbst metapsychologische Überlegungen ab, was denn mit dem seelisch Unbewußten gemeint sei und unter welchen Rücksichten man es erfassen könne. Ebenso wandte sich Freud gegen die philosophische Methode, mit überfliegenden Spekulationen die Wirklichkeit erfassen zu wollen, und entschied sich für die harte Arbeit der Beobachtung, die erst unseren Gedankenkonstruktionen Halt gibt. Aber gleichwohl konnte er nicht umhin, seiner Neurosenlehre eine allgemeine Triebtheorie zugrunde zu legen, die er zuletzt sogar in die Lehre vom Widerstreit der kosmischen Prinzipien von Liebe und Haß einzubetten versuchte. Die von der Psychoanalyse verschmähte Philosophie schien also hinter ihrem Rücken wieder in ihr Lehrgebäude einzuziehen.

Neuere psychoanalytische Ansätze sehen dagegen in der Philosophie nicht mehr nur den Gegner und scheuen sich nicht, die großen Themen der Philosophie zur Verdeutlichung ihres Anliegens heranzuziehen. *Hans Schmid,* dem es in seinem Buch *„Jeden gibt's nur einmal"*[1] um die Begründung der Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit der menschlichen Person geht, greift explizit oder implizit auf philosophische Theoreme zurück, wenn er seinen in langjähriger analytischer Praxis gereiften Erfahrungen theoretischen Ausdruck geben will. Was vermag den Menschen, insbesondere dem gefährdeten Menschen unserer Zeit Identität zu geben – so lautet seine Grundfrage.

1. Wie kann der Mensch angesichts der Vielfalt der kosmischen Wirklichkeit, der er sich ständig ausgesetzt sieht, diese Identität erringen? Einerseits ist er Kind der Natur, d. h. vom Kosmos hervorgebracht, andererseits aber schafft er sie stets zur zweiten Natur um. In der ersten Hinsicht ist er ein „winziges Etwas in einem Milliardengefüge von Milliardengefügen" (12) und in der anderen greift er „in die Natur zur Erweiterung unserer Verfügungsmacht" ein. Wir stoßen hier auf das Pascalsche Dilemma der menschlichen

Selbsterfahrung: „Durch den Raum erfaßt mich das Weltall und verschlingt mich wie einen Punkt, durch das Denken erfasse ich es" (Pensée Nr. 348). Der Mensch tätig im Außen – dies wäre nur eine einseitige und oberflächliche Auffassung seiner anthropologischen Wirklichkeit. „Alles Außen hat ein Innen" (16). Die Innenseite des Menschen meint gewissermaßen seine Fähigkeit, alles in sich seelisch zu repräsentieren. „In ihm ist das ganze Universum zusammengefaßt" (18). Wir erinnern uns an die Augustinische Einsicht, daß die Seele dasjenige sei, „in quo universa sunt – vel ipse potius universa" – „in der das Universum ist – oder besser gesagt die selbst das Universum ist" (De ordine II/9,26). Der Mensch muß also diese wechsel- und spannungsvolle Beziehung zwischen ihm und dem Kosmos, zwischen innen und außen aushalten. Aber wie kann er in diesem Wechselspiel seine Identität finden? Die Antwort des Verfassers lautet: „Wenn er sich selbst im Einklang mit dem Prinzip Leben" (21) entfaltet. Wie ist diese Übereinstimmung herstellbar? Er muß sie in sich finden, muß die Quelle seiner eigenen Lebendigkeit entdecken. Der Weg, den uns H. Schmid lehrt, weist also in die Innerlichkeit.

2. Eine Möglichkeit, wie wir unserem Lebensgrund auf die Spur zu kommen versuchen, ist die Frage nach dem Anfang: Warum bin ich überhaupt und nicht nichts? Aber schon in der Frage zeigt sich, daß sich das Leben in uns ständig entzieht. Wir stoßen auf die Entfremdung von unserem eigenen Lebensgrund, „die Urverdrängung unseres Wesens" (51). In ihr sieht der Verfasser auch die Wurzel der Krankheit. Jenseits dieser Urverdrängung könnten wir Zugang zu unserem wahren Wesen finden. Dieses ist in jenem „Selbst" enthalten, das Schmid als den „zentralen Kern der Psyche", als ihre „entelechiale Kraft" oder „Werde-Gestalt" bezeichnet (54). Und er formuliert gewissermaßen ein Axiom: „Es gibt in jedem Menschen ein Selbst, ein letztlich organisierendes und zielgerichtetes Zentrum, das eine Gestaltung anstrebt. Dieses Zentrum (Entelechie) ist in dieser Gestalt nur mir allein eigen" (55). Aber wie kommt dieses Selbst in mich hinein? Die Antwort des Verfassers lautet: Das kosmische Leben hat sich in mir inkarniert, es hat mich als einmalige Verkörperung dieses Lebens geschaffen, „weil jetzt nur einer auf dem ganzen Planeten und zu allen Zeiten dieses Planeten so ist und werden – Lebensenergie Gestalt werden lassen – kann wie ich: ich selber" (55). Schmid greift hier auf das Weltbild des Aristoteles zurück, für den der Kosmos ein in sich geordnetes Ganzes ist, in dem alle Bewegungen ihr Ziel und damit ihren Sinn in sich angelegt haben: insbesondere jener vorzügliche Bewegungstypus, der sich selbst zum Ziel hat – die Entelecheia des Lebens.

3. Wie äußert sich diese Lebenskraft? Im Eros und in der Sexualität wird sie manifest. Freilich, die menschliche Existenz ist als Mann oder Frau verfaßt, ein Motiv, das in der Philosophie der Leiblichkeit bei Maurice Merleau-Ponty entfaltet wird. Also ist der Mensch auf das andere seiner selbst bezogen, auf den fehlenden Teil; er ist ursprünglich androgyn gedacht, wie Alkibiades im „Gastmahl" von Plato erzählt. Aber was Außen ist, ist Innen. Nicht nur ist die reale Frau außen der Gegenpol des Mannes, auch in sich muß er den männlichen Anteil seiner Psyche (jungianisch animus) mit dem weiblichen (anima) versöhnen, wenn sich die ganze Lebenskraft entfalten soll. Wenn Eros und Sexualität für Lebenskraft im Ganzen stehen, dann wäre die ausschließliche Ausrichtung auf den Fortpflanzungszweck eine Einengung dieser Lebenskraft. Ja, es ergibt sich die Frage, ob die Ausrichtung im Sinn lebenslanger Treue auf einen Partner nicht auch eine (monotheistische) Einschränkung bedeutet, der der Verfasser die Vorstellung eines geordneten polytheistischen Götterhimmels entgegensetzt.

4. Lebenskraft als zielgerichtete Anlage gedacht ist durchaus mit der gegenseitigen Verflechtung dieser Lebensäußerungen zwischen den Menschen, mit Beziehung und Dialog vereinbar. So hat schon Aristoteles die Auffassung vertreten, daß der Mensch von Natur ein gemeinschaftsbildendes Wesen sei. Das Kollektive hat seine unbewußte Äußerungsform im „Zeitgeist". Wenn aber alle Lebenskraft in der Natur, im Kosmos wurzelt, so kann auch in der Entfaltung des Zeitgeistes letztlich nur Kosmisches zu Ausdruck kommen. Für den einzelnen stellt sich dies so dar: Seine angelegte Werde-Gestalt kommt mit der der anderen in Berührung, sie üben aufeinander eine gegenseitige Wirkung aus. Insbesondere für die

frühe Kindheit des Menschen gilt: „Zu keiner Zeit ist seine innere Werdegestalt so beeindruckt – unterstützt – oder irritierbar wie in der Frühest- oder Frühzeit" (103). Die im Wechselspiel mit anderen realisierten Möglichkeiten bilden die vorbewußt-bewußte Dimension, die nicht realisierten oder unterdrückten Seiten die unbewußte Dimension. Mit dem Hinweis auf die gewichtige Bedeutung des unbewußten Zusammenspiels fügt der Verfasser das Kollusionskonzept von R. Laing und J. Willi in seinen Ansatz ein.

5. Selbstwerden im Dialog – diese Auffassung von Entwicklung und Therapie zwingt uns dem nachzugehen, was dann Selbstwerdung heißt und wie sie möglich ist. H. Schmid grenzt seinen Begriff des Selbst vom Freudschen Strukturmodell mit seiner Unterscheidung von Es- und Ichfunktionen ab. Das Ich sei nur eine Funktion der Persönlichkeit, das Selbst dagegen der Inbegriff des Basalen der Gesamtpersönlichkeit jenseits der bloßen Ichfunktion. Erkenntnistheoretisch sei es ein Konstrukt, inhaltlich müsse man es als eine psychologische Matrix der Persönlichkeit, als Bild meiner selbst in mir vorstellen. Wozu aber bedarf es dann noch der Begegnung mit den anderen, wenn die Zielrichtung der Persönlichkeit sowieso festgelegt ist? Schmid charakterisiert das Selbst als einen „vorgegebenen Rahmen", den es auszufüllen gelte. Dazu bedürfe es des Anstoßes von außen, oder wie Fichte sagen würde: des Widerparts im Nichtich, an dem sich das Ich entfaltet.

6. Selbstwerdung aber setzt auch voraus, daß man in sich die überwertige Bedeutung des Ichs durchbricht. Im Ich als Beherrscher des Selbst sieht der Verfasser die Vereinseitigung einer Funktion, die Unterdrückung der Gesamtpersönlichkeit, die zur Katastrophe, zum Selbsthaß und zur Selbstzerstörung führt. Psychische Erkrankung läßt sich deshalb auf die Formel bringen, daß es sich bei ihr immer um einen Konflikt zwischen dem bewußt gelebten Anteil des Selbst, dem sogenannten Ich und der entelechialen unbewußten Werdegestalt handelt. Auch die gesellschaftlichen Konflikte und die bedrohliche Situation der Gegenwart wurzeln für den Verfasser in dieser Herrschaft des Ichs über das Selbst. Therapie ist also Selbstfindung. Sie ist Versöhnung der entfremdeten Seelenkräfte. H. Schmid spricht in diesem Zusammenhang von der Hoffnung auf die Wiederkehr der hippokratischen Sympathie und dies sowohl innerpsychisch wie gesellschaftlich. Wenn Lebenskraft wesentlich Eros ist, dann verspricht die Förderung dieser Kraft die Lösung gesellschaftlicher Probleme. In diesem Sinn fordert Schmid ähnlich wie Herbert Marcuse eine „erotische Friedenskultur" (169).

Vom Konzept eines basalen Selbst der Persönlichkeit, das dem bewußten Ich zugrunde liegt, lassen sich nach Auffassung Schmids die Positionen Freuds und Adlers kritisieren und zugleich ihre Errungenschaften in die Psychologie des Selbst einbringen. Während für Freud der Trieb das Objektive gewesen sei, das die Persönlichkeit beherrscht und dem sie das Ich gegenüberzusetzen versucht, sei bei Adler die Gruppe als Objektives in den Vordergrund getreten, zu der sich der einzelne ins Verhältnis setzt. Bei Jung aber sei das im Unbewußten aufbewahrte Bild das eigentlich Objektive, in dem sich das Ich finden könne. Ersetzt man den Trieb durch die Lebenskraft und die Gruppe durch den Dialog mit den Mitmenschen, dann lassen sich beide Positionen dem Jungschen Modell einverleiben, das mit seiner Achse von Ich und Selbst zum neuen Paradigma einer Psychologie des Selbst werden soll.

Freilich lassen sich einige kritische Überlegungen zu dieser Auffassung nicht von der Hand weisen. Wodurch ist garantiert, daß in jedem ein solches Bild seiner selbst als Anlage gefunden werden kann, wenn wir nur die Hindernisse beseitigen, die den Zugang zu ihm verstellen? Wenn wir an die zahlreichen Selbstdefizite denken, auf die vor allem Winnicott hingewiesen hat, oder daß er anstelle eines Selbst auf eine Leerstelle, auf ein Nichts im Patienten gestoßen ist, wird die generelle Annahme eines Selbst als entelechiale Anlage problematisch.

Was garantiert uns außerdem, daß es sich wie eine Pflanze zielstrebig entwickelt, um in der Welt seinen Platz zu finden? Diese Auffassung setzt voraus, daß jede seelische Anlage gewissermaßen vorweg in eine harmonische Gesamtordnung des Kosmos eingepaßt ist, daß die Harmonie prästabiliert ist. Der Ansatz Schmids versucht das antike Weltbild des Aristoteles zu rehabilitieren, in dem die Ordnung des Kosmos vorausgesetzt ist. Wenn diese Annahme aber gilt, warum

ist dann die Welt aus den Fugen geraten? Warum ist die Gesellschaft von einer tödlichen Katastrophe bedroht, warum ist sich der einzelne fremd geworden? Das radikale Ausmaß dieser Bedrohung ist von diesem Ansatz her schwer zu erklären. Eigentlich können Krankheit und gesellschaftliche Gefahren nur wie schlechte oder verformte Gewächse im Garten des Lebens betrachtet werden, in dem alles auf Harmonie angelegt ist.

Eine weitere Frage wirft die Annahme eines im Innern angelegten Bildes des Selbst auf. Bedeutet dies nicht, daß das Individuum in sich selbst ruht und die Mitmenschen nur als Feld der Ausfaltung seiner Fähigkeiten erscheinen? H. Schmid versucht Anlage und Umwelteinwirkung dadurch zu vermitteln, daß die Anlage als Rahmenvorstellung gedacht wird, die die Umwelt füllt; oder daß die Umwelt den Anstoß gibt, damit die Persönlichkeit das inwendige Programm entwickelt. Freilich ist das angelegte Programm das eigentlich Objektive. Es ist von der Wechselwirkung mit der Um- oder Mitwelt nicht betroffen. Es wird als „Ewiges im Menschen" ontologisch vorausgesetzt. Aus diesem Grund ist das Individuum letztlich der Umwelt übergeordnet.

Schließlich fällt auf, daß die Lebenskraft, die durch den Eros interpretiert wird, eigentlich keinen Kombattanten hat. Sie ist weder von einem Todestrieb überschattet, noch bringt die Aggression eine tiefgreifende Drohung von Zerstörung ins Spiel. Auch von daher erhebt sich nochmal die Frage, wie die Gefahren der modernen Welt und die Selbstzerstörung des Menschen in diesem Ansatz erklärt werden können.

Solche Fragen können jedoch nicht hinwegdiskutieren, daß in diesem Buch eine reiche therapeutische Erfahrung in differenzierten klinischen Konzepten verarbeitet wird. Außerdem bringt eine darüber hinaus weisende philosophische Spekulation die Ergebnisse von Erfahrung und Theorie in die Scheuer einer Psychologie des Selbst oder einer Anthropologie des unzerstörbaren Individuums ein. *Alfred Schöpf*

[1] Hans Schmid: Jeden gibt's nur einmal. Plädoyer für ein neues Menschenbild. Stuttgart: Kreuz 1981. 176 S. (Stufen des Lebens. 8.) Kart. 19,80.

BESPRECHUNGEN

Psychologie

HARK, Helmut: *Der Traum als Gottes vergessene Sprache.* Symbolpsychologische Deutung biblischer und heutiger Träume. Olten: Walter 1982. 230 S. Kart. 26,–.

Jeder Versuch, die tiefen produktiven Spannungen im Psychischen und im Religiösen wieder in Verbindung zu bringen, ist zu begrüßen; zu weit ist, wie schon C. G. Jung beklagte, die Intellektualisierung der religiösen Inhalte und Prozesse getrieben worden. Wenn die Bibel selber dazu anleitet, indem sie Träume erzählt und zur Erschließung ihrer Botschaft benutzt, sollte kein Zweifel mehr am Recht tiefenpsychologischer Methoden innerhalb der Theologie bestehen.

Das vorliegende Buch fesselt am meisten in dem Abschnitt, der Traumprotokolle und lebensgeschichtliche Erläuterungen einer modernen Träumerin zu dem Thema „Gotteserfahrungen in einer Traumserie" (164–198) bringt: Einstürze von Überlebtem, verheißungsvolle Aufbrüche von Neuem im religiösen Bewußtsein werden klar, auch wie das der Träumerin Zugefallene mittels Meditation und kreativem Malen aufgeschlossen wird.

Die Auslegung einiger biblischer Träume (Jakobs Traum in Bethel; die Träume Josephs, Gen 37; 40f.; die Träume um die Geburt Jesu; die Visionen des Hauptmanns Cornelius und des Apostels Petrus, Apg 10) überzeugt weniger, ebenso wie die Einführung in den Symbolbegriff und C. G. Jungs Symbolverständnis. Die biblischen Träume brauchen einen strengeren methodischen Zugriff, wenn ihre Auslegung nicht willkürlich und allzu konform erscheinen soll. Die bei den Menschen der Bibel und den heutigen vergleichbaren Erfahrungsansätze müßten gefunden werden, damit eine identifizierende Einfühlung in Symbolfiguren wie Jakob oder Joseph leichter möglich wird; die Geschichte des biblischen Träumers und die Geschichte der möglichen heutigen Träumer müßten zusammengebracht werden.

Aber die tiefenpsychologische Auslegung biblischer Träume teilt mit den Versuchen tiefenpsychologischer Schriftauslegung überhaupt das Problem, daß das methodische Vorgehen unsicher ist. Es gibt erst einzelne Versuche, aber noch keine zusammenfassende Diskussion; gelungene Versuche (z. B. M. Kassel, Sei, der du werden sollst, München 1982) müßten studiert und weitergetrieben werden. Hier scheint ein Schatz vergraben – durchaus kein völlig neuer! –, den zu heben sich für Theologie und Verkündigung lohnen dürfte. *L. Wachinger*

Jugend

FEIGE, Andreas: *Erfahrungen mit Kirche.* Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche. Ein Forschungsauftrag der Evangelischen-lutherischen Landeskirche in Braunschweig. Hannover: Luth. Verlagshaus 1982. XV, 620 S. Kart. 36,–.

Die Daten dieser empirischen (nicht repräsentativen) Untersuchung stammen aus dem Jahr 1980 und bieten in der Breite der Aussagen einen guten Einblick in die kirchliche (norddeutsche) Jugendszene. Befragt wurden Jugendliche beider Konfessionen aus den Altersstufen zwischen 17 und 22 Jahren. Die Analyse der erhobenen Daten führte zu einem positiveren Bild, als es etwa Renate Köcher (Allensbach) 1982 erhob. Die Grundaussage der Studie lautet: Die Jugendlichen nehmen „zwei Kirchen" wahr: eine eher dogmatisch-fixierte Kirche, die – vermittelt durch den Begriff „Frömmigkeit" – etwas Elitäres an sich hat und eher in einem negativen Assoziationsgefüge steht. Die andere Kirche wäre als „Volkskirche

nach den Bedürnissen junger Erwachsener" zu beschreiben. Andreas Feige charakterisiert diese Volkskirche (gemäß den Antworten aus den Fragebogen und aus stundenlangen Gesprächen in Gruppen) so: „Volkskirche ist in dieser Utopie der jungen Erwachsenen: Begleitung ohne doktrinären Herrschaftsanspruch; Glaubensangebote ohne eiserne Abonnementsverpflichtung; Tröstung ohne versteckte Drohung; Bestätigung des Menschseins statt permanenter Verunsicherung bei dem Bedürfnis nach menschlicher Lebenslust; Praktizierung von Alltagswahrhaftigkeit statt Abforderung umfassender Gelöbnisse und fundamentaler Bekenntnisse; christlich sein wollen und christlich sein dürfen, ohne ständig den Leistungsschein ‚biblischer Christ' sonntäglich abliefern zu sollen; Respektierung des persönlichen Freiheits- und Entscheidungsspielraumes bei gleichzeitiger Nutzung von Veranstaltungen, die Gemeinschaft, Gruppenleben und Geborgenheit anbieten, aber nicht aufdrängen; die orientierende Behandlung von Problemen, die in der Welt, vor allem aber im persönlichen Lebenslauf augenscheinlich und dringlich sind, auf eine nüchterne und sachverständige Weise, ohne die vereinnahmenden ‚kirchlichen', die ‚frommen Patentsprüche', die nach dem Urteil der Zuhörer an der Sache vorbeireden, das Problem nicht treffen" (159).

Aus dem Konflikt beider Kirchen ergibt sich der Auftrag für die Kirchen, falls sie einerseits den Prozeß partieller Identifikation nicht widerspruchslos hinnehmen und andererseits die Erwartungen junger Menschen auf Lebenshilfe nicht geringschätzen wollen. Dieser Auftrag ist in der Studie auf den Konfirmationsunterricht hin konzentriert. Er hat noch große Chancen, gerade in der Fragesituation der Reifezeit zu einer reflektierten Glaubensentscheidung zu führen. Diese Chance steht auf dem Hintergrund folgender unerwartet positiver Ergebnisse: „So stimmen 83% für den Religionsunterricht an den Schulen; mindestens 62% hielten es nicht für gut, wenn die Kirche ihre gesellschaftliche Bedeutung zukünftig verlieren würde; 64% haben keinerlei persönlich negative Erfahrungen mit Kirche gemacht; 83% halten den Beruf des Pfarrers für unsere Gesellschaft für verhältnismäßig wichtig bzw. sehr wichtig, und 72% bezeichnen das Christentum als hilfreich, als unverzichtbar, wenn auch sprachlich unzeitgemäß, unmodern" (99).

In der Gesamtbetrachtung der Daten fällt die Bedeutung eines Freundeskreises für die Beziehung zur Kirche besonders auf (37); die Rolle der Familie bei der religiösen Sozialisation wird – im Gegensatz zu R. Köcher und R. Bleistein (1977) – eher gering eingeschätzt (164); die Bildung (und damit der Religionsunterricht in der Schule) ist für die Zustimmung zur Kirche nicht unwichtig (140).

Die der Studie beigefügten Beiträge, die Konsequenzen ziehen und eigene Interpretationen der Ergebnisse vorlegen – etwa von Martin Affolderbach, Christof Bäumler, Dieter Stoodt u. a. –, spiegeln nicht nur die unterschiedliche Deutungskompetenz der Autoren. Sie verraten vor allem die Breite eines möglichen Kirchenverständnisses in der evangelischen Kirche. Was im einen Fall Volkskirche im überkommenen, eher orthodoxen Sinn ist, bezeichnet ein anderer als christliche Subkultur. Ob eine solche Differenz, ob ein solcher Dissens beitragen kann, in der gesamtkirchlichen Situation „zwischen Christentum und Kirche" (Bäumler) und angesichts der Fragen junger Erwachsener noch eine christliche Orientierung zu geben, bleibt eine offene Frage. Dennoch bietet der Band eine auch für katholische Leser anregende und ermutigende Information, zumal konfessionelle Unterschiede in den Ergebnissen kaum aufscheinen. Und was wäre für die Begegnung zwischen Jugend und Kirche heute nicht nötiger als die Ermutigung der Erzieher und der Erwachsenen! *R. Bleistein SJ*

HORNSTEIN, Walter: *Unsere Jugend.* Über Liebe, Arbeit, Politik. Weinheim: Beltz 1982. 279 S. Kart. 22,–.

Das Buch ist aus einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks entstanden und hat – was sein Vorteil ist – dadurch nicht nur eine größere, konkrete Nähe zum Leser, sondern kann auch als Sach- und Arbeitsbuch für die Problembereiche Liebe, Arbeit, Politik gewertet werden. Der Autor des Buchs war von 1967–1977 Direktor des Deutschen Jugendinstituts in München und verantwortete vor allem den 5. Jugendbericht der Deutschen Bundesregierung (1980), der inzwi-

schen als Nachdruck seiner Autoren mit dem Titel „Situation und Perspektiven der Jugend" (1982) auf dem Buchmarkt erschien. Man kann demnach den großen Hintergrund, auf dem „unsere Jugend" zu stehen kommt, in diesem Jugendbericht vermuten.

Das Buch ist didaktisch gut aufgebaut. In einem ersten Schritt werden die „Facts", also Tatsachen, geboten. Im zweiten Schritt werden diese Fakten mit Reaktionen oder eher prinzipiellen Einsichten konfrontiert. Im dritten Schritt werden Konsequenzen gezogen.

Da jeder Autor den Tribut an seine Subjektivität zu zahlen hat, wird auch Hornstein seinen eigenen Standpunkt und seinen Zugang zu Wirklichkeit (mit allen Fixierungen von Interessen) haben. Fraglich ist, ob die gesellschaftliche Normierung von Sexualität nicht immer wieder von der Freiheit des einzelnen in Frage gestellt ist und ob sich dann nicht auch Normen der (christlichen) Sittlichkeit durchsetzen können. Ebenso fraglich ist, ob es ausreicht, „Suchtbewegungen" bei Jugendlichen und Liberalität und Toleranz bei Erwachsenen festzustellen (109–111). Wollen Jugendliche nicht auch (glaubwürdige) Orientierung? Ist diese Orientierung nicht auch Zielpunkt der Suchtbewegungen? Oder gehen diese in die humane Leere, in das gänzlich humane Neue? Die Kontinuität des Menschlichen – aufgehoben im Begriff der Geschichtlichkeit – läßt sich schwerlich in die Idee des Nullpunkts und in das soziologische Modell der (deterministischen?) Abhängigkeit zwischen Sexualität und Gesellschaft auflösen.

Wie ersichtlich, bietet das Buch Anstöße zum Nachdenken und zur Kritik. Dazu eignen sich vor allem jene grundsätzlichen „Überlegungen zum Schluß" (259–272), die sich ein neues Verhältnis zwischen den Generationen zum Ziel gesetzt haben. *R. Bleistein SJ*

Bopp, Jörg: *Wir wollen keine neuen Herren.* Streitschriften zur Jugend- und Psychoszene. Frankfurt: Eichborn 1982. 143 S. Kart. 18,–

Jörg Bopp, Psychotherapeut in Heidelberg, legt in diesem Buch eine Sammlung von Analysen vor, die 1979–1981 bereits andernorts publiziert wurden. Dreierlei ist diesen Texten gemeinsam: ihr Engagement, ihr psychologischer Ansatz, ihre Schärfe, die eben „Streitschriften" ansteht. Das Engagement ergibt sich aus der Tatsache, daß der Autor zur Generation der Studentenrevolte zählt und in den Jahren 1968–1974 wohl eine große Sensibilität für die Vorgänge in der Jugendszene gewonnen hat. Der psychologische Ansatz kommt darin zum Ausdruck, daß (mittels psychoanalytischer Begriffe) erst einmal „die Beobachtung" und „die genaue Beschreibung" in den Vordergrund gestellt wird. „Auf moralische Verurteilungen – wie auch immer verpackt – will ich verzichten. Ebenso umgekehrt auf die Idealisierungen" (9). Der Verfasser hält demnach für Jugendproteste bezeichnend, „daß sie nicht nur auf Mißstände und Unbehagen hinweisen, sondern daß sie das Unbehagen auch aggressiv äußern, daß sie sich gegen die erfahrenen Mißstände auch aktiv, ausdrücklich und öffentlich wehren" (48). Grund dafür: Normen der sozialen Kontrolle wurden weniger verinnerlicht (also auch ein Erziehungsproblem?). Anderer Qualität sind allerdings die Fluchtbewegungen, wie sie sich im Psychoboom (105ff.) und in der Bhagwan-Sekte zeigen (131ff.). Bemerkenswert ist, daß der Verfasser dem „Neuen Sozialisationstyp Narziß" eher skeptisch gegenübersteht (89f.). Das dritte Charakteristikum dieser Texte – ihre Schärfe – mag das Phänomen dadurch konturreicher herausarbeiten. Ob es einem Appell gleichkommt, gemeinsam die im Jugendprotest sich aufwerfenden Probleme aller Generationen zu lösen, sei dahingestellt. Ob ein Plädoyer gegen „Integration" (74) die ganze Antwort sein kann, bleibt als bedrängende Frage bei einer Reflexion über diese „Streitschriften" übrig. *R. Bleistein SJ*

Jugendliche – Neue Bewußtseinsformen und politische Verhaltensweisen. Hrsg. v. Klaus Wasmund. Stuttgart: Klett 1982. 251 S. (Anmerkungen und Argumente zur historischen und politischen Bildung.) Kart. 26,–.

Der Sammelband bietet ausführliche Studien zu vier Problembereichen: Psychologie des Jugendalters; Jugend und Politik; Resignation und Fluchttendenzen in der Jugendgeneration; das Thema „Jugend" im Unterricht. Die einzelnen Beiträge sind durchweg gut erarbeitet und belegt.

Insoweit dient die Publikation einer besseren Begegnung mit den „Jugendlichen".

Zu den einzelnen Beiträgen: Thomas Ziehe, bekanntgeworden durch seinen „Neuen Sozialisationstypus Narziß" (1979), trägt Überlegungen „zur gegenwärtigen Motivationskrise Jugendlicher" (13–27) bei. Darin kommt er wieder auf die neue psychische Grundstruktur zu sprechen und handelt ausführlich über die „gesellschaftlichen Bedingungen des Narzißmus". Belehrt durch Mißverständnisse seiner früheren Aussagen, präzisiert er am Ende seines Textes: Sein Theorem des „Neuen Sozialisationstypus Narziß" ist ein Modell, nicht empirisch beobachtbare Wirklichkeit. Das Modell ist keine Psychologie der Persönlichkeit oder des Verhaltens. Die Motivationskrise kann alle Mitglieder der Gesellschaft treffen, sie zeigt sich aber bei Jugendlichen am deutlichsten. „Sie ist nicht Schicksal, sondern Krise" (27). Die Frage, ob diese Motivationskrise auch das unverwünschte Ergebnis von Bildungs- und Erziehungsreform (mit aller damit gegebenen Ich-Schwäche) ist, bleibt unbeantwortet.

Klaus Wasmund schreibt über „Jugend und Wertwandel in modernen Industriegesellschaften" (104–121). Er referiert in diesem Beitrag die bekannten Untersuchungen von R. Inglehart und E. Noelle-Neumann. Er bezieht eine eher kritische Position Inglehart gegenüber, weil das Wertsystem der meisten Jugendlichen und jungen Erwachsenen ihm eher „ambivalent" zu sein scheint, zumal Inglehart diese „Mischtypen" nicht erklären könne, die Rolle der Ausbildung in seiner Fragestellung vernachlässige, die psychoanalytisch orientierte These von der Relevanz und Stabilität des frühen Lernens zu absolut setze. Er schließt: „daß der post-materialistische Typ ein Idealtypus im Max Weberschen Sinne ist, quasi das menschliche Pendant zum Konzept der nachindustriellen Gesellschaft, das ja auch ein analytisches Konstrukt und nicht die Beschreibung einer konkreten Realität sein will" (119). Beide Beiträge weisen auf die Bedeutung von „Theorien" innerhalb der Jugendforschung hin. *R. Bleistein SJ*

Hohmann, Joachim S.: *Gemeinsam oder gar nicht.* Jugend zwischen Protest und Anpassung. Düsseldorf: Econ 1982. 224 S. Kart. 19,80.

Die drei großen Kapitel des Buchs sind der Herkunft, der Beschreibung und den Folgen des Jugendprotests gewidmet. Der Autor hat eine Fülle einschlägiger Literatur verarbeitet und bemüht sich, in Zitaten Jugendlicher Authentizität zu gewinnen. Bei alldem ist seine eigene politische Position nicht verschwiegen. Ist seine Studie hilfreich? Die Rückschau in die Vergangenheit ist immer nützlich, macht sie doch geschichtliche Entwicklungen deutlich und verhindert Dramatisierungen. Ob die ungeteilte Zustimmung zur Reform des Bildungswesens (54ff.) heute noch möglich ist? Dabei soll gar nicht auf den Kongreß „Mut zur Erziehung" (1978) hingewiesen werden, sondern auf die „Fortschreibung des Bildungs-Gesamtplans" durch die sozialliberale Koalition (1982), die der Reform attestierte, sie habe eine ethische und soziale Erziehung vernachlässigt. Auch dies ist eine Ursache des Jugendprotests, zumal dann, wenn die gleiche Bildungsreform die Konkurrenz unter Schülern und Studenten notwendigerweise vermehrte und die gleichzeitige Erziehungsreform eher „narzißtische Störungen" bei der jungen Generation verursachte. Die zwei Menschentypen „Wolfsmensch und Narziß" (48) – nach Meinung des Verfassers typisch für die heutige Schulsituation – werden als „auf die Dauer nicht überlebensfähig" (60) ausgewiesen. Die Lösung dieses Problems ist dann eher dürftig: „Glücklicherweise existiert noch immer der soziale Mensch, der homo sociologicus ... (61). Ganz davon abgesehen, daß der soziale Mensch nicht mit dem „homo sociologicus" (R. Dahrendorf) identisch ist, muß bei sozialen Menschenbildern immer nach ihren Zielen gefragt werden. Heißen sie „Glück" oder „Würde"? Wertentscheidungen sind gefragt, nicht nur Sozialutopien.

Im zweiten Kapitel werden in ganzer Breite die Vorgänge in der Jugendszene beleuchtet: No-future, Drogen, Jugendsekten, Straffällige, Behinderte, Alternative. Angesichts der damit gegebenen Probleme und notwendigen Details können nur Andeutungen und/oder Verallgemeinerungen zum Zug kommen. Das ganze Kapitel mit dem Generationskonflikt beginnen zu lassen (79), führt eher in die Irre. Das dritte Kapitel kommt ausführlich auf die Friedensbewegung und auf den Rechtsextremismus Jugendlicher zu sprechen.

Und was ist das Resultat solch großer Bemühung? Die Feststellung, daß Jugendliche weitgehend „alleingelassen in der Perspektivlosigkeit" (206) sind, daß sie für eine „alternative Gegenkultur" (215) optieren. Die Zukunft wird „planbar und zu bemeistern sein" (220). Daß dies nur gemeinsam gelingen kann, darin ist dem Autor zuzustimmen. Wenn aber die Wertgrundlage der ganzen „Planung" offenbleibt, ist nichts zu gewinnen. Damit aber unterläßt der Autor, den in seiner Forderung nach Gemeinsamkeit enthaltenen sittlichen Anspruch offenzulegen oder überhaupt zu artikulieren: ein gravierender Mangel. Eine Beschreibung der Jugendsituation mehr, aber eine wenig hilfreiche. *R. Bleistein SJ*

Trotz und Träume. Jugend lehnt sich auf. Hrsg. v. Uwe SCHLICHT. Berlin: Severin und Siedler 1982. 266 S. Kart. 19,80

Der Sammelband wird eingeleitet durch ein leicht aggressives Vorwort, das damit schließt: Man habe sich nicht von einem „wie auch immer zu umreißenden Kanon von Werten leiten lassen". Eine solche Meßlatte könne allzuleicht Zeugnis von der Arroganz der Erwachsenen ablegen, die immer noch glaubten, „daß ihre zum Teil durch die Nazibarbarei entwerteten Werte den Jugendlichen etwas sagen müßten" (12). Solche Plattheiten lassen Schlimmstes befürchten; denn wer kann denn Wirklichkeit darstellen, ohne diese selbst wiederum zu bewerten? Und wenn es schon aus anthropologischer Notwendigkeit ohne Werte nicht geht, dann ziehe ich jene vor, die sagen, nach welchen sie sich richten, und nicht jene, die so tun, als hätte sie keine.

Sieht man einmal von dem Jargon ab, der vermutlich ein Tribut an die Jugendrevolte oder an die Berliner Szene oder an das Selbstverständnis eines Alt-Jugendlichen ist, so wird in den Texten versucht, die Realität junger Menschen vorzuführen: Realität in Friedensbewegung, in Hausbesetzung, bei Rechtsradikalen, in Jugendreligionen, bei Drogenabhängigen. Diese Texte bieten in ihrer Authentizität Einblick in jugendliches Verhalten, selbst dort, wo sie bei Mitgliedern der älteren Generation Befremden wecken werden. Bevor es heißt, die Wirklichkeit zu verändern, geht es ja darum, Wirklichkeit wahrzunehmen.

Ausführlich beschäftigt sich ein Beitrag mit den sogenannten „Jugendreligionen". Dieser Text stammt aus dem Forschungsprojekt „Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der ‚Jugendreligionen'", dessen Ergebnis 1982 vom Bundesministerium für Familie, Jugend und Gesundheit vorgelegt wurde. Die damalige Studie brachte wenig Neues, es sei denn, man entdeckte eine etwas plumpe neomarxistische Gesellschaftskritik als Allheilmittel. Der Beitrag in diesem Band bringt über die altbekannten Tatsachen hinaus viele Auszüge aus „Tiefeninterviews". Sie enthalten das eigentlich Neue. Die Zusammenfassung am Ende kommt zu Schlüssen, die bislang ebenso gezogen wurden. Und ob der implizite Hinweis auf „postmaterialistische Werte" (164) wirklich weiterhilft, ist unklar. Vermutlich sollten sich die Autoren erst eingehender mit Begriffen wie religiös, christlich usw. beschäftigen, bevor sie an das Phänomen der jugendlichen Sinnproblematik herangehen. Der abschließende Text „von der skeptischen Jugend bis zur Protestjugend" ist insoweit interessant, als er ein interessegeleiteter, jugendsoziologischer Rückblick ist. Alles in allem: Ein Band, der deshalb instruktiv ist, weil er von einer eindeutig „linken" Position aus verantwortet wird. *R. Bleistein SJ*

Religiöse Erziehung

EXELER, Adolf: *Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung.* München: Kösel 1982. 229. S. Kart. 24,80

Der Titel des Buchs stößt auf großes Interesse; denn – wie Exeler selbst schreibt – wurde bislang von vielen Menschen die religiöse Erziehung als lebensfeindlich und repressiv erfahren. Im Gegensatz dazu leistet eine moderne religiöse Erziehung einen entscheidenden Beitrag zur Menschwerdung junger Menschen. Diesen theologischen

Ansatz vertritt Exeler in dieser Aufsatzsammlung aus Beiträgen der Jahre 1970 bis 1981. Als Anliegen wird immer deutlicher ein doppeltes sichtbar: einmal ein anthropologischer Ansatz für Religionsunterricht und Katechese (im Sinn der Korrelation zwischen Erfahrung und Glauben), dann eine Betonung der gesellschaftlichen Dimension jeder religiösen Erziehung, jeder christlichen Existenz. Diese Anliegen vertritt der Verfasser engagiert und überzeugend. Darin liegt ein erster Wert dieses Sammelbands. Ein zweiter kann darin bestehen, daß er – durch die geschichtliche Abfolge der einzelnen Beiträge – gleichsam einen Kommentarband darstellt zum Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" (1974) und zum Apostolischen Schreiben Johannes Paul II. „Catechesi Tradendae" (1979). Exeler führt mit seinen Überlegungen immer wieder zu diesen beiden wichtigen Texten hin, wirbt für Verständnis, verteidigt einen problemorientierten Religionsunterricht und engagiert sich durchweg für eine zeitaufgeschlossene Religionspädagogik.

Es erheben sich am Ende auch Fragen: 1. Exeler definiert zwar klar, was er unter religiöser Erziehung versteht (75, 92), läßt aber leider einen so zentralen Begriff wir „Identität" (32, 99) unbestimmt. Vor allem wäre eine Definition von „christlicher Identität" nötig gewesen. Vielleicht hätte man dann auch einen Unterschied zwischen christlicher und christlich-religiöser Erziehung wahrgenommen. 2. Das Verhältnis zwischen Erziehung und Sozialisation bleibt ungeklärt. Exeler teilt wohl seine Bedenken dem Begriff der religiösen Sozialisation gegenüber mit, legt sich aber selbst nicht hinreichend fest. Sozialisation meint nicht ausschließlich behavioristisch begriffene Lernprozesse, sondern bringt vor allem die durch gesellschaftliche Bedingungen bestimmte Entwicklung (und „Erziehung") eines jungen Menschen in den Blick: also Sinn-Räume, kleine Lebenswelten, Begegnungssituationen, zeitgeschichtliche „Großwetterlagen". Es täte der Religionspädagogik gut, diese Bedingungen einer „religiösen Erziehung" mehr als bisher zu beachten. Der Begriff der „religiösen Sozialisation" kann zu dieser Aufmerksamkeit hinführen. Gerade diese Fragen beweisen am Ende wiederum nur dies: Es handelt sich in dieser Publikation um ein sehr anregendes Buch. *R. Bleistein SJ*

Becker, Antoinette: *Meine Religion – Deine Religion.* Ein erzählendes Sachbuch mit Fotografien über das Judentum, das Christentum und den Islam. Ravensburg: Maier 1982. 200 S., Abb. Kart. 29,80.

Antoinette Becker (Text) und Elisabeth Niggemeyer (Bilder) haben abermals ein Thema aufgegriffen, das sich auf den ersten Blick nicht für ein Kinderbuch eignet. Nach einem Buch über den Umgang mit Behinderten und einem über den Tod wagen sie sich jetzt an ein Sachbuch für Kinder über die drei monotheistischen Weltreligionen samt ihren verschiedenen Ausdifferenzierungen. „Meine Religion – Deine Religion" geht aus von der Erkenntnis, daß Einstellungen zu lebensbedeutsamen Phänomenen meist schon in der frühen Kindheit erworben werden und daß Vorurteile daher rühren, daß man nicht genug über das Befremdliche weiß und seine Bedingungen nicht versteht. So steht das Buch im Dienst einer recht verstandenen Aufklärung als Voraussetzung für Toleranz.

Allerdings ist es ein schwieriges Unterfangen, Judentum, Christentum und Islam historisch und systematisch so darzustellen, daß Kinder und junge Menschen von der Fülle der Fakten nicht abgeschreckt werden. In dem Bemühen, die Entstehung und Verbreitung der Konfessionen verständlich zu machen, wird ein umfangreiches Material ausgebreitet, das manchmal sehr stark ins Detail geht und dadurch die Grundlinien undeutlich macht. Sehr hilfreich ist das Bildmaterial, das Elisabeth Niggemeyer beigesteuert hat. Insbesondere die etwas großformatigeren Aufnahmen stellen ausgezeichnetes Anschauungsmaterial dar, während der Versuch, Vollständigkeit etwa eines liturgischen Geschehens durch Kleinbildformat in großer Zahl zu erreichen, eher Verwirrung stiftet.

Es ist kein Buch, das man Kindern einfach in die Hand geben kann, damit sie es allein von vorn bis hinten lesen. Aber es ist ein Buch, das Eltern, Lehrern, Katecheten eine große Hilfe sein kann bei ihrem Bemühen, mit Kindern über die eigene Religion und die der anderen zu sprechen. Unter Anleitung können auch Kinder selbst und vor allem Jugendliche sich in einzelne Abschnitte vertiefen und durch das reichhaltige Bildmaterial zum Fragen angeregt werden. Das Unternehmen

der beiden Verfasserinnen ist mutig und verdienstvoll und sollte nicht durch kleinliche Kritik an diesem oder jenem Detail in seiner Bedeutung für das Verständnis religiöser Vollzüge abgewertet werden. Es gibt, so betont der Verlagsprospekt, „im deutschsprachigen Raum... für Kinder und Jugendliche kein vergleichbares Buch über Religionen." *E. von der Lieth*

ZU DIESEM HEFT

Karl Marx gehört zu den großen theoretischen Humanisten der Neuzeit. Zu seinem hundertsten Geburtstag am 14. März fragt Peter Ehlen, Professor an der Hochschule für Philosophie in München und Direktor der Ostakademie Königstein, in welcher Form Marx Humanist war und welches Menschenbild sein Humanismus voraussetzt.

Herbert Schade stellt wichtige Neuerscheinungen zur byzantinischen Kunst vor. Er macht dabei auf die Wesenszüge dieser Kunst aufmerksam, die nur von ihren religiösen Grundlagen her zu verstehen ist.

Auf dem Hintergrund der Geschichte des christlichen Glaubens in den letzten Jahrzehnten untersucht Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, die Situation des Glaubens in unseren Tagen. Seine Diagnose: Glaube in dürftiger Zeit.

Hans Kramer, Professor für Moraltheologie an der Universität Bochum, befaßt sich mit der Lage der Patienten im Krankenhaus und ihren Beziehungen zu den Ärzten, den Krankenpflegekräften und dem Assistenzpersonal. Er zeigt Defizite und Gefahren und gibt Hinweise, wie der Lebensraum der Patienten so gestaltet werden kann, daß er humanen und christlichen Forderungen genügt.

Die Freien Schulen in katholischer Trägerschaft melden einen großen Zustrom von Schülern. Eltern erhoffen sich in ihnen vor allem eine Erziehung ihrer Kinder. Elisabeth von der Lieth prüft in dieser Situation Inhalt und Bedeutung einer christlichen Erziehung.

Jugendkultur

Wer aufmerksam die Jugendszene in ihren Entwicklungen verfolgt, bemerkt vielfältige Signale, in denen junge Menschen versuchen, sich von den Erwachsenen abzusetzen und ihre zeittypische Eigenart zu äußern. Was sich dann in diesem Bereich an Knöpfen (Buttons), Aufschriften, Aufklebern, Bildern, Kleidung und Haartracht entwickelt hat, faßt die Jugendsoziologie unter dem Begriff der „Accessoires" zusammen. Diese Accessoires haben unterschiedliche Funktionen, geben einige Antworten auf Fragen, die Erwachsene und Erzieher an die junge Generation stellen, lassen aber auch einige, nicht unwichtige Fragen offen.

Die bunte Vielfalt der Accessoires signalisiert Standpunkte. In den Knöpfen und Aufschriften beziehen junge Menschen ihre Positionen, seien es politische, seien es lebensgeschichtliche – und das ist gut so. Daß es dabei auch Widersprüche geben kann, wenn wundert es! In diesem Feld ist neben den Aggressionen – bei den Punks – auch die sanfte Anpassung – bei den Poppern – nicht zu übersehen. Auf jeden Fall zeigen junge Menschen in all dem Fahne und Farbe. Daß dies teilweise geschieht, um zu provozieren, ist unbestritten; daß es auch geschieht, um dadurch in eine Gemeinsamkeit mit jenen Fans zu finden, die der gleichen Meinung sind, und um dadurch Isolation und Anonymität zu überwinden, ist ebenso offensichtlich. Signale der Verständigung, der Herausforderung, der Übereinstimmung. Was sagen diese Accessoires als neuer Stil über eine junge Generation überhaupt? Sind es nur die bekannten „Ausbruchsversuche" (St. Cohen, L. Taylor)?

Accessoires beantworten auch Fragen. Nämlich die Fragen nach den geheimen Träumen, nach den Sehnsüchten, die in der Alltagskultur nicht erfüllt sind, nach den tiefen Wünschen junger Menschen von heute; Träume von fernen Stränden, von Schiffen, von Kämpfen, von Destruktion, von Tod und von Liebe. Da wird nicht nur alterstypischer Idealismus, da wird nicht nur eine geschlechtstypische Träumerei greifbar. Es scheint auch der Protest durch gegen eine Gesellschaft, die in Beton und Bürokratie keinen Raum für Träume läßt, die Identität eher verhindert als ermöglicht. In oft sonderbaren Formen, Formulierungen und Farben bricht nichts anderes durch als das tief menschliche Verlangen, ich selbst zu sein, unverwechselbar und einmalig.

Es geht um die einmalige Person – und gerade an dieser Stelle stößt man auf einen großen Widerspruch; denn die Zeichen dieser Einmaligkeit werden selten kreativ erfunden; sie werden weithin von einem eigenen Markt angeboten; die Identität scheint käuflich. Die warenästhetische Vermarktung bricht rücksichtslos in den Bereich der Ichfindung ein. Trifft dies in der Tat zu? Oder ist das wiederum nur die Unterstellung eines Erwachsenen, der mit seinen Begriffen von Jugend, Person

und Identität an die Nachkommen herantritt und sie notwendigerweise mißverstehen muß?

Damit sind wir schon bei den bleibenden Fragen. In der Studie „Näherungsversuche. Jugend '81" (Opladen 1983) führt Jürgen Zinnecker aus: „Accessoires lassen sich als Vorhut einer Umwandlung der industriekapitalistischen Gesellschaft puritanischer Prägung in einen hedonistischen Industriekapitalismus verstehen, in dem die Warenästhetik und der bloße Konsumschein den Ton angeben. Die Jugendkultur als Vorhut dieser Entwicklung." Diese Interpretation sagt: Fassade trägt zum Aufbau von Identität bei; Lustorientierung fördert die Selbstverwirklichung; eine neue Gesellschaft entwickelt sich, in der von der Person anscheinend nur die Larve übrigbleiben wird. Ist dies die Zukunft? Sind die jungen Menschen wirklich die Vorhut einer solchen Gesellschaft, die dann in der Tat für „1984" befürchtet wird? Eine Gesellschaft der Manipulation, der Veräußerlichung, der „ichlosen Ichhaftigkeit"? Eine Gesellschaft, in der Begriffe wie Sinn, Religion, Glaube allein schon deshalb abhanden kamen, weil sie in purer Anpassung nicht zu verwirklichen sind?

Die Frage ist nicht entschieden, das Problem bleibt bestehen; denn am Ende seiner Untersuchung schreibt J. Zinnecker: „Die Ansprüche an den einzelnen, eine unverwechselbare Identität zu entwickeln, sind historisch gewachsen. Vor dem Hintergrund einer medialen Glitzerwelt und höchst differenzierter urbaner ‚Szenen' und Lebensstile gilt es, den Traum und die Idee davon, was man und wie man als Person sein könnte, glaubhaft zu entfalten. Eine historisch höhere Stufe der Individualität oder verzweifelter Verteidigungskampf verwalteter und medial umstellter einzelner um ein bißchen Eigenraum?"

In dieser Alternative wird immer noch festgehalten: Die „Person" ist unterwegs, eine neue Form und eine neue Art ihrer Darstellung zu finden. Ob junge Menschen Person und Persönlichkeit werden, wird dann aber anderswo entschieden als auf dem „Markt der Knöpfe". Es wird entschieden auf dem Forum der Köpfe, jener profilierten Zeitgenossen, die sich nicht vermarkten lassen und die aus der Unterscheidung heraus in Anpassung und Widerstand sich und ihre Einmaligkeit retten. Was sie dabei an Sinn und Glaube retten, werden sie immer für andere retten oder auf Kosten anderer – junger Menschen – verlieren. Die Zukunft der Generationen wird nur die eine und die gemeinsame sein können.

Roman Bleistein SJ

Bernhard Sutor

Chancen politischer Innovation durch die kirchliche Friedenslehre

1. Die politische Verbindung von Friedenssicherung und Friedensförderung

Liest man die amtskirchlichen Verlautbarungen der vergangenen Jahrzehnte zur Friedensproblematik mit den Augen des Politikwissenschaftlers, des Politikers oder des politisch interessierten Bürgers, dann fällt auf, wie in den Dokumenten der unterschiedlichsten Art und Veranlassung bei aller Breite und Tiefe des christlichen Friedensverständnisses doch immer wieder die Unentbehrlichkeit der Politik und die Notwendigkeit politischer Klugheit wie Phantasie zur Friedenssicherung und Friedensförderung herausgearbeitet wird. Die kirchlichen Dokumente argumentieren einerseits nicht kurzschlüssig moralisierend im Sinn des heute verbreiteten Slogans: Frieden schaffen ohne Waffen. Sie verbreiten aber auch nicht, wie manche Kritiker behaupten, einen entgrenzten, einen qualitativ überdehnten und unpolitischen Friedensbegriff[1]. Gewiß muß sich die kirchliche Friedenslehre dem Problem stellen, in welchem Verhältnis göttliches Heil und der mit ihm zugesagte Friede zum vorläufigen irdisch-politischen Frieden steht. In den uns vorliegenden Texten ist der Unterschied durchweg deutlich gesehen, und gerade weil er gesehen ist, kann die Unentbehrlichkeit politischen Handelns zur Friedenssicherung und Friedensförderung klar hervortreten.

Versteht man Politik als vernünftiges, in der jeweiligen Situation kalkuliertes Bemühen um die Vermittlung divergierender Interessen und um die allseits zumutbare Bewältigung konflikthafter Situationen nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit, also als ein Handeln in der Dialektik von „Selbstbehauptung und Anerkennung"[2], welches Disposition von Machtpotentialen und situatives Taktieren einschließt, dann ist, so wird hier behauptet, solches Handeln zur Friedenssicherung unabdingbar nötig und ist Voraussetzung für Friedensförderung. Entgegen einem weitverbreiteten biblischen Fundamentalismus sei hinzugefügt, daß für den Christen dieses politische Handeln auch eine Weise der Erfüllung des christlichen Liebesgebots sein kann.

Meine These ist, daß dies auch in den kirchlichen Dokumenten so gesehen ist. Allerdings scheint für diese Sicht selbst bei Katholiken weithin Unverständnis zu herrschen, was uns weiter unten beschäftigen wird. Ich muß es mir versagen, die These hier im einzelnen zu belegen; ich habe dies an anderer Stelle in dieser Zeitschrift versucht[3]. Ich möchte mich hier darauf beschränken, als einen der

jüngsten Belege die Friedensbotschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag 1982 zu zitieren.

Der Papst bekräftigt dort 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 jedoch, um des Rechts, um der Gerechtigkeit und um der Freiheit willen muß Politik nach der Überzeugung des Papstes, in der er mit seinen Vorgängern übereinstimmt, heute neue Wege der Friedenssicherung durch Friedensförderung suchen: „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 ungeheueren 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."[4]

Verhandlungen, Verständigung, Dialog, Institutionen, das sind klassische Mittel der Politik, die demnach heute neu gefordert sind, um angesichts der Massenvernichtungswaffen die Institution Krieg zu überwinden. Entsprechend hatte schon Paul VI. in einer Ansprache an Diplomaten zugespitzt formuliert: „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."[5]

In den Aussagen der Päpste und des Konzils zur heutigen Weltsituation wird dementsprechend die Politik der Abschreckung zwar zur Kenntnis genommen, aber weder gebilligt noch verworfen. Man sieht offenkundig, daß ein zu verantwortender Ausweg aus dem von Fachleuten und Politikern vielfältig beschriebenen Abschreckungsdilemma nur durch eine langfristig angelegte, kluge und geduldige Politik der Friedensförderung zu finden ist. Daraus ergibt sich aber zwingend, und auch dies ist an vielen Stellen zum Ausdruck gebracht, daß die heutige Politik der Kriegsverhütung sittlich nur zu rechtfertigen und menschlich wie politisch nur erträglich ist als Bedingung der Möglichkeit, eine andere Politik einzuleiten. In diesem Punkt scheint übrigens bei aller sonstigen Unterschiedlichkeit in den Stellungnahmen kirchlicher Instanzen und Gruppen Übereinstimmung zu herrschen, Übereinstimmung jedenfalls von Pax Christi über das Zentralkomitee der deutschen Katholiken bis zu den Bischöfen der USA. Auch die Nachdenklichen unter den Politikern der verschiedenen Parteirichtungen sehen deutlich, daß der Status quo nur in dem Maß erträglich ist, wie man sich um seine Überwindung bemüht.

Unsere Frage nach dem Verhältnis von politischer Friedenssicherung und Friedensförderung spitzt sich demnach zu auf die Frage, wie man die Frist politisch nutzen könne, von der das Konzil gesprochen hat, die Frist, die der Menschheit

unter der Drohung der Massenvernichtungswaffen gegeben sei[6]. Die modernen Massenvernichtungswaffen sind ja von einer eigenartigen, aufregenden Ambivalenz. Gerade weil bzw. sofern sie keine Waffen im herkömmlichen Sinn mehr sind, d. h. keine Mittel, die unter Kontrolle der Politik und begrenzt auf legitime Kriegsziele hin eingesetzt werden könnten, nötigen sie die Politik zur Suche nach andersgearteter Friedenssicherung. Zugleich ermöglichen sie diese Suche, solange sie als politische Mittel der Abschreckung den Krieg verhindern helfen. Freilich muß gerade im Blick auf die Aussage des Konzils kritisch hinzugefügt werden, daß es der Politik bisher nicht gelungen ist, die uns gegebene Frist im Sinn politischer Friedensförderung zu nutzen. Vielmehr zeigt sich an dem heute weithin die öffentliche Diskussion beherrschenden Rüstungswettlauf, der sich nicht so sehr im Quantitativen als vielmehr in der qualitativen Weiterentwicklung der modernen Waffen abspielt, daß die Menschheit in einer auf die Dauer unerträglichen Grenzsituation lebt. Herkömmliche Friedenssicherung genügt nicht, Friedensförderung sowohl durch Politik als auch in den vielfältigen vorpolitischen sozialen Lebensbereichen ist notwendig.

2. Dimensionen des Friedens und der Friedensförderung

Ein Grundproblem sowohl politischer Friedensförderung als auch aller Friedensarbeit im vorpolitischen sozialen Raum und in politischer Bildung besteht in der Mehrschichtigkeit, in der Mehrdimensionalität des Friedens. Im Friedensverständnis und in der Auslegung des Begriffs gibt es zwei Extreme. Auf der einen Seite wird Friede im Sinn der klassischen Diplomatie verstanden als Abwesenheit von Krieg zwischen Staaten. Dieses Friedensverständnis ist nach wie vor, wie noch zu verdeutlichen sein wird, notwendig; aber es reicht für unsere Fragestellung nicht aus, weil es keinen Zugang vermittelt zur Frage nach Kriegsursachen und ihrer Bekämpfung. Auf der anderen Seite gibt es heute die Neigung, Frieden zu verstehen als die Wirklichkeit aller wünschbaren humanen und sozialen Werte. Dieses qualitativ überdehnte Friedensverständnis hat etwas Unpolitisches und Illusionäres; es achtet den tatsächlich zwischen Staaten gesicherten Frieden gering, bringt ihn sogar möglicherweise in Gefahr.

Die hier unterschiedenen Friedenskonzepte werden mit Johan Galtung bekanntlich auch als negativer und positiver Friede einander gegenübergestellt; genauer müßte man freilich sagen, als negativ und positiv definierter Friede, denn Galtung sieht in der Abwesenheit von Gewalt zwischen Staaten durchaus nichts Negatives. Dennoch muß ich gestehen, daß mich diese Unterscheidung nicht überzeugt, ja daß ich sie für eher hinderlich halte in dem Versuch, ein realistisches Konzept von Friedensförderung zu gewinnen. Gerade auch Christen sind in Gefahr, was heute vielfältig zu beobachten ist, sich im Hinblick auf das umfassende biblische

Friedensverständnis im Ringen um den irdischen Frieden auf unpolitische und utopische Konzepte einzulassen. Aber der Friede des Reiches Gottes ist nun einmal nicht der irdisch-politische Friede, wiewohl unser Bemühen um diesen auch etwas mit dem Kommen des Reiches Gottes zu tun hat. Der alte biblische Satz, Friede sei das Werk der Gerechtigkeit, enthält sicher eine fundamentale und auch politisch bedeutsame Wahrheit, insofern es ohne Gerechtigkeit unter den Menschen und ohne Respektierung der Personwürde des Menschen auch keinen dauerhaften Frieden geben kann. Aber auch die Wirklichkeit sozialer Gerechtigkeit und menschenrechtlicher politischer Ordnung stellt nicht in sich schon die Lösung des Friedensproblems dar. Politischer Friede als gewaltfreier Modus der Konfliktregelung zwischen Großgruppen wird durch soziale Gerechtigkeit und durch Achtung und Sicherung der Menschenrechte erleichtert, bleibt jedoch eine eigene, stets aufs neue zu erfüllende Aufgabe der Politik. Eine Hilfe zur begrifflichen Klärung der mehrschichtigen Problematik sehe ich in der Unterscheidung zwischen dem soeben definierten politischen Frieden als ständiger Aufgabe und der Friedensrelevanz sowohl anderer politischer Aufgaben als auch der vorpolitischen sozialen Handlungsbereiche.

Die geschichtlich gewachsene Mentalität von Völkern, ihre Toleranz und Weltoffenheit oder Intoleranz, Fanatismus und Nationalismus sind ganz ohne Zweifel friedensrelevante Phänomene. Damit haben Erziehung in Familie und Schule, öffentliches Meinungsklima, Kultur im allgemeinen und politische Kultur im besonderen Bedeutung für den Frieden. Dasselbe gilt für die Interessenstruktur einer Gesellschaft, für ihre innere politische Ordnung, für ihre Regeln der Konfliktlösung. Die sozialen Verhältnisse in einer Gesellschaft, Not oder Befriedigung wenigstens der Grundbedürfnisse, Ausbeutung oder Bemühen um sozialen Ausgleich, die diese Verhältnisse bedingenden sozialen Strukturen sind ebenfalls friedensrelevante Phänomene; denn sie sind, zumal in einer Zeit wachsender Interdependenz zwischen Staaten und Völkern, mögliche Quellen von Konflikten auch zwischen den Staaten.

Dennoch müssen wir, um das politische Problem zwischenstaatlicher Friedenssicherung und -förderung zu erfassen, zunächst einmal daran festhalten, daß Friede im engeren Sinn, wie Rousseau es ausdrückte, kein Verhältnis zwischen Mensch und Mensch ist, sondern zwischen Staat und Staat[7]. Freilich sind die Staaten in unserer Zeit zunehmend durchlässig geworden, d. h. ihre inneren gesellschaftlichen Kräfte bestimmen ihre Außenpolitik mit und wirken selbst auch unmittelbar in das internationale Kräftefeld hinein. Den politischen zwischenstaatlichen Frieden zu sichern, bleibt daher zwar Aufgabe der jeweils verantwortlichen Regierungen, aber zugleich kann dieser Friede gefördert oder gefährdet werden durch soziale Strukturen und Verhaltensweisen.

Diese Mehrschichtigkeit und Mehrdimensionalität des Friedens macht es einerseits schwierig, die Einzelprobleme genau zu erkennen, sie einzugrenzen und

anzugehen; macht es schwierig, in der Friedenserziehung entsprechende konkrete Verhaltensweisen zu benennen und zu entwickeln. Andererseits ergibt sich jedoch aus dem gleichen Tatbestand positiv auch die Möglichkeit vielfältiger indirekter Tätigkeit für den Frieden, vielfältiger Friedensförderung. Man muß nur sehen, daß solche Friedensförderung im vorpolitischen sozialen Handlungsraum immer indirekten Charakter hat. Politischer Friede als die gewaltfreie Regelung von Konflikten zwischen Großgruppen ist nicht unmittelbar Gegenstand unseres sozialen und moralischen Tuns, sondern ist ein Modus des politischen und repräsentativ vermittelten Umgangs dieser Großgruppen miteinander. Aber dieser Modus gewaltfreier Konfliktregelung ist zu ermöglichen und zu erleichtern durch die Schaffung ihm entsprechender sozialer Bedingungen.

Man kann den Frieden direkt sichern durch die herkömmlichen Mittel der internationalen Politik und Diplomatie; man muß ihn in Zukunft nach Überzeugung der kirchlichen Friedenslehre politisch auch noch anders und besser zu sichern versuchen durch die Entwicklung einer internationalen föderativen Weltordnung. Aber fördern kann man diesen Frieden und die dazu notwendigen politischen Institutionen durch soziales Tun immer nur indirekt. Dies scheint mir der Hauptgrund für den schon mehrfach festgestellten Tatbestand zu sein, daß etwa in unseren kirchlichen Gruppen und Gremien, in den Verbänden und Räten das Engagement für Mission, für Dritte Welt und Entwicklung stärker und vor allem konkreter entfaltet ist als für den Frieden. Einer Missionsstation kann man direkt und gezielt helfen; ein Entwicklungsprojekt kann man unmittelbar unterstützen. Ob und wie damit soziale Gerechtigkeit gefördert wird, ist übrigens bereits eine andere Frage. Aber es gibt keine vergleichbaren Aktionen, die unmittelbar den Frieden als ihr Objekt fördern könnten.

Dies gilt auch dann noch, wenn man Frieden im umfassenderen Sinn versteht, also ihn nicht nur auf das Verhältnis zwischen Großgruppen und Staaten, sondern auf alle Arten sozialen Umgangs bezieht. Friede erweist sich auch im Verhältnis von Mensch zu Mensch sowie in und zwischen Kleingruppen als Bedingung humanen sozialen Lebens, nicht als machbarer Gegenstand der Lebensführung. Wie die Medizin Gesundheit nicht eigentlich definieren und letztlich auch nicht herstellen kann, sondern Krankheiten als deren Störung bekämpft, so kann man für den Frieden immer nur indirekt tätig sein durch Vermeidung von Destruktion, von Gewalttätigkeit. Friede ist nicht Gegenstand unseres Handelns, sondern seine Bedingung, eine notwendige Struktur unseres sozialen Miteinander. Jede unter Menschen gelungene Interaktion ist Ausdruck von Frieden, jede Beseitigung von Destruktionsmöglichkeiten ist Sicherung von Frieden, aber dieser ist kein endgültig herbeizuführender Zustand[8]. Es liegt deshalb beispielsweise auch ein Irrtum in der häufig zu hörenden Klage, Kinder wüßten zwar, wie man Krieg spielt, gerieten jedoch in Verlegenheit, wenn man sie auffordere, Frieden zu spielen; dies hätten sie in unserer Gesellschaft leider nicht gelernt. Solche Klage ist gut gemeint, aber

dennoch töricht. Wo Kinder miteinander spielen, ist Friede, ganz gleich, was sie spielen. Damit soll nichts gesagt sein gegen den Versuch, ihnen das Kriegspielen zu verleiden.

Wir können nach diesen Überlegungen das Verhältnis von sogenanntem negativem und positivem Frieden, wenn man denn schon mit diesen Begriffen arbeiten will, als ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit bestimmen. Keinesfalls ist es so, daß man auf einem minderen Frieden negativer Art, auf der Abwesenheit von Gewalt aufbauend, den positiven Frieden sozialer Gerechtigkeit und humaner Ordnung mehr und mehr, vielleicht sogar als endgültigen Zustand erreichen könnte. Sicher ist einerseits die Abwesenheit von Gewalt Bedingung der Mehrung sozialer Gerechtigkeit und humaner Werte, aber ebenso gilt umgekehrt, daß ein höheres Maß an sozialer Gerechtigkeit und Humanität in und zwischen den Staaten das Vermeiden von Gewalttätigkeit bei der Regelung der unvermeidlich bleibenden Konflikte erleichtert. Für alle Grundziele der Politik jedoch, für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden gilt, daß sie nicht endgültig erreichbar sind, sondern ständige politische Aufgabe bleiben und daher auch ständiger sozialer Förderung bedürfen.

Ein Sonderproblem kirchlicher Friedensarbeit und kirchlicher Bemühungen um Friedensförderung enthält die Frage, welche Rolle die Kirche in der öffentlichen Friedensdiskussion denn eigentlich spielen soll: Sollen ihre Stellungnahmen eher ausgleichenden und vermitttelnden Charakter haben, oder soll die Kirche selbst auch in den Streitfragen eindeutige, konkrete und damit bestreitbare Positionen beziehen? Im Versuch, eine annehmbare Antwort auf diese Frage zu finden, muß man wohl zwei Aspekte miteinander verknüpfen. Je prinzipieller die Fragen sind und je „amtlicher" die sich äußernde Stelle ist, um so mehr sollte die Tendenz im Vordergrund stehen, zu vermitteln und auszugleichen, die in der Friedensdiskussion möglichen unterschiedlichen Wertungen und Positionen zu berücksichtigen und den grundlegenden Zielkonflikten, die in der Problematik enthalten sind, gerecht zu werden. Umgekehrt gilt dann, daß, je konkreter und politischer die Fragen sind und je größer der Abstand der sich äußernden Gruppe zum kirchlichen Amt, um so größere Parteilichkeit erträglich ist. Allerdings dürfen amtliche Aussagen einerseits nicht so prinzipiell und erhaben formuliert sein, daß sie praktisch folgenlos bleiben, weil sie auf die konkrete Situation nicht mehr anwendbar sind. Und es muß andererseits jede Gruppe, die sich am Gespräch beteiligt, dialogfähig bleiben, daß heißt, sie sollte politische Positionen nicht wie Glaubensbekenntnisse formulieren und den Zielkonflikten der Problematik nicht zugunsten vereinfachender Lösungen ausweichen.

Wichtiger jedoch als die Formulierung einzelner Positionen einzelner Organe oder Gruppen in der Kirche wäre, jedenfalls wenn nach Innovationen gefragt ist, der Versuch, im Spannungsfeld zwischen Bürgern, Politik und Friedensforschung/Sozialwissenschaften die Impulse und Orientierungshilfen christlicher Friedensethik und kirchlicher Friedenslehre wirksam zu machen. Dabei dürfen die

politische und die ethische Dimension gerade deshalb nicht vernachlässigt werden, weil man von Wissenschaften allein nicht allzuviel an klärender Hilfe erwarten sollte. Wissenschaften können politische Probleme nicht lösen, sondern nur klären helfen.

3. Probleme und Defizite der Vermittlung

Für die folgenden Ausführungen erhebe ich keinen Anspruch auf methodische Stringenz im Sinn empirischer Sozialforschung. Meine Aussagen beruhen auf der Auswertung subjektiver Eindrücke und Erfahrungen, insbesondere im Bereich der kirchlichen Erwachsenenbildung und der Arbeit in den kirchlichen Rätegremien auf verschiedenen Ebenen. Ich muß offenlassen, wieweit das von mir dabei Beobachtete repräsentativ ist für den deutschen Katholizismus, habe aber den begründeten Eindruck, auch aus Gesprächen mit Personen, die in anderen Regionen ihre Erfahrungen gemacht haben, daß mein Befund nicht untypisch ist.

Vorweg noch ein Hinweis auf die sachliche Seite der Problematik, mit der wir es zu tun haben. Es fragt sich, ob und wieweit Sicherheits- und Außenpolitik *demokratisierbar* sind. Heinz Theo Risse spricht in diesem Zusammenhang von der „Demokratisierung" des Friedens: „Ihn zu sichern und zu fördern ist nicht mehr nur Sache der Staaten und deren Regierungen. Er hängt in wachsendem Maß von den Einstellungen und Verhaltensweisen der Bürger ab und wird damit auch stärker in deren Verantwortung gestellt. Friedens- und Sicherheitspolitik müssen sich infolgedessen viel mehr als früher vor der Öffentlichkeit legitimieren, wie umgekehrt die Bürger in den demokratisch verfaßten Gesellschaften auch in diesem Feld auf die Politik einwirken können. Hier haben sich neue und schwierige Aufgaben der Vermittlung und Übersetzung ergeben."[10]

Es ist aber sehr zu fragen, ob es möglich ist, wenigstens einer qualifizierten Minderheit, wenn schon nicht einer Mehrheit, etwa den schwierigen Gedanken zu vermitteln, daß militärische Abschreckung nur die heute, wie unsere Politiker meinen, notwendige Vorbedingung ist für eine längerfristig angelegte Politik des Kompromisses, der Verständigung, des allmählichen Wandels im internationalen System; einer Politik, die eine gefährliche Gratwanderung darstellt zwischen Selbstbehauptung und Verständigung und die je nach sich wandelnden Situationen Verhaltensweisen der Konfrontation oder der Kooperation in den Vordergrund stellen muß.

Wortführer der *„Friedensbewegung"* haben sich die „Demokratisierung" der Außen- und Sicherheitspolitik ausdrücklich zum Ziel gesetzt. Man darf jedoch füglich bezweifeln, ob damit für eine realistische Politik im eben umschriebenen Sinn etwas zu gewinnen ist. Ich bin weit davon entfernt, der „Friedensbewegung" jedes Verdienst abzusprechen. Sie hat die öffentliche Diskussion über die Rü-

stungs- und Friedensproblematik belebt, sie hat die verantwortlichen Politiker gezwungen, neu nachzudenken und ihre Politik öffentlich gründlicher zu rechtfertigen. Ihre bisherige Hauptwirkung geht jedoch in eine andere Richtung; sie emotionalisiert ihre Anhänger, sie verbreitet Angst, sie behandelt schwierigste Fragen der internationalen Politik, die, wenngleich sie selbstverständlich auch ethischen Maßstäben unterliegen, nüchterner Rationalität bedürfen, in einer kurzschlüssig moralisierenden Weise. Sie verbreitet damit, besonders in der jüngeren Generation, ein abgrundtiefes Mißtrauen gegen die demokratisch legitimierten Regierungen der westlichen Demokratien und schwächt damit möglicherweise gerade die Positionen, die zur politischen Friedensförderung notwendig sind.

Ich sehe bei den Wortführern der „Friedensbewegung" bei allem Respekt vor ihrem moralischen Engagement kaum einen Ansatz, die von ihnen selbst verbreitete Angst umzuwandeln in politische Sorge, nämlich den Versuch, Einsicht zu gewinnen und zu vermitteln in den politischen Charakter des Konflikts, in das tatsächlich vorhandene Risiko, mit dem wir heute leben, aber auch in mögliche politische Perspektiven. Angst schaut den als bedrohlich empfundenen Sachverhalt gar nicht oder nur von einer Seite her an, Sorge dagegen hätte zu fragen, wie man mit politisch verantwortbaren Schritten aus der heutigen Grenzsituation herauskommen kann. Zudem müßten sich die Verantwortlichen der „Friedensbewegung" auch fragen, ob sie nicht die östlichen Machthaber geradezu dazu ermuntern, angesichts der Paradoxie des Abschreckungs- und des Verteidigungsdilemmas mit dem Instrument Angst Politik in ihrem Interesse zu machen. Daß dies keine Politik der Friedensförderung wäre, liegt auf der Hand, wenn Menschenrechte und Gerechtigkeit bessere Friedensbedingungen sind als Unterdrückung und Not. Angesichts des heute in weiten Teilen unserer jungen Generation grassierenden Atompazifismus, der von der „Friedensbewegung" kräftig gefördert wird, muß man doch einmal fragen, was eigentlich für den Weltfrieden gewonnen wäre, wenn die nächste Jugendgeneration nicht mehr an westlichen, dafür aber an sowjetischen Waffen ausgebildet würde.

Nun zu den Befunden hinsichtlich der kirchlichen Friedenslehre und der Einstellung von Katholiken. Die kirchliche Friedenslehre, wie sie seit Johannes XXIII. und dem Konzil breit und eindrucksvoll entwickelt wurde, ist bei der großen Mehrheit der kirchentreuen Katholiken leider unbekannt. Dies gilt sogar für die Mehrheit des Pfarrklerus und für viele politisch durchaus engagierte Katholiken. Soweit wichtige Aussagen dieser Friedenslehre nach Form oder auch Inhalt bekannt sind, werden sie häufig unpolitisch benutzt, d. h. entweder zur Legitimierung des Status quo oder zur moralisierenden Anklage gegen diesen. Es ist zu wenig begriffen, daß die kirchliche Friedenslehre der Politik bedarf und daß sie von christlich zu verantwortender Politik entschiedener als bisher in Versuche politischen Handelns eingebracht werden müßte. In der öffentlichen friedenspoli-

tischen Diskussion spielt daher die kirchliche Friedenslehre katholischer Herkunft keine große Rolle. Sie ist auf das Zitat einzelner Sätze aus der Bibel, aus päpstlichen Äußerungen, aus Konzilstexten reduziert. Die kirchliche Bildungsarbeit, insbesondere die kirchliche Erwachsenenbildung, wird in der Breite unpolitisch betrieben, obwohl in den letzten Jahren, unter anderem angestoßen durch die „Friedensbewegung", politische Themen wohl wieder etwas mehr Zuspruch erhalten.

Da in den vergangenen Jahrzehnten eine intensivere und auf Politik bezogene Verarbeitung weder der christlichen Gesellschaftslehre im allgemeinen noch der kirchlichen Friedenslehre im besonderen stattgefunden hat, ist auch das Verhältnis von christlicher Nächstenliebe und Politik geistig nicht bewältigt. Es ist nicht begriffen, daß christliche Nächstenliebe und auch Feindesliebe, auf das Verhältnis zwischen Großgruppen angewandt, der Politik bedürfen. Die Nichtengagierten sehen die Verbindung nicht, viele Engagierte, besonders aus der jüngeren Generation, meinen heute, Politik durch Moral und Glauben ersetzen zu können. Schließlich fällt auf, daß bei der letztgenannten Gruppe neben dem politischen auch der geschichtliche Sinn fehlt, der Sinn dafür, daß angesichts der qualitativ völlig neuen Situation, in der die Menschheit sich erst seit einigen Jahren befindet, politische Lösungen noch gar nicht gefunden sein können; und daß es eines langen Atems, eines erheblichen Durchhaltevermögens bedarf, sie überhaupt zu finden. Die ungeschichtliche Ungeduld junger Menschen ist zwar angesichts der Gefahr, in der wir leben, verständlich, sie kann jedoch zugleich politisch höchst gefährlich werden.

Mit einem gewissen Zögern, die Subjektivität und Vorläufigkeit dieser Klassifikation betonend, mache ich hier den Versuch, die Einstellungen und Haltungen der Katholiken zur Friedensfrage, wie ich sie bei vielen Gesprächen und Diskussionsveranstaltungen beobachtet habe, durch eine Typologie zu kennzeichnen. Ich sehe erstens die große Mehrheit der Sprachlosen, die der Orientierung und der helfenden Führung entbehren, diese teils auch ausdrücklich suchen. Ich sehe zweitens eine nicht geringe Gruppe von politisch, meist auch ideologisch traditionell Fixierten, die in einem wenig reflektierten Antikommunismus bestätigt sein wollen. Ich sehe drittens die kleinere, aber wachsende Zahl der unpolitischen Moralisten und Utopisten, die der „Friedensbewegung" zuneigen. Ich sehe schließlich, besonders unter der älteren Generation, Menschen, die sich angesichts der Absurditäten unserer Welt auf die Position zurückgezogen haben: Es hilft nur noch Beten. Ohne dies im geringsten Sinn abwertend zu meinen, nenne ich sie die irrational Religiösen, irrational deshalb, weil, wie mir scheint, in dieser Haltung das Handeln Gottes und das Mitwirken der Menschen in einem magischen Religionsverständnis auseinandergerissen werden. Mir fällt auf, daß von diesen Katholiken häufig das Fatima-Motiv genannt, die angebliche dritte Botschaft von Fatima beschworen wird. Was ich leider sehr selten finde, wenn man von den Katholiken in kirchlichen, politischen und wissenschaftlichen Führungspositionen

absieht, ist ein im christlichen Glauben und in christlicher Ethik begründetes politisches Nachdenken und Verstehen. Eben darauf käme es jedoch in unserer Situation an, nicht um diese zu verharmlosen zur Beruhigung der Menschen, sondern um in nüchterner Erkenntnis der Lage die Zukunftsperspektiven, wie sie die kirchliche Friedenslehre enthält, in politisch verantwortbare Schritte zu übersetzen.

Man muß wohl auch unseren Politikern bis in die obersten Führungsetagen hinein ein gerüttelt Maß an Mitverantwortung für die heutige Bewußtseinslage unserer Bevölkerung in der Friedensproblematik zuschreiben. Bis zum neuen Aufbruch der „Friedensbewegung" haben sie sich durchweg als Pragmatiker der Status-quo-Orientierung gezeigt. Es ist ihnen bis dahin nicht gelungen, die heutige Politik der Kriegsverhütung, die sie mit guten Gründen glauben führen zu müssen, in einer qualifizierten öffentlichen Diskussion mit der Perspektive der Friedensförderung und einer künfigen Friedensordnung zu verknüpfen. Dazu würde gehören, das ethische Dilemma heutiger Verteidigungs- und Sicherheitspolitik, auch das in ihr enthaltene Risiko ehrlich zu bekennen und zu begründen, weshalb man glaubt, nicht anders handeln zu können. Ich habe Grund zu der Annahme, daß es auch in politischen Führungspositionen, bis in den Bundestag hinein, Politiker gibt, die aus Mangel an politisch-moralischer Sensibilität das Problem gar nicht in dieser Weise empfinden. Das Argument, wir seien doch bisher mit der Abschreckung in Europa ganz gut gefahren, dient nicht selten zur Verschleierung unserer wirklichen Lage und als Dispens vom Nachdenken über neue politische Wege. Eine Hauptfrage an kirchliche Friedensarbeit lautet deshalb für mich, ob es gelingt, die verantwortlichen Politiker, und zwar nicht nur die wenigen Spitzenleute, sondern die große Zahl der Abgeordneten aller Ebenen und der politisch in den Parteien Aktiven, mit der kirchlichen Friedenslehre in ein intensives Gespräch und damit zum Nachdenken über die Verknüpfung von heutiger Friedenssicherung und künftiger Friedensförderung zu bringen.

4. Aufgabenfelder

Ich möchte im folgenden in dem bisher beschriebenen Dreiecksfeld, das von den Bezugspunkten Politik, Bürger, kirchliche Friedenslehre gebildet wird, drei Aufgabenfelder skizzieren, die sich mir als besonders wichtig aus unseren bisherigen Überlegungen ergeben.

4.1 *Das Konzept eines politischen Gradualismus*

In dem Versuch, kirchliche Friedenslehre, insbesondere im Gespräch mit Politikern, für Politik fruchtbar zu machen, scheint mir die Entwicklung einer langfristig angelegten politischen Strategie notwendig, die ich als politischen

Gradualismus bezeichnen möchte. Gemeint ist damit eine mögliche Stufenfolge politischer Schritte auf eine Weltfriedensordnung hin, die ansetzt bei der heutigen Politik der Kriegsverhütung durch Abschreckung und der politisch-diplomatischen Konfliktregelung, die über Rüstungskontrolle und Abrüstungsschritte zu Verträgen, zu wachsendem Vertrauen, schließlich zu anerkannten Normen und Institutionen einer Weltföderation der Staaten und Staatengruppen führt. Aus der kirchlichen Friedenslehre sind dafür selbstverständlich nur die religiös-ethischen Impulse und die prinzipiellen normativen Orientierungen zu gewinnen. Es ist aus ihr nicht ableitbar, was in der jeweiligen Situation zu tun, welche Schritte möglich, wie eine nächst höhere Stufe der Friedenssicherung oder gar der Friedensförderung erreicht werden kann. Um dies jeweils zu entscheiden, ist sowohl der Sachverstand von Friedensforschung und Politikwissenschaft als auch der Erfahrungsschatz der handelnden Politiker notwendig. Wiederum ergibt sich daraus die Notwendigkeit eines ständigen Gesprächs.

Als Abrüstungskonzept ist der Gradualismus bekannt. Man versteht darunter eine Stufenfolge von vertrauensbildenden Vorleistungen und dadurch hervorgerufenen Gegenleistungen, wodurch gegenseitiges Vertrauen und vertragliche Sicherung von Abrüstungsschritten sich zunehmend stützen. Der Haupteinwand gegen dieses Konzept des Gradualismus lautet, daß in ihm das zwischen den Blöcken vorhandene Mißtrauen einseitig aus der Hochrüstung erklärt und diese zu wenig als Resultante des politisch-ideologischen Konflikts gesehen wird[11].

Eben deshalb scheint es mir nötig, Gradualismus als politisches Konzept zu entwickeln, d. h. nicht nur als politische Ergänzung des Abrüstungskonzepts, sondern als Perspektive für das politische Handeln, das auch für Rüstung und Abrüstung verantwortlich und zuständig ist; als Perspektive kurz-, mittel- und langfristiger Art zur Überwindung des Ost-West-Grundkonflikts und zur internationalen Friedenssicherung, als mit Klugheit und Geduld angesetzter Versuch, für die heutigen Konfliktgegner aktiv und produktiv eine gemeinsame Zukunft zu eröffnen, ohne die heutige Gegnerschaft zu verharmlosen oder gar sich in den Absichten des heutigen Gegners zu täuschen. Das Gespräch zwischen kirchlicher Friedenslehre, Sachverstand und politischer Erfahrung über einen solchen politischen Gradualismus scheint mir nicht nur für die Politik selbst nötig und hilfreich, sondern auch zu deren Legitimation in der Bevölkerung. Ist es doch ein unübersehbares Phänomen nicht nur in der „Friedensbewegung", sondern weit darüber hinaus, daß viele Menschen überhaupt keinen Ausweg aus unserer heutigen Situation sehen und daß eine wachsende Zahl von Menschen der Politik nicht zutraut, einen Ausweg zu eröffnen.

Die intensive öffentliche Erörterung eines politischen Gradualismus könnte dagegen ein Mehrfaches bewirken: Sie könnte in den westlich-demokratischen Völkern die Bereitschaft stärken, die derzeitige Grenzsituation durchzustehen, weil das Abschreckungsdilemma nicht das letzte Wort bleibt. Sie könnte unsere

Politiker in ständiger nachdenklicher Sorge halten, die gegenwärtige Politik der Kriegsverhütung so zu führen, daß sie Chancen eröffnet zu neuen Versuchen und neuen Schritten. Sie könnte den östlichen Machthabern deutlicher die doppelte westliche Bereitschaft zu Selbstbehauptung einerseits, zu Verträglichkeit und Kooperation andererseits vermitteln. Sie könnte schließlich Kirche und kirchliche Gruppen veranlassen, ihre ethischen Forderungen und Perspektiven ständig kritisch mit der politischen Realität zu konfrontieren, statt entweder nur erhabene Prinzipien zu deklamieren oder sich in unpolitische Sackgassen zu verrennen.

Jedenfalls muß die politische Perspektive des Ost-West-Konflikts beachtet, ja eigentlich erst wiedergewonnen werden. Denn die öffentliche Diskussion der letzten Jahre ist verengt auf die Fragen von Militär, Rüstung und Abschreckung. Selbst manche Politiker neigen in hektischer öffentlicher Diskussion dazu, es allein der nuklearen Abschreckung zuzuschreiben, daß wir seit dem Zweiten Weltkrieg in Europa in Frieden leben. Dies ist so gar nicht haltbar, denn vor dem Hintergrund des für beide Seiten gegebenen Nuklearrisikos wurde und wird zwischen Ost und West ständig Politik gemacht, wird politisch-diplomatisches Krisenmanagement getrieben. Es gibt im Ost-West-Konflikt durchaus Elemente kooperativer Sicherheit, die freilich nicht so stark entwickelt sind, daß man heute bereits von einer „Sicherheitspartnerschaft" sprechen könnte. Man muß gegenüber diesem neuerlich in die Debatte eingeführten Begriff darüber hinaus prinzipielle Bedenken äußern; er scheint mir nicht geeignet, das Risiko bewußt zu halten, das in der politischen Gratwanderung zwischen Verteidigungsbereitschaft und Suche nach Kooperation noch auf lange Sicht enthalten sein wird.

Die politisch entscheidende Frage scheint mir, wie man die Elemente kooperativer Sicherheit zwischen Ost und West durch Verstärkung der Rüstungskontrolle und möglichst auch durch Abrüstungsschritte einerseits, durch zunehmende Kooperation auf weiteren Gebieten andererseits verstärken kann. Das Gespräch darüber muß zwischen Politik, Wissenschaft und Ethik intensiv geführt werden. Es ist diesbezüglich kein Fortschritt zu erhoffen, wenn sich die Politik auf Abschreckung allein verläßt. Zwar ist das Nuklearrisiko heute zur Kriegsverhinderung nötig. Aber da Abschreckung glaubhaft sein muß, fördert sie, auf sich allein gestellt, das gegenseitige Mißtrauen, kann insbesondere in Krisensituationen zur Fehldeutung der Absichten des jeweils anderen führen und ist nicht geeignet, den technologischen Wettlauf um die „Vervollkommnung" der Waffensysteme zu steuern oder gar zu beenden. Diese Überlegungen bestätigen die Aussage heutiger kirchlicher Friedenslehre, daß das Konzept der Abschreckung nur für eine Übergangszeit als erträglich gelten kann.

Daraus ergibt sich dann aber auch die Notwendigkeit für Kirche und Christen, die globale Perspektive ihrer Friedenslehre, nämlich eine künftige Weltfriedensordnung, gleichsam kleinzuarbeiten durch die ständige situationsbezogene Frage nach möglichen Näherungslösungen. Die Kirche kann es sich, auch in der Gestalt

ihrer Amtsträger, nicht so einfach machen, nur atomare Abschreckung und Rüstungswettlauf grundsätzlich zu kritisieren. Sie muß sich vielmehr unter Beachtung des heute gegebenen Zielkonflikts auch mit der Frage nach politisch möglichen und verantwortbaren Auswegen befassen. Insofern ist der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe zu begrüßen, weil er sich entschiedener als bisherige Verlautbarungen auch konkreten politischen Fragen zuwendet, wenngleich man kritisch fragen muß, jedenfalls nach dem bisher vorliegenden Entwurf, ob sich die Bischöfe eindringlich genug mit dem Paradox auseinandergesetzt haben, daß Kriegsverhütung heute das Nuklearrisiko erfordert.

Wenn hier immer wieder das intensive Gespräch zwischen Politikern, Wissenschaftlern und Vertretern der kirchlichen Friedenslehre gefordert wird, dann kann man freilich fragen, was die kirchliche Seite diesbezüglich personell wie sachlich denn leisten kann. Der *Katholische Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden* hat sich auf diesem Feld sicher Verdienste erworben. Seine Intentionen und seine Tätigkeit müßten freilich, wenigstens kirchenöffentlich, besser bekanntgemacht werden. So hat dieser Arbeitskreis schon vor Jahren beachtliche Anstrengungen unternommen, um das Problem Südafrika politikwissenschaftlich und ethisch zu durchdringen[12]. Er hat ferner dazu beigetragen, das deutsch-polnische Verhältnis nach immensen Schwierigkeiten auf den Weg der Verständigung zu bringen. Dies sind verdienstvolle Beiträge, aber sie reichen nicht aus. Wo ist etwa, so kann man im Blick auf die heutige Weltlage fragen, ein katholischer Beitrag zur Bewältigung des Konfliktbündels im Nahen Osten, dem Pulverfaß der heutigen Welt? Und schließlich ist die zentrale Frage unbeantwortet, wie denn Konfliktverhalten und Konfliktregelungsversuche im Verhältnis zum sowjetkommunistischen Lager unter den Aspekten von Friedensförderung heute aussehen müssen. Die Frage, wie friedlicher Wandel in Gang gesetzt und gefördert werden könne ohne die Gefahr unserer Selbstpreisgabe und der Mißdeutung als Nachgiebigkeit durch die andere Seite, wäre von uns insbesondere auf das deutsch-deutsche Verhältnis zu beziehen; denn ein unmittelbarer Einfluß etwa der deutschen Katholiken auf die Weltmächte und deren Politik ist kaum vorstellbar.

Was die Möglichkeit eines friedlichen Wandels des kommunistischen Lagers betrifft, so herrschen, wenn ich recht sehe, wiederum zwei extreme, unfruchtbare Einstellungen vor: Entweder sagt man, mit dem Kommunismus sei kein Friede möglich, das heißt, der Konflikt wird verewigt; oder man sagt, vom Kommunismus und seinen Absichten zu reden, sei ein „Feindbild", das heißt, der Konflikt wird geleugnet. Man findet in Gesprächen unter Katholiken und in Diskussionen zwischen kirchlichen Gruppen noch wenig Spuren von sozialwissenschaftlichen Konzepten produktiver Konfliktregelung, etwa durch die Formalisierung von Konflikten, durch Verlängerung der Zeitperspektive, durch den Versuch, Konflikte in der Schwebe zu halten, durch Vermittlung, durch Kooperation auf anderen Gebieten, welche Mittel allesamt Vorstufen und Voraussetzungen für Wandlungs-

prozesse sind. Auch muß man in der innerkirchlichen Diskussion immer wieder daran erinnern, daß schon Johannes XXIII. auf den Unterschied hinwies zwischen einmal fixierten Lehrmeinungen und politischen Bewegungen, die von solchen Lehrmeinungen her in Gang gesetzt wurden. Die Bewegungen, so meinte er, unterlägen, wo sie sich mit den sich wandelnden Verhältnissen befassen, notwendigerweise Veränderungen. In eben diesem Zusammenhang appellierte er an die politische Klugheit der Verantwortlichen, zu entscheiden, auf welche Weise und in welchem Ausmaß man nützliche Zusammenarbeit suchen könne[13].

4.2 *Entwicklung, soziale Gerechtigkeit und Weltfriede*

Auf diesem zweiten Aufgabenfeld haben Kirche und Katholiken, auch in Deutschland, mehr Konkretes, mehr Leistungen und Erfolge, zweifellos auch Mißerfolge, jedenfalls mehr wertvolle Erfahrungen vorzuweisen als auf dem zuvor diskutierten Gebiet. Dies braucht hier nicht dargestellt zu werden. Ich beschränke mich auf drei problematische Aspekte.

Erstens sollte der Zusammenhang all der vielen Aktivitäten, die es in der Kirche auf den verschiedenen Ebenen und in den verschiedenen Werken gibt, mit der Friedensproblematik deutlicher herausgearbeitet werden. Ohne einer kurzschlüssigen Gleichsetzung von Gerechtigkeit und Frieden Vorschub zu leisten, müßte dem gläubigen Kirchenvolk nachdrücklicher als bisher vor Augen geführt werden, daß die Linderung von Not, die Mehrung sozialer Gerechtigkeit, die Änderung ungerechter sozialer Verhältnisse und Strukturen zugleich auch Förderung des Friedens bedeutet.

Zweitens bedarf es dringend der exemplarischen Bearbeitung des Problems, das soeben mit dem Stichwort Strukturveränderung schon angesprochen wurde. Den Kennern kirchlicher Entwicklungsarbeit, nicht jedoch den Durchschnittskatholiken, ist das Verhältnis von Entwicklungshilfe, Entwicklungspolitik, Strukturveränderung und Systemkonflikten durchaus bekannt. Kirchliche Entwicklungsarbeit kann in vielen Ländern der Dritten Welt, auch wenn sie als „Graswurzelarbeit" und als Hilfe zur Selbsthilfe verstanden und betrieben wird, ungerechte soziale Strukturen und unterdrückende politische Verhältnisse nicht unberührt lassen; sie gerät mehr oder weniger stark in Konflikte mit herrschenden Interessen. Dies ist ein Problem nicht nur für die mit der kirchlichen Entwicklungsarbeit unmittelbar Befaßten, sondern es wird unvermeidlicherweise auch ein Problem des Kirchenvolks werden. Was wird aus kirchlicher Entwicklungsarbeit draußen, was wird aus den Hilfswerken bei uns, wenn sie in die Frontlinien politischer Konflikte geraten? Eben diese unausweichliche Frage nötigt uns, künftig stärker als bisher kirchliche Entwicklungsarbeit als Friedensförderung vorzustellen und zu betreiben.

Drittens schließlich muß der Zusammenhang zwischen den Problemen der Dritten Welt, der Ressourcenknappheit auf unserer Erde und unseren eigenen innergesellschaftlichen Interessen, Ansprüchen und sozialen Strukturen im Blick

auf die Aufgaben der Friedensförderung differenziert herausgearbeitet werden. Was mit dem „Dialogprogramm" der beiden Kirchen begonnen wurde, ist noch viel zuwenig in die Öffentlichkeit und in das Bewußtsein der Katholiken eingegangen. Die Diskussion, gerade auch in engagierten kirchlichen Gruppen, lebt allzuoft aus einer fragwürdigen Verbindung von moralischem Engagement und Unkenntnis in den Sachzusammenhängen, ist von Schlagworten und Klischeevorstellungen beherrscht. Selbst bedeutende Theologen verbreiten die gutgemeinte, aber ökonomisch schlechthin unhaltbare These, unser Wohlstand beruhe auf der Armut der Menschen in der Dritten Welt. Mit dem schlechten Gewissen, das sie damit machen wollen, ist vermutlich viel weniger erreicht als mit nüchterner Aufklärung über wirtschaftliche und historisch-politische Zusammenhänge, die jedem vernünftig Denkenden zu der Einsicht verhelfen können, daß die Menschheit heute eine Schicksalsgemeinschaft geworden ist und daß wir deshalb nicht nur aus ethischen Gründen, sondern auch im wohlverstandenen Eigeninteresse unsere Märkte wie unsere Geldbeutel öffnen müssen für die Menschen in der Dritten Welt.

4.3 *Innergesellschaftliche und ordnungspolitische Friedensförderung*

Friedenserziehung ist ein Beitrag zur Friedensförderung, auch wenn ich nochmals nachdrücklich darauf hinweisen möchte, daß Friedenserziehung Politik nicht ersetzen kann. Es gibt innergesellschaftliche Voraussetzungen des internationalen Friedens, die heute, bei zunehmender gegenseitiger Abhängigkeit der Völker, wahrscheinlich von größerer Bedeutung für den Frieden sind als in Zeiten, in denen Außenpolitik fast nur ein Geschäft für Berufsdiplomaten war. Heute haben auch innergesellschaftliche Kräfte und Gruppen internationale Verbindungen und Wirksamkeit, und die Politik einer Regierung steht im Wechselverhältnis mit der Mentalität der durch sie repräsentierten Bevölkerung. Auch wenn man den Zusammenhang zwischen Friedenserziehung und großer Politik nicht erfahrbar im unmittelbaren Sinn machen kann, so darf und sollte doch Erziehung in allen Bereichen der Gesellschaft davon ausgehen, daß es ein Beitrag zur Friedensförderung ist, wenn Menschen lernen, wie man die eigenen Emotionen, wie man Aggressivität beherrscht; wenn sie lernen, wie man in Konflikten vernünftig, auch im politischen Sinn vernünftig miteinander umgeht; wenn sie lernen, andere und Fremde zu verstehen, Vorurteile als solche zu erkennen, Feindbilder abzubauen. Hier bietet sich Eltern und Erziehern ein weites Feld ständiger Aufgaben.

Sodann muß heute mit Nachdruck daran erinnert werden, daß das Zusammenleben einer Gesellschaft nach den Prinzipien und Regeln *freiheitlicher Demokratie* friedensfördernd ist. Es soll mit dieser These nicht der ideologische Konflikt zwischen Ost und West nach dem Schwarzweißschema gezeichnet werden. Es soll hier nicht eine angeblich ideale Freiheitsordnung der schieren Unterdrückung gegenübergestellt werden. Unsere Aussage ist viel nüchterner in einem historisch-politisch tragfähigen Sinn gemeint. Der freiheitliche Verfassungsstaat ist ja gerade

die ordnungspolitische Konsequenz der Erkenntnis, daß es eine ideale Ordnung unter Menschen nicht gibt; daß menschliche Gesellschaft nicht nach einer ein für allemal als gültig erkannten theoretischen Wahrheit geordnet werden kann. Der freiheitliche Verfassungsstaat ist Versuch und Modell des Zusammenlebens einer konfliktreichen pluralistischen Gesellschaft in Frieden, in Freiheit und in dem jeweils möglichen Maß an sozialer Gerechtigkeit; er ist Ermöglichung dieses Zusammenlebens gerade wegen unserer Mängel. Er verkörpert die alte Hoffnung Kants, daß die „republikanische Regierungsart" den Weltfrieden fördere.

Auch die christliche Gesellschaftslehre katholischer Prägung ist in unserer Zeit dabei zu entdecken, daß es in den Praxisfragen menschlichen Zusammenlebens, sozialer und politischer Ordnung nicht um die Durchsetzung von Wahrheitsansprüchen geht, sondern um die Gestaltung von Normen, Institutionen und Strukturen nach solchen Prinzipien, die dem Personsein des Menschen in seiner Würde und zugleich in seiner innerweltlichen Unvollendbarkeit entsprechen. Praktische Wahrheit ist auch nach katholischem Verständnis unvollkommene Wahrheit, kommunikative Wahrheit, also eine Wahrheit, die auf Toleranz und auf Dialog angewiesen ist[14].

Der Behauptung absoluter Wahrheit in sozialen und politischen Fragen und den daraus abgeleiteten Totalitätsvorstellungen einer endgültig richtigen Ordnung von Welt und Gesellschaft müssen wir daher auf der Grundlage des freiheitlichen Verfassungsstaates die Offenheit eines praktischen Wahrheitsverständnisses entgegenstellen; die Menschenrechte, die die Person vor dem totalen Zugriff eines jeden Systems schützen sollen; die Vielfalt der gesellschaftlichen Gruppen und Kräfte; den Versuch, durch ein Gefüge sich gegenseitig kontrollierender politischer Institutionen und Organe Verteilung der Macht und Revidierbarkeit politischer Entscheidungen zu gewährleisten. Unterstützung und Förderung des freiheitlichen Verfassungsstaats in diesem Verständnis fördert also den Frieden, seine Beeinträchtigung gefährdet den Frieden, seine Preisgabe gibt auch den Frieden preis, wenn es stimmt, was kirchliche Friedenslehre immer wiederholt, daß nämlich Friede ohne Freiheit und Gerechtigkeit nicht zu sichern ist.

Man stützt und fördert aber den freiheitlichen Verfassungsstaat nicht durch Verabsolutierung partikularer Interessen und Intentionen; nicht durch innenpolitische Polarisierung und durch Freund-Feind-Verhältnisse; nicht durch materialistisch-konsumistischen Streit um das Sozialprodukt und durch hemmungslose Ausbeutung der Erdengüter; nicht durch national-egoistische Abschottung vor den Weltproblemen. Man stützt und fördert den freiheitlichen Verfassungsstaat vielmehr durch Toleranz und durch vernünftige politische Beteiligung; durch Kompromißsuche aus wohlverstandenem Eigeninteresse in Orientierung am Gemeinwohl; durch Pflege einer gemeinsamen politischen Kultur; durch Weltoffenheit und durch Bereitschaft zu internationaler Kooperation und zu weltweitem sozialem Ausgleich.

Solche Stichworte geben Anlaß zu dem Hinweis, daß die katholische Kirche in Westeuropa dringend eine länderübergreifende Friedensarbeit entwickeln muß. Notwendig ist darüber hinaus sogar, wie sich jetzt im Zusammenhang mit der Diskussion über den Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe zeigt, die Zusammenarbeit der Kirchen Europas mit denen der USA und Kanadas. Es ist erfreulich zu sehen, welch vielfältige Verbindungen zwischen deutschen und europäischen lokalen Kirchen und Diözesen und denen in der Dritten Welt sich entwickelt haben; es ist aber nicht einzusehen, daß die Verbindungen zu Nordamerika weniger intensiv sein sollten.

Schließlich muß von den ordnungspolitischen Möglichkeiten der Friedensförderung noch einmal eigens das Eintreten für Idee und Praxis der *Menschenrechte* über die Grenzen des eigenen Landes hinaus hervorgehoben werden. Die Idee der Menschenrechte hat in unserer Zeit eine solche Dynamik entfaltet, daß sich kein System mehr erlauben kann, sie völlig zu mißachten. So unterschiedlich die Auslegungen sein mögen, so zahlreich und beklagenswert die Verstöße gegen Menschenrechte in vielen Staaten der Welt, so können wir dennoch beobachten, wie das Verhältnis von Person und politischer Ordnung, von Individuum und Staat heute auch international und völkerrechtlich mehr und mehr Bedeutung gewinnt[15]. Gerade wenn und weil Regierungen um des Friedens willen diplomatische Zurückhaltung üben müssen, was die Verletzung von Menschenrechten betrifft, müssen die gesellschaftlichen Kräfte und damit die Kirchen um so deutlicher ihre Stimme erheben und anklagen, freilich auch nach Wegen suchen, wie man politische Systeme, die Menschenrechte mißachten, allmählich für ihre Respektierung öffnen kann.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution gesagt: „Insofern die Menschen Sünder sind, droht ihnen die Gefahr des Krieges und wird sie ihnen drohen bis zur Wiederkunft Christi; insofern sie aber, in Liebe verbunden, die Sünde überwinden, wird auch die Gewalttätigkeit überwunden, bis das Schriftwort erfüllt ist: ‚Sie werden ihre Schwerter umschmieden in Pflugscharen und ihre Lanzen in Sicheln. Nicht wird Volk gegen Volk das Schwert mehr erheben, noch werden sie ferner rüsten zum Kriege' (Is. 2,4)."[16] Damit hat das Konzil den eschatologischen Frieden der Erlösung verknüpft mit den Bemühungen der Menschen um den irdisch-politischen Frieden, ohne die bleibende Unterscheidung zwischen beiden aufzuheben. Der endgültige Friede ist ein Geschenk Gottes, der irdische Friede bleibt ständige Aufgabe politischer und sozialer Bemühungen. Diese aber sind nicht aussichtslos, und sie sind in der Perspektive des christlichen Glaubens nicht ohne Bedeutung für das Kommen des endgültigen Friedens im Reich Gottes. Deshalb ist aber auch die christlich gebotene Nächsten- und Feindesliebe nicht, wie manche heute meinen, das ganz andere im Verhältnis zu vernünftigem sozialem und politischem Handeln. Christliche Liebe ist Absage an unvernünftiges, an egoistisches und triebhaft oder kurzschlüssig interessenorien-

tiertes Verhalten; sie ist das Ja zum anderen in seiner Würde, in seinen Rechten und in seinen Interessen. Deshalb kann vernünftige Politik eine Weise der Erfüllung des christlichen Liebesgebots sein, nämlich eine Politik der gegenseitig zumutbaren Konfliktregelung in Orientierung an Menschenrechten und sozialer Gerechtigkeit, am Weltgemeinwohl und am Frieden zwischen den Völkern. Mehr noch, sie ist im Verhältnis zwischen den Großgruppen und den Staaten eine unabdingbar notwendige, eine nicht ersetzbare Weise der Erfüllung des Liebesgebots.

ANMERKUNGEN

[1] So z. B. M. Zöller in: FAZ, Nr. 255, 3. 11. 1982, 10f.

[2] Vgl. B. Willms, Selbstbehauptung und Anerkennung. Grundriß einer politischen Dialektik (Opladen 1977).

[3] B. Sutor, Frieden schaffen durch Politik. Der politische Gehalt lehramtlicher Aussagen der Kirche zur Friedensproblematik, in dieser Zschr. 200 (1982) 219ff.

[4] Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag 1982, in: Verlautbarungen des Ap. Stuhls, H. 23: Dienst am Frieden (Bonn 1981) 291.

[5] Ansprache Papst Pauls VI. an das Diplomatische Korps am 8. 1. 1968, ebd. 91.

[6] Gaudium et spes, 81. [7] Rousseau, Contrat Social I 4.

[8] Vgl. H. Buchheim, Aurelius Augustinus' Friedensbegriff als Konzept einer modernen Theorie des Friedens, in: Im Dienste Deutschlands und des Rechtes, Festschrift für Wilhelm G. Grewe, hrsg. v. F. J. Kroneck und Th. Oppermann (Baden-Baden 1981) 425ff.

[9] Zur Entwicklung des Schemas vgl. auch B. Sutor, Internationale Politik und Friedenssicherung als Probleme politischer Bildung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament", Nr. 5, 1982.

[10] H. Th. Risse, Zum Stand der kirchlichen Friedensarbeit. Ansätze, Ergebnisse und Gefährdungen einer dialogischen Struktur, in: Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik, hrsg. v. N. Glatzel und E. J. Nagel (Freiburg 1981) 176ff., hier 179.

[11] Vgl. Th. Risse-Kappen, Ethische Probleme der Sicherheitspolitik II. Analyse und synoptische Dokumentation von Stellungnahmen aus den Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. als Dokumentation des Kath. Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (DDK-WK 13/82) (Bonn 1982) 39f.

[12] Vgl. die entsprechenden Titel der Wissenschaftlichen Reihe, der Materialien sowie der Dokumente, Berichte, Meinungen des Kath. Arbeitskreises Entwicklung und Frieden.

[13] Pacem in terris, 159f.

[14] Vgl. W. Korff, Der Christ und der Frieden. Grundsätze einer christlichen Friedensethik, in: Den Frieden sichern, hrsg. v. dems. (Düsseldorf 1982) 120ff.

[15] Vgl. W. Heidelmeyer, Die Menschenrechte. Erklärungen. Verfassungsartikel, Internationale Abkommen (Paderborn 1972); M. Kriele, Die Menschenrechte zwischen Ost und West (Gütersloh 1977); Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax (Mainz 1976).

[16] Gaudium et spes, 78.

Dieser Beitrag wurde als Referat vorgetragen auf dem Symposion „Kriegerischen Auseinandersetzungen zuvorkommen. Friedensförderung in der kirchlichen Lehre und ihre Umsetzbarkeit in Politik", veranstaltet vom Institut für Theologie und Frieden (Barsbüttel) und vom Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden vom 2. bis 4. 12. 1982 in Bonn. Ein Tagungsbericht ist geplant.

Michael Daishiro Nakajima

Das Land der Samurai und das Christentum

In diesem Artikel soll versucht werden, durch ein konkretes Beispiel der Mission in Japan einige Grundsätze der Mission überhaupt klarzustellen. Zwar geht es hier nicht um die Geschichte der Mission; ein Überblick über die japanische Geschichte ist aber wichtig, um die Grundstruktur japanischen Geistes zu finden, an dem man bei der Mission ansetzen sollte.

Das rege Interesse an der Fernsehserie „Shogun" war insofern sehr erfreulich, als durch sie nicht, wie sonst meist, die wirtschaftliche Seite des heutigen Japan, sondern ein Stück Geschichte Japans und seines kulturell-geistigen Hintergrunds offengelegt wurde. Das kam bisher im Ausland relativ wenig zur Sprache. Es ist daher eine durchaus positiv zu bewertende Tendenz, daß sich die Menschen hierzulande oder in den USA für die unbekannte Seite eines fernen Landes zu interessieren scheinen. Denn was die Länder wirklich verbindet, ist nicht die Wirtschaftslage, die sich in vergleichsweise kleinen Zeiträumen verändert, sondern das Verständnis des geistigen Hintergrunds, der im Lauf einer langen Tradition wächst und die Menschen des jeweiligen Landes prägt. Dieser Austausch der Länder auf kultureller Basis ist die Voraussetzung für den religiösen Austausch, der unentbehrliche Bedingung für christliche Mission sein sollte.

Das im 16. Jahrhundert zunächst rasch aufkommende Christentum wurde durch das Verbot und die Verfolgung durch die Regierungen und die allmähliche Abschließung des Landes gegenüber dem Ausland 1641 fast völlig wieder ausgerottet, abgesehen von einer kleinen Gruppe, die ihren Glauben versteckt in veränderter Form bis zur Wiederöffnung Japans im Jahr 1854 beibehalten hat.

Nachdem das Missionsverbot 1873 aufgehoben wurde, traten im Lauf der Meiji-Ära (1868–1911) mehrere bedeutende christliche Gestalten besonders auf protestantischer Seite hervor. Der immer stärker werdende Nationalismus und Militarismus, der den Shintoismus zur Staatsreligion erhob, verhinderte jedoch in der folgenden Zeit das Aufkommen des Christentums.

Auch die Demokratisierung Japans und die Religionsfreiheit nach dem Zweiten Weltkrieg brachte – was zu denken geben sollte – keine bedeutende Bekehrungstendenz[1]. Nur ein Prozent der Bevölkerung Japans besteht aus Christen (0,4 Prozent Katholiken), obwohl das Ausland besonders nach dem Zweiten Weltkrieg auf die Japan-Mission Gewicht legte und zahlreiche, in vieler Hinsicht sehr begabte Missionare nach Japan geschickt hat.

Wo liegt die Ursache dieser Verzögerung? Es scheint zu wenig zu sein, dies nur

durch die weltweite Säkularisierungswelle erklären zu wollen. Die tiefste Wurzel dieses Phänomens liegt wohl darin – um das Ergebnis der folgenden Analyse vorauszunehmen –, daß das westliche Christentum bei der Begegnung mit Japan seinen eigenen kulturellen Rahmen, der an und für sich gerechtfertigt ist, beibehielt, so daß der Japan eigene Rahmen noch nicht gefunden werden und damit die Inkarnierung des wesentlich Christlichen in die geistige Tradition Japans noch nicht stattfinden konnte. Die Gestaltung des japanisch Christlichen müßte so geschehen, wie das jüdisch Christliche, das hellenistisch Christliche oder das germanisch Christliche in der Konkretheit der menschlichen Geschichte ausgebildet werden mußte, damit das Christentum nicht als abstrakte Idee, sondern als lebendige Religion existieren kann. Es geht hier nicht darum, der einen oder anderen Seite ein Versäumnis vorzuhalten. Es soll nur darauf hingewiesen werden, in welcher Richtung die zukünftige Aufgabe liegen könnte.

Dō als zentraler Begriff der japanischen Kultur

In der japanischen Kultur spielt der Begriff „Dō" (= Weg) eine wesentliche, zentrale Rolle. Er bezeichnet gewissermaßen den Geist Japans.

Womit man sich auch beschäftigt, wenn diese Beschäftigung ein kulturelles Niveau hat, wird sie mit Dō bezeichnet. Blumenstecken wird zum Ka(Blume)-Dō. Das Schriftmalen wird zum Sho(Schrift)-Dō. Der Vorgang des Teetrinkens wird zum Cha(Tee)-Dō. Das Alltägliche wird zum Dō erhöht. Dabei geht es nicht nur um die erhöhte Schönheit oder die ästhetische Verfeinerung, sondern um die Frage nach der Tiefe der Wirklichkeit. Beim Ka-dō z. B. geht es nicht nur darum, so schön wie möglich die Blumen zu verteilen bzw. einzuordnen. Man muß nach dem „Herzen der Blume" fragen, sich mit ihm identifizieren und es am vollkommensten zum Ausdruck zu bringen versuchen.

Dō ist der Weg in die Tiefe und Mitte der Wirklichkeit. Somit ist Dō wesentlich Frage nach Sinn[2]. Das deutsche Wort „Sinn" bedeutet ja ursprünglich ebenfalls Richtung, Weg bzw. Gang. Die japanische Kultur ist ein Weg zur Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Wirklichkeit, wie m. E. alle echten Kulturen der Welt. Das Kennzeichen der japanischen Kultur, die durch den Begriff Dō bezeichnet wird, ist dabei nicht das spekulative Denken über die Wahrheit, sondern der Versuch der Einsicht bzw. direkter Anschauung in die Wahrheit mitten durch alle Wirklichkeit. Wie das spekulative Denken geschult werden muß, muß solche Einsicht auch geschult werden. Die Schulungsweisen sind dabei im Westen und im Osten verschieden. Im Westen schult man besonders klar-rationales Denken und klare Logik. Wichtig ist die klare Definition des einzelnen Begriffs. Somit kann man die europäische Kultur im Ganzen eine Kultur der Sprache nennen. Im Gegensatz dazu richtet sich die japanische Schulung mehr nach der praktischen

Übung, die in erster Linie nicht den spekulativ-denkerischen, sondern den tätigen Einsatz des Menschen verlangt. Wichtig ist die Erfahrung, die durch die Einübung einer jeweiligen Sache ermöglicht wird. Die Einübung ihrerseits verlangt die geduldige, intensive Wiederholung. Die japanische Kultur ist somit eher eine Kultur des Schweigens bzw. der Stille, wobei die beiden Arten der Kultur nicht als Gegensätze, sondern als zwei Aspekte ein und derselben Wirklichkeit betrachtet werden sollen, die aus dem Wort Gottes geworden ist.

Dieser Sachverhalt soll anhand des Beispiels Budō näher erläutert werden. Budō ist der Oberbegriff aller japanischen Kampfsportarten wie Aikidō, Judō, Karatedō, Kendō, Kyudō usw. Für die Europäer scheint es sehr schwierig zu sein, „Sport", geschweige denn „Kampfsport", als Kultur zu bezeichnen. Deswegen passiert es gewöhnlich, daß die japanischen Budōarten, wenn einmal nach Europa gebracht, vollkommen versportlicht werden und ihren geistigen Sinn verlieren.

Der Begriff „Bu" umfaßt die Tapferkeit im Kampf, den Kampf selbst und den Kämpfer. Budō ist deswegen der Weg des Kämpfens bzw. des Kämpfers. Neben der Bezeichnung Budō gibt es eine andere, nämlich „Bushidō". „Bushi" bezeichnet jedoch eindeutig den Samurai und seinen Stand im Feudalsystem, mit dessen Ende 1868 auch der Bushidō zu Ende gehen mußte. Auch nach dem Verschwinden des Samurai-Standes wurde jedoch der Weg des Kämpfens unter dem Begriff Budō weitergepflegt. Budō umfaßt deswegen die ganze Geschichte des Wegs des Kämpfens in Japan.

Der Grund dafür, daß Budō ein typisches Beispiel der japanischen Kultur ist, liegt darin, daß die Samurai im Lauf der Geschichte die Hauptkulturträger geworden sind[3] und wegen ihrer Auseinandersetzung mit dem Tod oft den Weg zu tiefer Religiosität gefunden haben. Auch Budō stammt wie andere Dō-Kulturen aus dem Alltäglichen in der Samuraizeit. Dieses Alltägliche wurde allerdings von Natur aus ernster betrachtet als andere Tätigkeiten, weil es dabei um Leben und Tod ging. Es ging aber nicht nur um die Technik, besser zu kämpfen.

Geschichtlich gesehen sind die Samurai etwa Ende des neunten Jahrhunderts aufgetreten, als die im Kampf Hervorragenden als Diener den kaiserlichen Palast zu schützen anfingen. Samurai bedeutet ursprünglich „beim Ranghöheren dabeisein und dienen". Kampftechnik war nicht nur um des Selbstschutzes willen da, sondern um den Ranghöheren und letztendlich den Kaiser zu schützen. Von den Samurai erwartete man deswegen eine hohe Moral und Tugenden wie Treue, Mut und Selbstlosigkeit.

Auch hinsichtlich des Kampfes selbst ist man bald über die gute Technik und die geschickte Strategie hinausgekommen, denen in vieler Hinsicht Grenzen gesetzt sind. Wichtiger als diese ist das Vermögen der Einsicht, nämlich die Fähigkeit, die bedrohende Gefahr rechtzeitig zu spüren oder die Absicht des Feindes abzulesen. Es ist besser, wenn ich die Gefahr spüre, die mich auf dem Weg nach Hause erwartet, und von vornherein einen anderen Weg gehe, als daß ich erst dann

reagiere, wenn die Gefahr zur Wirklichkeit geworden ist, auch wenn ich diese Gefahr durch meine Kampftechnik überwinden könnte. Solches Gespür bedeutet keineswegs die ständige Gespanntheit, die auf die Dauer die Nerven ruinieren könnte, sondern eine natürliche und zugleich geschulte Reaktion.

Alle großen Samurai gingen jedoch über die Technik, die Strategie und sogar diesen scharfen Spürsinn hinaus. Denn dies alles hat seine Grenzen. Wenn ich die Gefahr auch rechtzeitig spüre, muß ich mich widerstandslos stellen, z. B. wenn meine Feinde meine schuldlosen Kinder als Geisel nehmen. Oder wenn ich älter und gebrechlicher werde, funktioniert das nicht mehr so gut wie früher, was ich mir durch die fleißige Schulung erworben habe. Vor allen Dingen muß jeder Mensch irgendwann sterben, ob durch Feinde oder durch einen Unfall oder durch eine Krankheit oder aber durch Altersschwäche. Diese Tatsache des Todes gilt natürlich jedermann. Der Unterschied zu den Samurai liegt darin, daß diese durch die ständige Gefahr gezwungen waren, sich täglich mit dieser Tatsache auseinanderzusetzen, während wir sie heute im Alltag oft vergessen oder verdrängen.

Die Samurai haben zuerst gesehen, daß die Angst um den Tod einen sehr schwächt, weil man dann, am Leben hängend, sich zu schützen versucht und gerade dadurch dem Angreifer das Angriffsziel offenlegt. Der Mensch ist dann am stärksten, wenn er auf sich verzichtet hat und keine Angst verspürt. Die Samurai versuchten, sich mit dem Tod abzufinden. Dieser Versuch ist jedoch nicht nur strategisch gemeint, in dem Sinn, daß man ohne Angst besser kämpfen könnte. Solche pragmatische Absicht hätte die vollkommene, sorgenfreie Gelassenheit wieder beeinträchtigt, weil man in diesem Fall erneut an die Überlebenschance denkt. Man muß sich eben tatsächlich mit dem Tod abfinden. Man muß bereit sein zu sterben. Deswegen heißt es in einem der bekanntesten Budōbücher: „Ich habe gefunden, daß Bushidō Sterben heißt." Gegebenenfalls gelassen zum Tode zu gehen, muß man lernen.

Diese Haltung ist jedoch weder Resignation noch Selbstbetrug. Sie ist der Versuch der Identifikation des eigenen Selbst mit dem Leben des Alls, das über den Tod hinausgeht. Das bedeutet die Bejahung der Wirklichkeit in ihrem tiefen Grund, wodurch die großen Samurai zu wahrer Gelassenheit und Lebendigkeit gelangt sind. Man geht hier über Sieg und Niederlage hinaus. Man lebt mit und in dem Prinzip des positiv bejahten Alls. Allerdings haftet dem klassischen Bushidō in der Samuraizeit immer eine große Strenge an. Das Positive des Alls wird zwar als Friede oder Harmonie erfahren, nicht jedoch deutlich als Liebe.

Nach der Samurai-Zeit versuchte J. Kano, der Gründer von Judō, den neuen Begriff von Budō in der Zeit des Friedens zu schaffen, als Weg der geistigen Schulung. Sein Zeitgenosse und der Aikidōgründer Morihei Uéshiba († 1969), der als der letzte große Budō-Mann in der Geschichte betrachtet wird, bringt diese geistige Entwicklung zum Höhepunkt. Er hat nämlich ganz deutlich erklärt, daß Budō Liebe sei. Das Ziel des Budō ist nicht die Selbstverteidigung allein, sondern

die Verteidigung der Gerechtigkeit, des Lebens des Alls, dessen Grundprinzip Liebe ist. Die ungerechte Gewalttat soll nicht durch die Gegengewalt verteidigt, sondern gewaltfrei gemacht werden. Solche über die Gewalt hinausgehende und sie beherrschende hohe Technik zu entwickeln ist Ziel von Aikidō. Daß man im Aikidō keinen Wettkampf verantstaltet, ist auch nur die Konsequenz seiner Weltanschauung, die sich über Sieg und Niederlage erhebt. Offensichtlich konnte dieser entscheidende Schritt erst in der Nach-Samurai-Zeit ermöglicht werden, indem die gesamte Gesellschaft in die Richtung des Gewaltverzichts einen bedeutenden Schritt geleistet hat. Nicht ohne Grund wird das Aikidō „Zen in Bewegung" genannt.

Verzicht auf sich, Bereitschaft zum Tod, Identifikation mit dem Leben des Alls und Grundprinzip Liebe – wenn wir das hören, können wir eine gewisse Parallelität zum christlichen Evangelium nicht verleugnen. Und eben der Prozeß zu diesem letzten Schritt, zur Liebe, ermöglicht, daß man den Budō auch heute noch als Budō und nicht nur als Sport treibt, obwohl wir heutzutage gewöhnlich nicht miteinander um Leben und Tod kämpfen. Denn Budō ist letzten Endes die geistige Schulung, in der man diesen Prozeß vom Selbstverzicht zur Liebe lernt. Im Lauf der Schulung muß man erreichen, daß dieses letzte Prinzip des Alls, das der Wahrheit gleicht, zum Ausdruck kommt. Und eben hier liegt der kulturelle Aspekt des Budō. Wie man beim Blumenstecken die Blumen nicht gewaltsam einzuordnen versuchen darf, sondern ihnen zu ihrer wahrhaftigen Geltung zu kommen helfen muß, muß man auch beim Budō in sich das Leben des Alls sichtbar machen.

Wenn man daran denkt, daß Gott das Volk Israel durch blutige Kämpfe hindurch über die Ideen der Gewaltlosigkeit bei den Propheten (z. B. Jesaja beim syrisch-ephraimitischen Krieg oder das Gottesknecht-Bild von Deuterojesaja) bis zum vollkommen-konsequenten Liebesevangelium Jesu Christi geführt hat, ist diese parallele Entwicklung im japanischen Budō durchaus beeindruckend, auch wenn die Idee der Liebe im Budō noch nicht die tiefe Bedeutung der Hingabe für die Schuld der anderen entdeckt hat.

Die Religion Japans

Wie wir gesehen haben, hat die japanische Kultur, die mit dem Begriff Dō gekennzeichnet wird, direkt mit der Sinn- bzw. Wahrheitsfrage zu tun. Dadurch steht sie in engem Zusammenhang mit der Religion, wie das auch im europäischen Mittelalter der Fall war. Kultur und Religion gehen ineinander über und beeinflussen sich gegenseitig.

Japans Hauptreligionen sind Shintoismus und Buddhismus. Der *Shintoismus* ist die ältere von beiden und in seinen wesentlichen Zügen Ahnenkult und Naturverehrung. Diese wurden später durch die Moral des Konfuzianismus, der im vierten

Jahrhundert nach Japan kam, untermauert und modernisiert. Er hat viele Götter, deren höchste interessanterweise eine entfernte Parallele zur Dreieinigkeit bilden. Wieweit hier eventuell ein hinduistischer Einfluß (Brahma – Wischuenu – Schiva) vorhanden gewesen sein könnte, ist völlig unbekannt. In unserem Zusammenhang ist es sehr aufschlußreich zu sehen, daß der Begriff „Shinto" auch eine Art Dō ist. „Shin" ist nämlich Gott und „to" ist „Dō" gleich. Shinto ist also der Gottesweg.

Der *Buddhismus* kam erst im sechsten Jahrhundert nach Japan und wurde im Lauf der Zeit stark japanisiert, wie alle vom Ausland eingeführten Kulturen. Der Buddhismus und der Shintoismus beeinflußten sich auch gegenseitig. Es gab Zeiten, in denen die beiden Religionen als eine Mischreligion praktiziert wurden. Viele Japaner sehen deswegen keinen Widerspruch darin, sowohl im shintoistischen als auch im buddhistischen Tempel zu beten.

Nachdem sich Japan 1854 dem Ausland wieder öffnete – vorher hatte die Tokugawa-Dynastie das Land für über 200 Jahre dem Ausland gegenüber verschlossen – und 1868 die neue Meiji-Ära begann (Ende der Samuraizeit), haben die japanischen Regierungen den älteren, Japan eigenen Shintoismus befördert, um dem Land Selbstbewußtsein zu geben. Der Kaiser als Oberhaupt des Shintoismus wurde später als leibhafte Erscheinung Gottes erklärt. Der Shintoismus wurde zum Nationalsymbol und auch als Kriegsideologie benutzt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Shintoismus sehr geschwächt. Statt dessen blühten viele moderne Sekten des Buddhismus auf, von denen zwei sogar mehrere Millionen Anhänger gewonnen haben. Der Buddhismus hat heute sehr deutlich eine Übermacht gegenüber dem Shintoismus. Außerdem hat der Buddhismus, wie gesagt, im Lauf der Geschichte verschiedene Elemente des Shintoismus in sich aufgenommen, so daß der Buddhismus die führende Religion Japans ist. Dies ist auch der Grund, warum hier hauptsächlich vom Buddhismus die Rede sein wird.

Im japanischen Buddhismus gibt es zahlreiche Konfessionen und Sekten, die wie die christlichen Konfessionen mehr oder weniger unterschiedliche Dogmen besitzen. Das Grundkriterium, nach dem die dogmatischen oder praktischen Unterscheidungen der buddhistischen Richtungen gemessen werden, ist dabei die Methode des Heils: des Heils des einzelnen Menschen und der Gesellschaft. Es gibt *vier Hauptmethoden*. Alle vier Methoden wurden im 13. Jahrhundert systematisch als typisch japanische entwickelt und haben ihre Auswirkungen bis heute bewahrt, weswegen man sie als grundlegende Strömungen des japanischen Buddhismus bezeichnen kann.

Die *erste* Methode ist der Weg zum Heil durch verschiedene leibliche Schulungen, die besonders die sogenannten Bergmönche in den Bergen praktiziert haben. Es handelte sich dabei zum Teil um eine Art Geheimriten bzw. yogaähnliche Praktiken, die ihnen spezielle wunderbare Fähigkeiten geben sollten. Diese Strömung verlor im Lauf der Geschichte ihren magischen Charakter immer mehr.

Die Schulungsidee wurde aber immer bewahrt. Heutzutage gibt es keine bedeutende religiöse Schule, die diese Methode hauptsächlich praktiziert. Die Schulungsidee ist jedoch im Budō sehr lebendig. Dies war auch mit ein Grund, warum Budō als eine typische, tiefsinnige Kultur erwähnt wurde.

Die *zweite* Strömung betont als Heilsmethode die Befolgung und Praktizierung der zentralen Lehre in Form des Gesetzes. Als die zentrale Lehre betrachtete Nichiren aus dem 13. Jahrhundert die Hoke-Lehre, auf Sanskrit „Saddharmapundarika-sutra", übersetzt: die wahre Lehre wie eine weiße Lotusblume. Nichiren hat nach dem Namen dieser Lehre die Hoke-Schule gegründet, die nach ihm auch die Nichiren-Schule genannt wird. Aus dieser Schule sind nach dem Krieg große neue Sekten hervorgegangen, die oben schon erwähnt wurden. Diese Tatsache hat vielleicht damit zu tun, daß Nichiren die Hoke-Lehre als für die Endzeit am geeignetsten betrachtet hat.

Die geistigen Höhepunkte werden jedoch durch zwei andere Strömungen erreicht. Die *dritte* Strömung betont nämlich die Gnade von Amida, dem Buddha des Paradieses. Als Heilsmethode betont sie, diesen Namen laut betend zu wiederholen. Man sagt wiederholt „Namu Amidabutsu". Namu ist eine Exklamation und bedeutet etwa „oh!", wie man „Oh Herr" sagt. Diese Strömung wird durch die Jodo-Schule vertreten. Jodo heißt „Reines Land" und ist dem Paradies gleich. Die Jodo-Schule wurde von Honen gegründet. Sein Schüler Shinran hat gegen die Tendenz gekämpft, daß man durch die wiederholten Nennungen von Amida das Heil eigenmächtig zu erringen versucht. In diesem Fall betrachtet man dieses Gebet der Anrede als Eigenverdienst. Die Gnade von Amida würde dann nicht mehr so ernst genommen. Von Shinran stammt das bekannte Wort: „Auch die guten Menschen werden ins Heil gerufen, erst recht aber die bösen", das uns an das Wort Jesu erinnert: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten" (Mk 2, 17). Diese Schule ist immer noch sehr verbreitet und besonders in den ländlichen Gebieten beherrschend.

Die *vierte* Strömung betont die Meditation. Sie wird bekannterweise durch die Zen-Schulen vertreten. Die Zen-Schulen wurden auch hauptsächlich im 13. Jahrhundert aus China eingeführt und haben in Japan feste Wurzel geschlagen. Von fünf Hauptschulen in China kamen nur zwei Schulen – Rinzai- und Soto-Schule – nach Japan.

Die Rinzai-Schule betont die Meditation über das sogenannte „Koan", das aus einem Spruch oder einem Gespräch mit Frage und Antwort besteht und der normalen rationalen Logik nicht zugänglich ist. Der Meditierende muß versuchen, den eigentlichen Sinn des Koan zu finden, wobei er zunächst einmal bis zum Ende der rationalen Logik gehen muß, um danach sprunghaft den Sinn der Koan-Aussage zu entdecken. Diese Entdeckung wird Satori (Erleuchtung) genannt und wird also nur durch In-Eins-Werden mit der Koan-Aussage und nicht durch die

logische Erklärung erreicht. Ein bekanntes Koan lautet beispielsweise: „Höre die Stimme der einen Hand".

Die Soto-Schule dagegen betont eher die Meditation ohne jeglichen Gegenstand. Der Gründer Dogen ist neben Shinran der Jodo-Richtung und Hakuin der Rinzai-Schule eine der größten religiösen Gestalten Japans. Er betonte, daß man ohne jegliche Absicht wie ein Berg sitzen und dasein soll. Diese Meditationsart hat auch im Christentum z. B. bei Johannes vom Kreuz, der Doktor des Nichts genannt wurde, eine Parallele. Sie ist jedoch im Christentum nicht so ausgeprägt wie im Zen-Buddhismus. Deswegen soll sie ein wenig ausgeführt werden.

Die Zen-Meditation der Soto-Schule ist Verzicht auf das Denken, das immer einen Gegenstand hat, über den man denkt. Warum verzichtet man jedoch absichtlich auf diese wunderbare menschliche Fähigkeit, die uns vom Tier unterscheidet? Der Grund ist die Einsicht, daß diese aktive Fähigkeit des menschlichen Denkens zugleich eine Beschränkung bedeutet. Nicht nur daß man durch eigene Neigungen oder Vorurteile die Wirklichkeit nicht so sieht, wie sie ist, sondern daß ein Mensch als endliches Sein von seinem Wesen her begrenzt ist. Um sich von dieser Begrenztheit zu befreien, hört man mit dem begrenzten Denken auf und öffnet sich der unendlichen Wirklichkeit. Man überläßt sich dieser. Dabei weiß man zunächst von dieser unendlichen Wirklichkeit gar nichts, die für uns Christen Gott bedeuten würde. Deswegen nennt man sie das Nichts. Mit dem Nichts ist in diesem Zusammenhang nicht die absolute Verneinung gemeint, sondern die Unendlichkeit. Das Wagnis, sich selbst zu verlassen und in diese Unendlichkeit hineinzuspringen, ist nur dort möglich, wo man Hoffnung auf diese Unendlichkeit hat, also die Ahnung der Güte dieser Unendlichkeit. Umgekehrt ist die Erfülltheit des Lebens bei großen Zen-Mönchen die indirekte Bestätigung dieser Güte der Unendlichkeit.

Im Grund laufen diese zwei Richtungen des Zen-Buddhismus auf dasselbe hinaus: Aufhebung vom Ich in das Unendliche, was letzten Endes mit dem Geheimnis des Glaubens zu tun hat. So gesehen betont der Zen-Buddhismus keineswegs die Selbsterlösung, die das eigene Verdienst des Menschen als Hauptmittel zum Heil betrachtet, statt daß man die Gnade Gottes betont. Denn die Erleuchtung ist die Gnade des Unendlichen, das die Quelle der Freude, des Friedens und der Liebe ist, wie wir im gelebten Zen-Buddhismus feststellen können.

Wir sehen auch hier die gleiche innere Struktur, die der Budō innehat: Selbstverzicht, Sprung in den Tod bzw. das Nichts und Teilnahme am Unendlichen, das Liebe ist. Dies ist auch der Grund dafür, daß viele Samurai Zen-Meditation praktiziert haben. Ja, Zen-Meditation hatte einen führenden Einfluß auf Budō.

Genau gesehen haben auch die anderen drei buddhistischen Strömungen diese Grundstruktur. Die Bergmönche versuchen durch die asketische Übung über sich

hinauszugehen und sich mit der Kraft des unendlichen Alls zu identifizieren. Die Nichiren-Schüler versuchen sich mit der Lehre und dem Gesetz des Unendlichen zu identifizieren und dadurch zum Heil zu kommen. Die Amida-Schüler, die am deutlichsten den personalen Charakter des Unendlichen herausstellen, überlassen sich diesem von vornherein, wobei der Verzicht auf sich selbst und eigenes Verdienst vorausgesetzt wird. Es ist immer ein Weg (Dō) vom endlichen Ich zum Unendlichen. Deswegen haben die Japaner als die Bezeichnung des Buddhismus neben „Bukkyo" (= die Lehre des Buddha) auch den Ausdruck „Butsu-Dō" (= der Weg des Buddha). Der Buddhismus wird nicht nur als Lehre verstanden, sondern als ein Schulungsweg. Wir können hier beobachten, wie stark diese geistige Haltung, die mit „Dō" bezeichnet wird, das ganze geistige Phänomen Japans – durch Kultur und Religion hindurch – durchwaltet.

Wenn wir dabei auf den Inhalt dieses „Wegs" achten, können wir feststellen, daß er nicht eine japanspezifische Erscheinung ist. Wenn wir zusammenfassend sagen: „Durch den Tod des Ich zum Leben des Unendlichen", kann man vom Standpunkt der christlichen Theologie her diese „heidnische" Kultur und Religion des Fernen Ostens sehr gut in die Wirklichkeit des Christlichen einordnen. Denn das zentrale Geheimnis des Christentums, also sein Kern, lautet „mysterium paschale": durch das Leiden und den Tod zum Leben und zur Auferstehung gelangen.

Missiologische Überlegung

Bis hierher wurde versucht, die Grundstruktur des japanischen Geistes durch die Analyse von Kultur und Religion darzustellen. Dabei stießen wir auf zwei grundlegende Dimensionen, die sich um eine Wirklichkeit drehen, besser gesagt, Form und Inhalt der einen Wirklichkeit: Dō und das über den Tod hinausgehende Leben. Das erstere ist etwas japanspezifisches und das letztere das mit dem Kern des Evangeliums Gemeinsame.

Aus dieser Feststellung können wir einige missiologische Grundsätze herleiten:

1. Die Verkündigung muß als Zentrum das Mysterium paschale, das den Kern des Christlichen überhaupt darstellt, klar im Auge behalten und die Peripherie immer Peripherie sein lassen. Dies ist natürlich nicht nur bei der Mission in Japan der Fall. Das Mysterium paschale ist eher deswegen das Zentrum des Christlichen geworden, weil es den Grundzug der Wirklichkeit überhaupt darstellt. Ohne die Wirklichkeit der Unheilssituation der Welt und des Heilswillens Gottes gäbe es kein Mysterium paschale des Christlichen. Das ganze Ereignis Jesu Christi kann man nur unter diesem Aspekt theologisch vernünftig erklären. Alle Fragen nach dessen Sinn laufen darauf hinaus, denn unsere Welt ist überall unheil, und der Heilswille Gottes ist realexistent und umfaßt die ganze Welt. Bei der Mission muß dieser Kern bewahrt bleiben. Wenn von einem Kulturkreis zum anderen missio-

niert wird, darf die Kultur des Landes der Missionare nicht so stark in den Vordergrund treten, daß dieser Kern mehr oder weniger verdeckt wird. Dies wäre der Fall, wenn man z. B. in Japan diesen Kern durch die abendländisch-philosophische Logikführung darstellen wollte.

Die Missionare sollen jedoch nicht nur auf das christliche Mysterium paschale achten, sondern sozusagen das allgemeine – aber dem jeweiligen Land eigene – Mysterium paschale zu finden versuchen, damit das christliche Mysterium paschale einen richtigen Ansatzpunkt findet und Frucht trägt. Es darf nicht auf die oberflächliche Dimension der Gesellschaft hin zerstreut werden. Dies wäre z. B. der Fall, wenn ein Missionar in Japan, durch den wirtschaftlichen Aufschwung geblendet, ohne ihn kritisch zu betrachten, das Evangelium nur einfach hinstellen würde, auch dann, wenn er selbst nach dem Prinzip des Mysterium paschale leben würde.

2. Dies bedeutet, daß die Verkündigung zugleich in die tiefste Schicht der Kultur des „Missionslandes" hineingetragen – „inkarniert" – werden muß. Denn das Mysterium paschale wird je nach der geistigen Struktur des Landes in seiner Konkretheit verschieden erfahren. Wichtig ist, daß man an der echten tiefsinnigen Kultur ansetzt, die von solcher grundlegenden geistigen Struktur getragen wird. In Japan würde sie Dō heißen. In diesem Sinn zeigt der ehemalige Jesuitenprovinzial Japans und heutige Jesuitengeneral Pedro Arrupe seinen Tiefsinn, wenn er seine mehrbändigen Kommentare zu den „Exerzitien" des Ignatius von Loyola „Der Weg Christi" betitelt.

Selbstverständlich wird eine solche geistige Struktur von den Strukturen des Auslands beeinflußt und ändert mit der Zeit ihre Gestalt. Die Geistigkeit, die durch eine so lange Tradition aufgebaut wurde wie die japanische, wandelt sich jedoch nicht von heute auf morgen zu etwas völlig anderem, auch wenn die äußeren Erscheinungsformen der Gesellschaft danach aussehen. Wenn unsere Mission diesen Punkt übersehen sollte, wird sie eine noch lange unfruchtbare Zeit erfahren, mindestens inhaltlich gesehen. Daß das Christentum in Japan noch nicht im allgemeinen als Dō betrachtet wird, sondern als Lehre, zeigt nämlich, daß es dort noch nicht Wurzeln geschlagen hat.

ANMERKUNGEN

[1] Zur heutigen Situation der japanischen Mission vgl. G. Evers, Wie der Japaner das Christentum sieht, in: Herder Korrespondenz 35 (1981) H. 1.

[2] Vgl. H. Dumoulin, Sinnfrage und Sinnerfahrungen im Buddhismus, in: Suche nach Sinn – Suche nach Gott, hrsg. v. A. Paus (Köln 1978); H. M. Enomiya-Lassalle, Zen – Weg zur Erleuchtung (Freiburg ^{2}1969).

[3] Einer der bekanntesten Samurai, Musashi Miyamoto (ca. 1584–1645), ist zugleich einer der bedeutendsten Tuschmaler in der japanischen Geschichte, um nur ein Beispiel zu nennen.

Florian Schuller

Randbemerkungen und Fragezeichen

Zum Werk Fritz Buris

„Irgendwo habe ich den Namen schon gehört", so antworten viele theologisch Interessierte, wenn sie nach dem Schweizer reformierten Theologen Fritz Buri gefragt werden, doch genauere Auskunft ist selten; denn Buri zählt nicht zu den gängigen Theologen, er geht nicht mit, sondern legt sich quer. Gerade deshalb wünscht man seiner theologischen Botschaft mehr Hörer, als ihr bisher vergönnt waren. Zu den Hörern, die Buri selber sich wünscht, rechnen kritisch Distanzierte, humanistisch sich Verstehende, Atheisten ehrlicher Überzeugung, und zu den Gegnern, die er leidenschaftlich bekämpft, alle selbstsicheren Vertreter stolzen Gottesglaubens, alle Theologen und Gläubigen der verschiedensten Richtungen, die auf jede Frage eine Antwort wissen und den Sinnrätseln der Welt mit unbedarftem Optimismus begegnen. Das war die Haltung Buris von Anfang an, gegenseitige Polemik war vorprogrammiert.

Der Pfarrer als Ketzer und Professor

Im Gemeindegottesdienst des Reformationsfestes 1967 betete der damalige Basler Münsterpfarrer: „Schenke uns klare Einsicht in die Mängel unseres Glaubensverständnisses und den Mut, die Konsequenzen daraus zu ziehen, auch wenn sie für uns unbequem sein sollten." Ein zumindest untypisches Gebet für den Erinnerungstag der eigenen reformatorischen Geschichte, typisch jedoch für Fritz Buri, der von 1957 bis 1968 das Pfarramt am Basler Münster versah, nachdem er seit 1931 im bernischen Seeland (in Walpertswil und Täuffelen) sowie an St. Alban in Basel gewirkt hatte. Noch mehr er selbst spricht aus dem nachfolgenden Satz des Gebetes: „Die Beunruhigten, das Bestehende in Frage Stellenden, die Nonkonformisten und Rebellen gehören stets zu deinen liebsten Kindern." Der Eindruck trügt sicher nicht, hier schreibe und bete sich Buri demonstrativ in die Gemeinschaft mit Gott hinein – gut zu verstehen vor dem Hintergrund der nie verstummten kritischen Anfragen ihm gegenüber, ob er überhaupt ein Christ sei.

Und so schwankt Buris Rede vom Ketzer zwischen Koketterie und Wehmut. Er ist überzeugt, daß Väter und Ketzer zur echten Kirche gehören, daß die Ketzereien, die er sagt, nur gewagt werden können, „weil sie im Grunde keine sind,

sondern in Bibel und Kirche vertretene Einsichten", und trotzdem fühlt er sich wie der verlorene Sohn in André Gides Fortführung des Gleichnisses vom barmherzigen Vater, wie dieser verlorene Sohn, der es „in der Enge des Vaterhauses nicht aushält und sich von neuem in die Fremde begibt".

Studiert hatte der am 4. November 1907 geborene Theologe Buri zunächst in Basel, Bern, Marburg und Berlin, abgeschlossen 1934 mit der sehr beachteten Promotionsarbeit: „Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere Protestantische Theologie". 1935 war er Privatdozent in Bern geworden, hatte 1939 zusätzlich einen Lehrauftrag für systematische Theologie in Basel erhalten, 1952 gegen den harten Widerstand Karl Barths die außerordentliche Professur und 1968 ein persönliches Ordinariat. Emeritiert wurde er 1978.

Hinter diesen Jahreszahlen steckt ein lebenslanges doppeltes Ringen: das Ringen des liberalen Theologen um wissenschaftliche Anerkennung gegen eine übermächtige dialektische Theologie und das Ringen des Pfarrers um eine Form des Christentums, die den vom pluralen Sinnangebot verwirrten und von den klassischen Formen des Christentums enttäuschten Zeitgenossen Hilfe zu sinnvollem Leben sein könnte. Daß ihn dieser doppelte Kampf zum „Nonkonformisten" und „Rebellen" stempelte, er sich dazu berufen fühlte, gibt seiner Theologie die Härte, die ihm als Person völlig abgeht.

Das schwierig-unstabile Beziehungsdreieck von Pfarrer, Ketzer und Professor begründet Probleme und Spannungen unterschiedlicher Art, aber auch die Bedeutung und Fruchtbarkeit seines Werks. Dabei geht Buris Blick zurück auf die lange Reihe der Antistites der Basler reformierten Kirche, denen er mit seinem Buch „Vermächtnis der Väter" (1963) ein persönliches Denkmal setzte; bis 1910 übten diese gleichzeitig das Amt von Hauptpredigern am Münster aus, und „nicht selten waren die obersten Pfarrer der Stadt Basel auch namhafte Gelehrte" – eine Personalunion von Seelsorge und Lehre, der sich Buri verpflichtet weiß. In Oswald Mykonius, nach der Durchführung der Reformation Pfarrer zu St. Alban, später Professor und Pfarrer am Münster, Schöpfer des ersten Bekenntnisses der Basler Kirche, könnte er wohl die Stationen seines eigenen Lebensweges vorgezeichnet finden, selbst bei der letzten; denn Buris klarstes und schönstes Buch, „Basler Bekenntnis heute" (1959), interpretiert die Basler Bekenntnisschrift von 1534 und legt ihre Gegenwartsbedeutung aus. Es erschien übrigens, eine Ausnahme, im Evangelischen Verlag in Zollikon, wobei sich Karl Barths Hausverlag sogar genötigt fühlte, auf einem dem Buch beigelegten eigenen Zettel die Übernahme des Autors, der zu Barths entschiedenen Gegnern gehörte, mit dessen theologischer Entwicklung zu rechtfertigen, die dadurch möglich geworden sei, „daß der Lehrer, der Buri zu diesem seinem neuen Weg geführt hat, trotz mancher bleibender Gegensätze – Karl Barth war". Damit ist die Frage aufgeworfen nach dem geistigen Umfeld, das Buri prägte und dem er sich verpflichtet weiß.

Anregungen, Widersprüche

Weniger mitgetragen vom breiten Strom der reformierten Tradition, der er entstammt und trotz aller Distanz verbunden bleibt, als vielmehr beeinflußt von ganz bestimmten, unterschiedlichen Theologen und Denkern, so erweist sich Buri in der Entwicklung seiner Gedankenwelt. Fünf Namen sind zu nennen: Martin Werner, Albert Schweitzer, Karl Jaspers, Rudolf Bultmann, Karl Barth.

Der Doktorvater *Martin Werner,* unumstrittenes Haupt des theologischen Liberalismus der Schweiz in den dreißiger und vierziger Jahren, vermittelt den geschichtlichen Ansatz, der in der These von der konsequent-eschatologischen Betrachtungsweise gründet: daß Jesus nur aus der zeitgenössischen Apokalyptik zu verstehen sei, daß er sich auch entsprechend getäuscht habe mit seiner Hoffnung vom unmittelbar bevorstehenden Weltende, hatte Albert Schweitzer als Ergebnis seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" (1906, bzw. 1913) postuliert, und Martin Werner führte die These weiter, indem er die frühkirchliche Dogmenentwicklung als ein Verdrängen der enttäuschten Naherwartung zu erklären suchte. Buri übernahm diese geschichtliche Sicht der Ursprungsproblematik des sich auf Jesus von Nazareth gründenden Glaubens, die das „Wesen der Kirche als Konsequenz ihrer Geschichte" versteht und deren faktische Vielfalt und Vielzahl bedingt weiß durch die unterschiedlichen Lösungsversuche eben der eigenen Ursprungsproblematik, woraus eine fast physisch spürbare Abneigung gegen jeden Absolutheitsanspruch der ihr wirkliches Wesen überspielenden Kirchen oder Theologien folgte. Mit den harten Worten des frühen Buri: „Wenn sogenannt christliche Richtungen, Parteien und Lager sich bekämpfen, so sind sie darin im Recht, daß jedes dieser Gebilde schlechthin bekämpfenswert ist."

Dieses kritische Potential wird ergänzt durch den ethischen Impuls *Albert Schweitzers*, den Buri seinen eigentlichen „theologischen Lehrmeister" nennt. Sein Verständnis der eschatologischen Verkündigung Jesu jenseits ihrer zeitbedingten Form als Ausdruck eines Willens zu absoluter sittlicher Lebensvollendung führt zur „Enteschatologisierung" der neutestamentlichen Botschaft, deren ethische Bedeutung in die Mitte rückt. Ihr grundlegendes Prinzip, bei Schweitzer die „Ehrfurcht vor dem Leben", die unterschiedslos alles Leben meint, wird dann von Buri insofern umgeformt, als er die Verantwortung betont, sich stets neu für sinnvolles Leben, nicht nur für Leben überhaupt, zu entscheiden.

Karl Jaspers lehrte ab 1948 in Basel, und die Begegnung mit ihm lieferte Buri das philosophische Handwerkszeug zur Lösung von Schwierigkeiten, denen er sich immer deutlicher gegenübersah: ob denn tatsächlich der Wert der gesamten christlichen Überlieferung, von der Schrift angefangen über die klassischen dogmatischen Systeme bis hin zum heutigen Kult, mit dem Hinweis auf ihre geschichtlich bedingte Verdrängungsfunktion angesichts der Parusieverzögerung erschöpfend behandelt sei, was bei Werner geschah, und worin denn nun ethisches

Erkennen, von Schweitzer der Welterkenntnis gegenübergestellt, eigentlich gründe, mit anderen Worten, wie das geschehe, den Sinn des eigenen Daseins unabhängig vom Sinn der Welt zu suchen.

Zur entscheidenden Hilfe wurde der „Angelpunkt von Jaspers' Philosophie", das unser Bewußtsein umgreifende Subjekt-Objekt-Schema: wenn alles, was für unser denkendes, erkennendes Bewußtsein in irgendeiner Weise aussagbar wird, Gegenstand bleibt, dem wir als Subjekt gegenüberstehen, Gegenstand des Erkennens und deshalb nie das Sein an sich, vielmehr eine Erscheinungsweise des Umgreifenden, dann kann sehr wohl der Inhalt der christlichen Tradition wieder einen positiven Sinn gewinnen, ethisches Handeln in Transzendenz sich gründen: Mit Jaspers begreift jetzt Buri die biblischen Texte und dogmatischen Spekulationen als Chiffren, die weit über die Frage nach der historischen Richtigkeit ihres Entstehens hinaus existentiale Wahrheit verkünden. Aber gegen Jaspers und seine These von der Unabschließbarkeit des Transzendierens, der bleibenden Offenheit des Lesens der Chiffreschrift sieht er Existenz zur Entscheidung genötigt, die eigene unvertauschbare Geschichtlichkeit ernst zu nehmen, sich von konkret vorgegebenen, historisch bedingten Symbolen bzw. Chiffren auf unbedingte Weise gerufen zu wissen. Mit Jaspers sind diese ihm Gegenständlichkeiten der nichtgegenständlichen Transzendenz, Objektivierungen des nichtobjektivierbaren Grundes alles Seins, aber gegen Jaspers und seine „mystische Hybris", gegen das „trojanische Pferd" seiner Philosophie, daß nämlich – wie Buri es sieht – philosophischer Glaube doch in sich selbst gründe, gegen die „dünne Luft" und die abstrakte Begrifflichkeit dieses Denkens stellt er Transzendenzbezug und Abhängigkeit deutlich: Existenz, oder Glaube (was dasselbe ist), weiß sich im Innewerden des Rufes zum Personsein von Transzendenz gerufen, angerufen und ermächtigt, wofür die personalen Formen christlicher Glaubenssymbole stehen.

Im Gegensatz zur größeren theologischen Wirkung Heideggers ist Buri der einzige Theologe, der bewußt Jaspers weiterführt, und bei allem Unterschied bleibt dieser für ihn ein „Lehrer der Kirche"; denn „das Große seines Philosophierens besteht darin, daß es den Raum freihält, in welchem ohne verengende Dogmatisierungen Entscheide im Sinne echten Glaubens möglich werden können".

Diesen Freiraum verteidigt Buri dann „in philosophischer Gemeinschaft mit Karl Jaspers" bei der von *Rudolf Bultmann*, den er ebenfalls zu seinen Lehrern zählt, eröffneten Entmythologisierungsdebatte. Unter dem in die Theologiegeschichte eingegangenen Schlagwort „Entkerygmatisierung" wirft er Bultmann fehlende Konsequenz vor, da er immer noch von einer einmaligen, entscheidenden Heilstat Gottes in Christus ausgehe und diese „Restmythologie" seiner existentialen Interpretation entziehe; grundsätzlich jedes Reden über Gott sei und bleibe aber unwiderruflich mythologisches Reden; so verstanden könne es bedeutsam werden als Ausdruck der Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses, wie Bultmann richtig aufgezeigt habe.

Damit war Buris Position endgültig bezogen, der Unterschied zu *Karl Barth* philosophisch und theologisch auf den Begriff gebracht, zu dem Karl Barth, dessen dialektischer Theologie eines von oben im Wort sich offenbarenden Gottes Buris Liberalismus in großer Distanz gegenübertrat. Barth blieb der leibhaftige, tagtäglich in Basel erfahrene Widerspruch. Er rief zunächst entschiedene Ablehnung hervor, sehr bald aber neben der Ablehnung auch eine positive Auseinandersetzung, über die Jahrzehnte hinweg deutlich ablesbar an Buris Rezensionen zur „Kirchlichen Dogmatik". Am besten drückt dieses Verhältnis wohl aus, was Buri 1960 anläßlich des Teilbands IV/3 schrieb; denn Barths „wirkliche Wahrheit" bestehe darin, „uns nicht eine neue Lösung gegeben zu haben, wohl aber den Anlaß, nach einer solchen – mit neuer Intensität und auch um einige Erfahrung reicher – zu fragen": Barth nötigte Buri, von seinem philosophischen Ansatz her wieder bewußt auf die Themen der christlichen Überlieferung zuzugehen und Dogmatik zu treiben, er war für ihn der Stachel, nicht nur Kritik zu üben, sondern positiv systematisch zu arbeiten.

Rationale Mystik

Die kritisch verarbeiteten Anregungen seiner geistigen Väter haben zusammen mit dem Charakter und dem missionarischen Ethos von Fritz Buri zu einer ganz eigenen Theologie geführt, die um wenige Themen, aber Themen grundsätzlicher Bedeutung kreist. Gerade weil diese paar Themen in verschiedener Form immer wiederkehren, werden theologische Selbstverständlichkeiten angefragt und fragwürdig. So macht Buri nachdenklich, und es lohnt sich, ihm nachzudenken.

1. Die Frage nach dem Sinn

Da ist zunächst die Frage nach der Sinnhaftigkeit der Welt. Daß Sinnvolles, aber ebenso Sinnloses in dieser Welt erlebt wird, nimmt Buri radikal ernst. Weder ein Pessimismus, der die sinnhaften Vollzüge und Wirklichkeiten vom Sinnlosen in Absurdität geführt sieht, noch ein Optimismus, der das Sinnwidrige überspielt mit angeblichem Wissen um endgültigen Sinn, haben bei ihm eine Chance. Von der Berner Antrittsvorlesung 1935 bis zur Basler Abschiedsvorlesung 1978 zieht sich dieser Gedanke und wird thematisiert mit dem Begriffspaar von Sein und Sinn: „Der Grund des Seins bleibt für uns ein Geheimnis und sein Sinn ein Rätsel." Die Frage, warum überhaupt etwas sei, und die Frage, wozu alles sei, führten zum Nichts ihrer Nichtbeantwortbarkeit. Von einem Sinn des Seins im Ganzen zu sprechen, sei erkenntnismäßig unmöglich, weil unser Erkennen und Denken immer nur auf Vorletztes gehe, wie auch angesichts des Sinnwidrigen blind. 1942 schrieb Buri in der National-Zeitung (Basel): „Alle Versuche, den Sinn des Daseins im Sinn des Universums, in einem geglaubten Gott oder in einem metaphysischen

Weltgesetz zu begründen, sind verhängnisvoll und führen, weil die Wirklichkeit ihrem eigenen Sein zuwider ist, zu weltanschaulichen Illusionen oder zu ethischer Resignation."

Der bewußte Verzicht auf eine positive Aussage über den Sinn der Welt, um nicht die Erfahrungen des Sinnlosen in ihr zu desavouieren, erklärt Buris leidenschaftlichen Kampf gegen jede theologische Aussage über einen Sinn der Geschichte, über den Verlauf der Geschichte als Heilsgeschichte, über endgültig geschehene Erlösung der Offenbarung, über ein Leben nach dem Tod, er erklärt seinen Einsatz für Enteschatologisierung und Entkerygmatisierung.

In den ersten Jahren seiner Lehrtätigkeit führte diese Grundoption zu einer so starken Abneigung gegen die klassischen theologischen Aussagen, daß er sich überwiegend der Dichterinterpretation zuwandte. Gottfried Keller vor allem und Carl Spitteler wurden ihm die wahren Deuter der Wirklichkeit, und durch die Schriften und Buchbesprechungen jener Jahre geistert der „Wurmlinger" aus dem „Grünen Heinrich" als Prototyp des unduldsam Glaubenden, ein Vertreter jener Orthodoxie, die das Attest der „kollektiven Zwangsneurose" erhielt.

2. Der Ruf zur Verantwortung

Der Sinn des Ganzen wird uns immer ein Rätsel bleiben, sehr wohl aber, Buris zweiter Schwerpunkt, kann und soll der Mensch von einem Sinn in seinem eigenen Dasein sprechen. Zur negativen Theologie tritt die ethische Reflexion.

Das Aufbrechen der Sinnfrage und ihrer Unlösbarkeit, gerade das Nichts, vor dem wir dabei stehen, enthält „einen Stachel, der beseitigt werden" sollte. Das Nichts, das hier droht, „kann nicht bejaht, sondern müßte verneint, überwunden werden": weil sich Sinn unausweichlich einklagt, im Sinn des Seins der Welt aber nicht gefunden werden kann, erfährt der Mensch sich aufgerufen, partiell, in seinem eigenen Bereich, Sinn zu verwirklichen. Tut er dies, entspricht er gleichzeitig der Verantwortung, deren er innewird, wenn er sich als Person versteht. Buri nennt in der Tradition von Jaspers diesen Akt der Selbstverwirklichung „Selbstverständnis" – die gegenständlich nicht faßbare, objektiv nicht beweisbare, existentielle Wirklichkeit meines Personseins in seinem Vollzug.

Deutlich aufscheinen zu lassen, wie die religiösen, theologischen und philosophischen Äußerungen der biblisch-christlichen Tradition Symbole dieses Selbstverständnisses werden können, indem sie der Reflexion des Vollzugs dienen und zu ihm auffordern, ohne aber seine Wirklichkeit je direkt angeben zu können, darin besteht der dogmatische Ertrag von Buris Theologie. In den drei großen Bänden seiner „Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens" (erschienen 1956, 1962 und 1978) werden die Themen der christlichen Tradition in diesen Dienst genommen, wird eine Dogmatik entworfen, die Ernst damit macht, daß die Bibel nicht objektiv Wort Gottes ist, es aber für mich werden kann, wenn mir durch eine bestimmte Stelle oder Aussage aufgeht, daß ich unbedingt zur Verant-

wortung gerufen bin. Wie Buri dies meint, sei am Beispiel des Begriffs Schöpfung gezeigt.

Exegetische Grundlage bildet die Erkenntnis: „Die ganze Bibel, von ihrer ersten bis auf ihre letzte Seite, ist durchzogen von dem in immer neuen Wandlungen auftretenden Mythos vom Kampf Gottes bzw. seines Messias mit dem Urweltdrachen." Die Überwindung der Urflut am Anfang, der Kampf mit dämonischen Mächten, das Heraufführen eines neuen Äon – in all diesen verschiedenen Formen des Drachenkampfmotivs gehe es nur um eines, um die Stiftung von Sinn gegen bestehende, teilweise herrschende Sinnlosigkeit. Damit wird der Kampf gegen den Urweltdrachen zu einem sprechenden Bild für die Aufgabe und Verantwortung jedes Menschen, Sinn zu schaffen, und „Erschaffung", „Schöpfung" zum sachgemäßen Symbol des Selbstverständnisses. „Schöpfung aus dem Nichts", „Schöpfung am Anfang" symbolisiert den nicht rational begründbaren, insofern anfanglosen, unbedingten Vollzug, wo immer „wir unseres Berufenseins zu verantwortlichem Personsein innewerden".

Das ist Buris „weltliches Evangelium", sein „kritisch-religiöser Humanismus", seine „Vermenschlichung des Christentums"; so allein könne der Mensch zu sich und seiner Person finden, so allein den Symbolreichtum christlicher Tradition in sich aufnehmen, so allein könne auch der Christ seines Glaubens froh werden.

3. Die Christuswirklichkeit

Daß Buri keine autonome, von Transzendenz losgelöste Begründung der Person proklamiert, zeigt die starke Betonung der, wie er es nennt, „Christuswirklichkeit".

Sicher, die Einmaligkeit der Menschwerdung in Jesus Christus ist hinfällig geworden, Jesus von Nazareth in liberaler Tradition nur als herausragendes Beispiel geglückten Menschseins vorgestellt. Aber auch für den orthodox Glaubenden kann plötzlich deutlicher werden, was eigentlich Christusnachfolge meint, die Rede von der Notwendigkeit, ihm gleichförmig zu werden: nämlich kein zunächst moralisches Problem des jesusähnlichen Lebenswandels (woraufhin es in der Verkündigung oft verkürzt wird), sofern die Form der Gottesbeziehung, für die Jesus Christus das Modell (würde Buri sagen), die unüberbietbare und unableitbare Vollendung (würde der orthodox Glaubende sagen) darstellt.

Denn „Christus" meint bei Buri den Geschenkcharakter eigentlichen Menschseins. Nicht nur meine Existenz und das Dasein der Welt sind vorgegeben und ungeschuldet, weisen hin auf die begründende Transzendenz, sondern vor allem auch der Ruf zur Verantwortung: daß mir meine Verantwortung klar wird, daß ich mich zur Verwirklichung meines Personseins aufgerufen weiß, zum „Selbstverständnis", ist ein Geschenk, das ausbleiben kann, ist Gnade, über die ich keine Macht besitze. „Das Nichterklärbare der Möglichkeit verantwortlichen Personseins in Freiheit", mit einem Wort: meine Menschwerdung, verdankt sich in ihrer

Möglichkeit wie in ihrem Vollzug der aufrufenden und ermächtigenden Transzendenz, Christus ist eine „zu ergreifende Gnade", die im Ruf zur Verantwortung ergehende besondere Offenbarung aus dem Seinsgeheimnis und dem Sinnrätsel der Welt heraus, das „Symbol der besonderen Sinnmöglichkeit der menschlichen Existenz inmitten des Sinnrätsels des Seienden im Ganzen".

Der Blick auf die Menschwerdung Christi läßt mir aufgehen, daß ich mich als Person nur von Gott her, transzendenzbezogen, verstehen und verwirklichen kann. Jesus Christus wird mir Symbol des ganz von Gott herkommenden und von ihm her bestimmten Menschen, und das Bekenntnis an ihn ist die Form meiner Aussage des Vollzugs solchen Personseins.

4. Schweigen vor Gott

Ob Gott in all dem aber wirklich noch eine Rolle spiele oder doch nur zu einer Funktion des Selbstverständnisses geworden sei, das ist die große Anfrage an Buris Theologie. Er weiß darum, und wie schwer es ihm falle, von Gott zu sprechen, gibt er selber im Vorwort zum dritten Band seiner Dogmatik zu; denn „für wen geziemte es sich mehr, vor Gott auch zu verstummen, als für den Dogmatiker; denn was gibt es im Blick auf seinen ‚Gegenstand', der eben kein Gegenstand im gewöhnlichen Sinne ist, Unangemesseneres, Bruchstückhafteres als ein dogmatisches System"?

Daß der erkenntnistheoretische Hintergrund seiner Schwierigkeiten, direkt von Gott zu sprechen, in der durch den Idealismus geprägten Überzeugung liegt, alles Wissen bedeute ein Verfügen über seinen Inhalt, darauf hat August Brunner bereits früh in dieser Zeitschrift aufmerksam gemacht (164, 1958/59, 181–193). Ob jedoch Buris Forderung, die Theologie solle sich kritischer als der Atheismus erweisen, indem sie diesem „in der Preisgabe aller Verabsolutierungen" vorangehe, um nichts anderes als Götzenbilder zu zerstören, gegen die sich der Atheismus oft zu Recht wende, und ob sein Hinweis, dieser müsse verstanden werden als das „unerläßliche Korrektiv in all unserem Reden von Gott, ohne dessen Beachtung es ständig in der Gefahr steht, zu einem gottlosen Geschwätz zu werden", wirklich ganz überflüssig sind?

Denn das Anliegen, das Buri ein Leben lang drängt, müßte alle Glaubenden zum Nachdenken bringen. Mit der Kühle seiner rationalen Begrifflichkeit, dem gebetsmühlenhaften Warnen vor der Vergegenständlichung unseres Redens über Gott und der Betonung des nicht erklärbaren Vollzugs von Personsein geht es Buri um ein zutiefst theologisches Bemühen: den Raum freizuhalten, die Möglichkeit offenzuhalten, den Abstand zu wahren, damit ohne menschliche Manipulation Gott wirken kann. Und wenn Buri das Gebet als die „normative Form des sich auf seine Transzendenz beziehenden Selbstverständnisses" und als dessen „unmittelbarsten Ausdruck" betont, weil in ihm das, „was für Denken stets bloße Möglichkeit – eine unheimliche Möglichkeit bleibt, Wirklichkeit wird", nämlich

die Existenz des personalen Gottes, dann kommt diese andere, die verborgene Seite von Buris theologischem Wesen zum Vorschein, derentwillen man seine Theologie mit einem widersprüchlichen Begriff als rationale Mystik bezeichnen könnte: Rationalismus aus Mystik, Beschränkung auf das rational Erkennbare und Aussagbare, weil jedes Weitergehen dem Innewerden des unbegreiflichen Gottes zu nahe treten würde.

Hier gründet sicher die von Buri seit vielen Jahren intensiv betriebene Auseinandersetzung mit buddhistischem Denken, die ihn jüngst trotz deutlich kritischer Vorbehalte die Parallele ziehen ließ, „In-Christus-Sein und Bodhisattva-Sein könnten als Realisierungen des utopischen Wesens des Menschen verstanden werden". „Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst" heißt Buris neuestes Werk, das die Philosophie der Kyoto-Schule untersucht. Und hier gründet auch seine geringe Anfälligkeit für theologische Modekrankheiten; so hatte er beispielsweise schon zur Zeit ihrer höchsten Blüte die Gott-ist-tot-Theologie schlicht als „Unsinn" bezeichnet, hergeleitet von einer im letzten antireligiösen Einstellung. Gut illustrieren diese ihm ermöglichte Souveränität die beiden nach Vortragsaufenthalten in den USA entstandenen Bände „Gott in Amerika" (1970 und 1972), die ihn als einen der seltenen europäischen Kenner nordamerikanischer Theologie ausweisen.

Seine rationale Mystik läßt schließlich begreifen, warum er auch noch im dritten Dogmatikband, wenn es ihm nach langem Ringen bewußt und direkt um den Aufweis personaler Transzendenz geht, jedesmal gleichsam zurückzuckt, zurückweichen muß vor einem Sprechen über Gott und dieses doch wieder in der Rede vom Transzendenzbezug verantwortlichen Personseins verbirgt, obwohl er gerade vom Transzendenzbezug zur Transzendenz selbst fortschreiten möchte.

Eine Theologie für Starke

Jede Betonung birgt in sich notwendigerweise Vernachlässigung, jeder Schwerpunkt nimmt anderes leicht, oft zu leicht. Wenn Buri die unaufhebbare Spannung zwischen Sinnvollem und Sinnlosem betont, sowie unsere Verantwortung für sinnvolles Personsein, wenn er betont, daß wir uns dazu gerufen und befähigt wissen sollen von dem Gott, der, durch Reden nur vergötzt, anders als in der Entscheidung für Verantwortung nicht begegnet, dann werden damit gleichzeitig andere religiöse Erfahrungs- und Wirklichkeitsebenen vernachlässigt, deren Fehlen zur Problematik von Buris Theologie entscheidend beiträgt.

So findet, erstens, Erlösung im echten Sinn nicht statt. Von einer einmaligen *Erlösung* durch Christus oder einer eschatologischen, jenseitigen Erlösung kann von vornherein nicht gesprochen werden, und inmitten des Sinnrätsels der Welt, aller selbstverschuldeten, fremdverschuldeten oder nicht auf Schuld rückführbaren

Sinnwidrigkeiten bleibt der Mansch allein auf sich bezogen; denn Schuld zu tilgen und Sinnloses zu bestehen, das geschieht nach Buri nur durch personale Übernahme von Verantwortung. Die Frage drängt, ob mit einer solchen Konzeption zwar nicht Selbsterlösung, die Buri, den Ruf der Transzendenz hervorhebend, immer entschieden ablehnt, verkündet wird, sehr wohl aber ein grundsätzlicher Verzicht geleistet wird auf Erlösung und die damit gemeinte Hoffnung überhaupt. Denn welche Hoffnung bleibt, wenn geschieht, was jeder Alltag lehrt: wenn Sinnloses stärker wird als die Kraft, es verantwortlich und sühnend zu tragen, wenn endgültiges, übermächtiges Leid trifft und der Tod naht? Da zeigt sich Buris Theologie als Theologie (nur) für Starke, besser: für Menschen, die stark sind, für Menschen, wenn sie stark und gefestigt sind. Vielleicht könnte man, nicht abwertend, sondern erklärend von bürgerlicher Theologie sprechen.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt, zweitens, ein kritisches Weiterdenken der Rede von der *Verantwortung*. Deren sozialer Bezug, anderen genauso wie sich selbst ethisch verantwortetes, sinnvolles Leben ermöglichen zu sollen, wird von Buri zwar stark hervorgehoben, dennoch aber gründet sie von ihrem Ansatz her in der unableitbaren Person des einzelnen, dessen Freiheit und dessen Möglichkeit zu freier Entscheidung er undiskutiert voraussetzt. Eine unmittelbare Konsequenz dieser eigenpersonalen Begründung stellt sich ein bei Buris Behandlung der christlichen Tradition: Er untersucht zwar, inwieweit sie Symbole anbietet für den von ihm erfahrenen Vollzug eigenen Personseins, und systematisiert diese zu einer Dogmatik des Selbstverständnisses, muß sich dabei aber zwangsweise wiederholen und abstrakt bleiben, weil ihm eine Symbolik des allgemeinen Vollzugs von Personsein und seiner Struktur genügt, und er den umgekehrten, vom eigenen Ansatz her durchaus möglichen phänomenologischen Weg nicht beschreitet, die Aussagen der Überlieferung daraufhin zu befragen, welche unterschiedlichen Sinn- und Seinserfahrungen anderer hier zur Sprache kommen, welche Arten von Selbstverständnis in geschichtlicher Bandbreite hier ihren Ausdruck gefunden haben: Buri ist kein Hörer des Wortes, nur dessen Verwender.

Wie abstrakt er wirklich Theologie treibt, wird, drittens, besonders klar bei einem Blick auf die *Christuswirklichkeit*. Deutlich zeigt er deren innere Grundstruktur auf, ohne ihr Gesicht und Inhalt zu geben. So spürt man auch wenig vom Klima und Atem der jesuanischen Verkündigung, von der Jesuswirklichkeit, und kann nicht nur bei seinen Lehrern Schweitzer und natürlich Bultmann, sondern sogar bei Jaspers mehr über diesen „maßgebenden Menschen" lesen. Buri bleibt Dogmatiker durch und durch: was ihn interessiert, und was er in seiner Symbolkraft deutlich machen möchte, ist im Grund weder die Botschaft Jesu noch die weitergefaßte der Bibel, sondern deren in Theologie geronnene Wirkungsgeschichte, die dogmatischen Sätze und Spekulationen.

Weil dieser Dogmatiker, zurückgeworfen und bezogen vorwiegend auf theologische Formeln, deren Unangemessenheit Gott gegenüber spürt, wird ihm,

viertens, die *Gott begründende Rede* unmöglich. Was er in Dogmatik III unternimmt, nämlich die Wirklichkeit der Transzendenz als notwendige Möglichkeitsbedingung des erkannten Transzendenzbezugs der Verantwortung reflektierend zu bestimmen, führt zur gleichen Aporie wie die transzendentale Reduktion seines heimlichen (und einflußreichsten) Lehrers im Hintergrund, von Immanuel Kant: Gott bleibt notwendiges Postulat. Wenn das ein Scheitern seiner Gedankenbemühungen als Theo-logie, als Rede von Gott, sein sollte (und er möchte, zumindest in Dogmatik III, tatsächlich mehr erreichen), dann bliebe nur, seine eigenen Worte umzuwandeln und zu fragen, vor wem der Mensch eher und mehr in seinem Denken scheitern könnte und müßte, als vor der Transzendenz des unbegreiflichen Gottes.

Zimt im Brei der Theologie

In einem Vortrag Ende der vierziger Jahre erwähnt Buri, was Karl Barth früher von seiner eigenen Theologie gesagt habe, diese sei nämlich kein Standpunkt, sondern eine Randbemerkung, ein „bißchen Zimt"; er stellt dann leicht ironisch, aber angesichts der enorm wachsenden „Kirchlichen Dogmatik" zutreffend fest, für sie gelte das nicht mehr, und fährt fort: „Um so dringender bedarf die Theologie unserer Zeit wieder des Zimts in ihrem Brei, ist es nötig, hie und da eine Bemerkung an ihren Rand zu schreiben, die plötzlich alles Gesagte in einem anderen Licht erscheinen läßt." Genau darin gründet tatsächlich der unverzichtbare Wert von Buris „Ketzereien": Glossen zu schreiben und Randbemerkungen hinzusetzen, Zimt in den „Einheitsbrei" der häufig vieles oder alles wissenden Theologie zu geben, damit diese, bescheidener geworden, wieder genießbar sei. Was ihm in seiner rationalen Mystik als wichtig aufgegangen ist, dürfte es wert sein, von jeder Theologie als Fragezeichen und als Ausrufezeichen ernst genommen zu werden, und was seiner Theologie für Starke an Problematik anhaftet, führt vielleicht nur drastischer vor Augen, was jedem Theologen an inneren Gefahren droht; denn welcher Theologe unserer Breitengrade, auch wenn er sich theoretisch radikal gibt, denkt nicht praktisch von einer bürgerlichen Basis aus? Da sei zwar Johann Baptist Metz vor, aber die theologischen Produktionsverhältnisse sind wohl so.

Vor der Grabplatte des Erasmus von Rotterdam in seinem Basler Münster sinniert Buri einmal dem Verhältnis des kritischen Geistes zur beherrschenden Masse nach, „die die Geister zu sammeln und in Marsch zu setzen vermag"; dahinter autobiographische Erinnerungen an seinen Kampf gegen die „Masse" der dialektischen Theologie zu vermuten, ist sicher nicht abwegig. Und so wird auch für ihn gelten, der kritische Geist komme sich „ausgeschlossen und überrundet" vor, „als ein Einsamer", und sei dabei sogar nie sicher, „daß der Teufel nicht auch ihm ein Schnippchen schlägt und daß auch er dem Dämon der Eitelkeit seinen

Tribut zahlt". Fritz Buri, der „einsame" Liberale, hat sich, die Bibliographie von über 500 Titeln weist dies aus, nicht nur offen gehalten für die Strömungen von Kunst, Literatur und Theater, hat mit einer die reformatorische Tradition überwindenden Sensibilität in künstlerischen Aussagen Symbole des Transzendenten erkannt und darin die Gemeinschaft einer konfessionsüberwindenden Humanität gesucht. Er hat auch, radikal-typischer Antipode zu katholischem Glaubensverständnis, der er ist, streng verborgen hinter seinem theologischen Kampf gegen die „sakramentale Heilsanstalt" der katholischen Kirche eine ganz leise Sehnsucht spüren lassen nach bergender Weite, wenn er zum Beispiel Gabriel Marcel und die katholische Kirche „fast" beneidet, daß ein Denker von seiner Art „in ihrem Schoß den Frieden gefunden hat".

So sei ihm, nicht zuletzt im Jaspers-Jahr 1983, für das „Glossar" seiner Theologie zumindest gedankt, und der Wunsch ausgesprochen, er möge noch lange geschenkt erhalten, was er im eingangs erwähnten Reformationsgebet den „Beunruhigten" und „Nonkonformisten" erbittet: „Ihnen hast du die Unruhe und das Fragen ins Herz gegeben, die sie neue Wege suchen ließen, auf denen sie zu lebendigen Zeugen deines Neues schaffenden Geistes wurden."

Reinhold Sebott SJ

Das Neue im neuen kirchlichen Eherecht

Am 25. Januar dieses Jahres wurde das neue kirchliche Rechtsbuch (Codex Iuris Canonici = CIC) veröffentlicht. Es tritt am 27. November in Kraft. Der neue CIC wurde nicht überall mit Begeisterung aufgenommen, in manchen Stellungnahmen sogar heftig kritisiert. Ausgenommen von solcher Ablehnung blieb im allgemeinen das Eherecht. Dies war schon so, als am 2. Februar 1975 der Entwurf des überarbeiteten Sakramentenrechts an die Weltkirche verschickt wurde. Was damals Paul Wirth vom Schema schrieb, kann nun auch vom promulgierten Recht gelten: „Ohne Übertreibung kann es als Musterbeispiel für eine behutsame, jeder Bilderstürmerei abholde, neue Rechtsvorstellungen in das geltende Recht integrierende Rechtsbereinigung angesehen werden."[1] Es ist selbstverständlich nicht möglich, in diesem Rahmen auch nur annähernd das gesamte Eherecht darzustellen[2]. Hier soll nur auf einiges Neue hingewiesen und dies dann kritisch beurteilt werden, wobei allerdings zwischen Darstellung und Bewertung nicht immer scharf unterschieden werden kann und soll.

Das neue Eherecht

Der neue CIC hat sieben sogenannte Bücher. Der Liber IV geht über den Heilsdienst der Kirche (De Ecclesiae munere sanctificandi). Innerhalb dieses vierten Buchs handelt die Pars I über die Sakramente; darin der Titulus VII über die Ehe. Er umfaßt die Canones 1055–1165. Diese sind – die Einleitung mitgerechnet – auf 11 Kapitel verteilt.

Einleitendes Kapitel: Allgemeine Lehren des Eherechts (cc. 1055–1062)

Es ist gewiß von weittragender Bedeutung, daß im neuen Recht die *Ehezwecklehre* des alten CIC (can. 1013 § 1, vgl. auch can. 1081 § 2) aufgegeben und die Beschreibung der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" (Art. 48) des Zweiten Vatikanums übernommen wurde. Hieß es bis jetzt, der Hauptzweck der Ehe sei die Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, die Nebenzwecke aber seien die gegenseitige Hilfeleistung und die geordnete Befriedigung des Geschlechtstriebs, so ist im neuen Text (can. 1055 § 1) gar nicht mehr zwischen Haupt- und Nebenzwecken unterschieden. Vielmehr wird die Ehe zunächst einmal (ohne jeden Hinweis auf Zwecke) als innige Gemeinschaft des

Lebens („totius vitae consortium") verstanden, die freilich durch ihre natürliche Eigenart („indole sua naturali") auf Kinder hingeordnet ist.

Es ist ohne jeden Zweifel, daß das Zweite Vatikanische Konzil und in seiner Nachfolge can. 1055 § 1 die materialistische Beschreibung der Ehe, wie sie der CIC von 1917 gegeben hatte[3], überwand zugunsten einer mehr geistig-geistlichen. Dennoch fiel es der Eherechtskommission recht schwer, die „eheliche Liebe" in der Beschreibung der Ehe unterzubringen. Auf der einen Seite konnte man die Sicht der Pastoralkonstitution nicht einfach übergehen, auf der anderen Seite läßt sich die Liebe nur schwer in juristische Begriffe fassen. „So reizvoll es auf den ersten Blick erscheinen mag, das kirchliche Eherecht von allzu statischen Vorstellungen zu befreien und mit dem dynamischen Begriff ‚eheliche Liebe' zu beseelen, so tiefgreifend wären die Folgen für die kirchliche Ehejudikatur. Spräche man dem amor coniugalis eine konstitutive Funktion für das gültige Zustandekommen einer Ehe zu, dann hätte man bei manchen Ehenichtigkeitsklagen die Frage nach dem hinreichenden Vorhandensein der ehelichen Liebe im Zeitpunkt des Eheabschlusses zu beantworten, in der Praxis eine schier unlösbare Aufgabe, da sich die Liebe einer juristischen Wertung weitgehend entzieht."[4] So blieb nur der indirekte Weg. Die Begriffe „totius vitae consortium" und „bonum coniugum" des can. 1055 § 1 sollen wohl auch die eheliche Liebe umgreifen, ohne andere Werte auszuschließen.

Ohne jede Übertreibung darf man sagen, daß das einleitende, aber zugleich grundlegende Kapitel des Eherechts daran krankt, daß man keinen überzeugenden theologischen Gesamtentwurf einer Ehelehre hat. Bisher ist es der Kanonistik nicht gelungen, die Lehre von den drei Ehegütern (Bonum prolis, Bonum fidei und Bonum sacramenti) auf einen Nenner zu bringen mit der Lehre von den Ehezwekken und jener von den Wesenseigenschaften der Ehe (Einheit und Unauflöslichkeit). „Es ist an der Zeit, daß die kanonische Konzeption der Ehe in all ihren Konsequenzen neu durchdacht wird. Erst dann kann man darangehen, den Konsensgegenstand zu definieren und die sich daraus ergebenden Anforderungen an die Konsensfähigkeit und Konsensleistung der Nupturienten präzise zu umschreiben."[5]

1. Kapitel: Die Seelsorge und die Vorbereitung zur Eheschließung (cc. 1063–1072)

In diesem Abschnitt geht es vor allem um den Brautunterricht und die Feststellung des sogenannten Status liber (Ledigenstand). Hier ist manches gestrichen, anderes vereinfacht und vieles den regionalen Bischofskonferenzen überlassen worden. (Darüber später noch mehr.) Dies ist zu begrüßen. Von Vorteil erweist sich auch, daß die bisher verstreuten Trauungsverbote im can. 1071 zusammengefaßt sind.

2. Kapitel: Die trennenden Ehehindernisse im allgemeinen (cc. 1073–1082)

Kannte der CIC von 1917 noch verbietende (die Eingehung einer Ehe ist verboten, aber nicht ungültig) und trennende (der Eheabschluß ist unerlaubt und ungültig) Ehehindernisse, so ist diese Unterscheidung nun gefallen, weil die vier verbietenden Hindernisse gestrichen wurden. Genauer: Der Eheabschluß mit „unwürdigen" Katholiken wird unter den Trauungsverboten aufgezählt, das öffentliche zeitliche Gelübde der Ehelosigkeit wurde gestrichen, die gesetzliche Verwandtschaft ist jetzt trennendes Hindernis, die Bekenntnisverschiedenheit wird in einem eigenen Abschnitt (vgl. 6. Kap.) behandelt. Diese Lösung ist vernünftig, denn die Unterscheidung von trennenden und verbietenden Hindernissen war für die Dispenspraxis der bischöflichen Ordinariate und für die Gläubigen so gut wie bedeutungslos. Tatsächlich konnten katholische Heiratswillige beim Vorliegen eines verbietenden Hindernisses in der Regel ebensowenig eine Ehe schließen, wie wenn ein trennendes Hindernis vorlag. Der Grund dafür liegt in der kanonischen Formvorschrift. Die Heiratswilligen sind in jedem Fall auf die Mitwirkung der Kirche angewiesen. Diese wird aber nicht gewährt, solange ein Ehehindernis besteht, auch wenn es sich nur um ein verbietendes Hindernis handelt.

Aufgehoben wurden auch alle Hindernisse niederen Grades[6]: die Blutsverwandtschaft im dritten Grad der Seitenlinie; die Schwägerschaft im zweiten Grad der Seitenlinie; die öffentliche Ehrbarkeit im zweiten Grad; die geistliche Verwandtschaft; das Verbrechen aus Ehebruch mit Versprechen der Ehe oder mit versuchter Eheschließung. Zugleich wurde die Vervielfältigung von Ehehindernissen bei Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft aufgegeben. Neu ist auch die Zählung der Grade bei der Blutsverwandtschaft und bei der Schwägerschaft. Rechnete bisher das kanonische Recht nach der germanischen Zählung, so zählt es in Zukunft nach dem römischen Recht. Es gilt can. 108 § 3: „In der Seitenlinie sind so viele Grade wie Personen in beiden Linien; der Stamm wird dabei nicht mitgerechnet."

3. Kapitel: Die trennenden Ehehindernisse im einzelnen (cc. 1083–1094)

Dem Gesetzestext über das *geschlechtliche Unvermögen* (Impotenz) sieht man es nicht an, daß er eine weitreichende Neuerung enthält. Fast wörtlich übernimmt der neue can. 1084 den alten can. 1068. In beiden wird gesagt, „impotentia" sei ein trennendes Ehehindernis, „sterilitas" dagegen nicht. Leider unterlassen es aber beide Canones zu definieren, was sie unter Impotenz bzw. Sterilität verstehen. Deshalb hatten sich in der Kanonistik drei Theorien herausgebildet: die Zeugungstheorie, die Beischlafstheorie und die gemischte Theorie. Die Rechtsprechung der Rota folgte der gemischten Theorie. Danach genügte auf seiten des Mannes bloße Beischlafsfähigkeit nicht; er mußte wirklichen, d. h. aus den Hoden stammenden Samen erzeugen können; allerdings brauchte der Samen keine Spermatozoen zu

enthalten. Eine Klärung dieser strittigen Frage brachte das Dekret der Glaubenskongregation vom 13. Mai 1977[7]. In diesem rang man sich zur Beischlafstheorie durch. Das heißt, ein Mann kann nicht mehr als impotent bezeichnet werden, weil er keinen in den Hoden gebildeten Samen zu ejakulieren vermag. Diese Entscheidung ist zu begrüßen. Peinliche Untersuchungen können in Zukunft unterbleiben. Nunmehr kommt es nur darauf an, daß – wie can. 1061 § 1 erläuternd erklärt – der eheliche Verkehr auf menschliche Weise (humano modo) geschieht.

Das *Ehehindernis des Gelübdes* mußte aus einem zweifachen Grund neu geregelt werden. Zum einen wurde im Ordensrecht der Unterschied zwischen einfachem und feierlichem Gelübde abgeschafft[8]. Im neuen CIC taucht nur mehr die Unterscheidung zwischen zeitlichem (can. 655) und ewigem Gelübde (can. 657) auf. Zum andern strich man das „votum publicum temporaneum" als verbietendes Ehehindernis[9]. So blieb also nur noch das „votum publicum perpetuum castitatis in instituto religioso" (can. 1088) übrig. Dieses Ehehindernis gilt nicht für Mitglieder der Säkularinstitute und der Gemeinschaften des Apostolischen Lebens.

Das *Hindernis der Entführung* (can. 1089) wurde in seiner sprachlichen Form geglättet und kürzer gefaßt. Es bleibt indes die Frage, ob man es nicht besser „ganz aus dem kirchlichen Recht getilgt hätte, da der Tatbestand zweifelsohne von dem Ehewillensmangel Furcht und Zwang erfaßt wird"[10]. Die vier komplizierten Spielarten des *Hindernisses des sogenannten Verbrechens* werden im neuen CIC (can. 1090) auf zwei reduziert: nicht einvernehmlicher und gemeinschaftlicher Gattenmord.

4. Kapitel: Der Ehewille (cc. 1095–1107)

Bedeutendes Neuland beschreitet der Codex im Abschnitt über den Ehekonsens, sowohl was die Erkenntnis als auch was den Willen betrifft.

1. *Mängel im Erkennen* können entweder auf mangelndem Verständnis bzw. mangelndem Vernunftgebrauch oder auf Irrtum beruhen.

a) Der bisherige CIC enthielt keine eigene Norm über den *mangelnden Vernunftgebrauch*. Im neuen CIC werden gleich drei Formen der Konsensunfähigkeit unterschieden: Can. 1095 § 1: Geisteskrankheit oder schwere Geistesstörung („qui sufficienti rationis usu carent"), so daß ein Ehewerber nicht in der Lage ist, einen gültigen Ehewillen abzugeben. Der Vernunftgebrauch kann dauernd ausgeschaltet sein (z. B. bei Geisteskranken und Schwachsinnigen) oder zeitweilig verlorengehen (z. B. bei sinnloser Betrunkenheit, Hypnose oder Epilepsie).

Can. 1095 n. 2: Schwerwiegender *Mangel im Urteilsvermögen* („qui laborant gravi defectu discretionis iudicii"), so daß ein Ehewerber nicht den Wesensinhalt der Ehe erkennen kann. Hierher hat man Psychopathen und Hysteriker zu zählen.

Can. 1095 n. 3: *Moralisches Unvermögen*, das auf einer schweren psychischen Krankheit beruht („ob causas naturae psychicae") und es verwehrt, die wesentlichen Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen. Der neue Ehenichtigkeitsgrund des Erfüllungsunvermögens oder der sogenannten moralischen Impotenz ist schon längere Zeit vor dem Erscheinen des neuen kirchlichen Gesetzbuchs in die Praxis der kirchlichen Gerichte eingeführt worden. „Die vorliegende Kodifizierung gibt dem Richter ein gegenüber früher wesentlich verbessertes Instrumentarium an die Hand, die immer komplexer werdende Wirklichkeit der Ehe in der Welt von heute

zu erfassen und einer adäquaten Behandlung durch die Rechtsprechung zuzuführen."[11]

b) Einfacher *Eigenschaftsirrtum* hatte bisher keine eheverungültigende Wirkung. Nun heißt es dagegen im neuen CIC can. 1098: „Wer eine Ehe eingeht infolge einer zur Erreichung des Ehewillens vorgenommenen arglistigen Täuschung über eine Eigenschaft des Partners, die ihrer Natur nach die eheliche Lebensgemeinschaft schwer zu stören vermag, schließt den Ehevertrag ungültig." Dieser Kanon ist zu begrüßen. Er kann die Eheschließenden vor bösen und schweren Überraschungen schützen, die leicht zur Zerrüttung der Ehe führen können. Allerdings scheint der Begriff „arglistige Täuschung" („dolus") recht schwer bestimmbar zu sein[12].

2. Bei den *Mängeln im Wollen* möchte ich auf zwei Neuheiten hinweisen:

a) Die *eheverungültigende Furcht* mußte bisher von außen, ungerecht eingeflößt und schwer sein; ferner derart, daß der Bedrohte sich nur durch Eingehung der Ehe von der Furcht befreien konnte. Nach dem neuen CIC (can. 1103) muß die rechtserhebliche Furcht nicht mehr ungerecht sein. Ferner ist die Bestimmung des alten can. 1087 § 2, wonach jede nicht von außen her eingeflößte Furcht die Gültigkeit des Ehewillens nicht berührt, im neuen CIC nicht mehr enthalten. Dies läßt zumindest die Frage aufkommen, ob in Zukunft nicht auch dem „metus ab intrinseco" eheverungültigende Wirkung zukommt.

b) Was die *bedingte Eheschließung* angeht, so sind die verschiedenen Spielarten des früheren can. 1092 auf zwei eingeschränkt worden: Can. 1102 § 1: Jede aufschiebend bedingte Eheschließung („conditio de futuro") läßt einen gültigen Ehevertrag nicht zustande kommen. Can. 1102 § 2: Eine Ehe, die einen in der Gegenwart oder in der Vergangenheit bestehenden Umstand betrifft („conditio de praeterito vel de praesenti"), macht die Ehe gültig oder ungültig, je nachdem, ob der verlangte Umstand vorliegt oder nicht.

5. Kapitel: Die Eheschließungsform (cc. 1108–1123)

Es ist oft unbekannt, daß die katholische Ehe über 1500 Jahre formfrei war. Erst das Konzil von Trient (1545–1563) führte die zwingende Formvorschrift ein, die aber in Deutschland weithin nicht eingehalten wurde. Erst seit der Konstitution Papst Pius' X. „Provida" mit Rechtskraft vom 15. April 1906 kam es auch in Deutschland zu einer generell zwingenden Formvorschrift. Die Bestimmungen des neuen CIC zeigen zwei Tendenzen: Auf der einen Seite möchte man die Bedingungen für die Eheschließungsform erleichtern, auf der andern Seite sollen auch Laien Anteil am Zustandekommen der Ehe erhalten[13].

1. Wenn jemand hoheitliche Hirtengewalt ausübt, ohne diese in Wirklichkeit zu besitzen, wird der Mangel mit Rücksicht auf das Gemeinwohl in zwei Fällen (allgemeiner Irrtum und guter Glaube) mit Wirkung für den inneren und äußeren Bereich dadurch geheilt, daß die Kirche die fehlende Gewalt durch gesetzliche Delegation ersetzt. Dies galt nach dem alten CIC (vgl. can. 209) ganz allgemein und wurde praktisch bedeutsam bei fehlender Beichtvollmacht. Es galt aber nicht für einen Priester ohne Traugewalt. Im Lauf der Jahre hat dann die Rota in ihrer Rechtsprechung can. 209 auch auf die fehlende Traugewalt ausgedehnt. Und

schließlich hat die Auslegungskommission für den CIC entschieden, daß can. 209 auch anzuwenden ist in dem Fall, daß ein Priester ohne Traugewalt einer Eheschließung assistiert[14]. Der neue CIC übernimmt im can. 144 § 2 die genannte Entscheidung und bannt damit von vornherein eine Quelle der Rechtsunsicherheit.

2. Während früher nur Kapläne, die in einer Pfarrei fest angestellt waren, in allgemeiner Weise zu Trauungen delegiert werden konnten, ist jetzt eine allgemeine Delegation auch an andere Priester und Diakone möglich (vgl. can. 1111 § 1). Der delegierte Geistliche muß aber vom Delegierenden eindeutig bestimmt sein (vgl. can. 1111 § 2), in der Regel durch Namensangabe oder durch Angabe seines Amtes. Wird so der Personenkreis, der allgemein zu Trauungen bevollmächtigt werden kann, erheblich ausgeweitet, so stellt die Schriftlichkeitsform für die allgemeinen Delegationen gegenüber dem alten Recht, das die Übertragung der Trauvollmacht auch in mündlicher Form oder durch schlüssige Handlungen zuließ, eine Verschärfung dar.

3. Die frühere Regel, daß bei katholischen Paaren der Pfarrer der Braut die Trauung halten sollte, ist im neuen Kodex nicht mehr enthalten und damit abgeschafft. Vielmehr gilt nun (vgl. can. 1115): Die Ehen sollen geschlossen werden in der Pfarrei, in der einer der Eheschließenden (Bräutigam oder Braut) Wohnsitz oder Nebenwohnsitz hat oder sich seit mindestens einem Monat aufhält.

4. Völliges Neuland wird im can. 1112 betreten: Wo Priester und Diakone fehlen, kann der Diözesanbischof, wenn die Bischofskonferenz zustimmt, vom Heiligen Stuhl die Vollmacht erhalten, *Laien* für die Eheassistenz zu delegieren. Diese Bestimmung dürfte gerade in Deutschland für die Pastoral- und Gemeindereferenten und -referentinnen von Bedeutung sein.

5. Neu ist auch die *Umschreibung jener Personen, die der (katholischen) Formpflicht unterliegen* (vgl. can. 1117): Zur Gültigkeit des Aktes muß die kanonische Eheschließungsform eingehalten werden, wenn wenigstens einer der Eheschließenden in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen wurde und nicht durch einen formellen Akt von ihr abgefallen ist. Katholiken, die sich formell von der Kirche losgesagt haben, sind nach dem neuen Recht nicht mehr an die kanonische Formpflicht gebunden. Dies ist zu begrüßen. Da nämlich diese Gruppe von Christen in aller Regel nicht zu einer katholischen Eheschließung bereit sein wird, ermöglicht man ihnen auf diese Weise, außerhalb der katholischen Kirche eine gültige Ehe zu schließen.

Für die Ehen mit *Nichtkatholiken der orientalischen Kirche* gilt folgende Regelung (vgl. can. 1127 § 1): Die katholische Eheschließungsform ist nur zur Erlaubtheit vorgeschrieben; zur Gültigkeit aber ist die Anwesenheit eines gültig geweihten Amtsträgers erfordert. Über die anderen bekenntnis- und religionsverschiedenen Ehen ist im Kapitel über die Mischehen zu handeln. Hier ist nur zu vermerken, daß bei Mischehen der Pfarrer des katholischen Teils für die Eheschließung zuständig ist (vgl. can. 1108 § 1 und can. 1117).

6. Kapitel: Die Mischehe (cc. 1124–1129)

Bezüglich der bekenntnis- und religionsverschiedenen Ehe werden die Bestimmungen des Motuproprio „Matrimonia mixta" vom 31. März 1970 mit Wirksamkeit vom 1. Oktober 1970 fast unverändert übernommen. Nur auf drei Sachverhalte soll hier kurz eingegangen werden.

1. Im alten CIC stand das Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit im Kapitel III „De impedimentis impedientibus". Da nun aber im neuen CIC die beiden anderen aufschiebenden bzw. verbietenden Ehehindernisse (das einfache Gelübde und die gesetzliche Verwandtschaft, diese nur als verbietendes Hindernis) weggefallen sind, zog man alle Bestimmungen über die Mischehe in einem besonderen Kapitel zusammen. Es sind dies die cc. 1124–1129[15].

2. Das Motuproprio „Matrimonia mixta" hatte alle noch bestehenden Strafen des can. 2319 in bezug auf die Mischehe aufgehoben. Nun ist aber im neuen CIC (vgl. can. 1366) einer der früheren Tatbestände wieder unter Strafe gestellt worden: Eltern oder deren Stellvertreter, die ihre Kinder nicht katholisch taufen oder erziehen lassen, sollen mit einer Zensur oder einer anderen gerechten Strafe belegt werden.

3. Von großer Bedeutung (nicht nur für das Eherecht) ist can. 11 (für die Formpflicht vgl. auch can. 1117), wonach nichtkatholische Christen nicht mehr an die Rechtsordnung der katholischen Kirche gebunden sind. „Insofern ... die nichtkatholischen Christen katholischerseits nicht mehr vereinnahmt werden, wird zugleich ermöglicht, die Rechtsordnungen der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in einem umfassenderen Sinn anzuerkennen."[16]

7. Kapitel: Die Geheimehe (cc. 1130–1133)

Man hatte allgemein erwartet, die Normen über die Geheimehe würden gestrichen. Dennoch hat der Gesetzgeber bei der Neugestaltung des kirchlichen Rechts das Institut der Geheimehe (früher Gewissensehe genannt) aufrechterhalten. Die Eherechtskommission war offenbar der Meinung, es könne doch Fälle geben, in denen um des Seelenheils willen die Geheimehe als gangbarer Ausweg aus einer Zwangslage gewählt werden kann.

8. Kapitel: Die Wirkungen der Ehe (cc. 1134–1140)

Von Bedeutung ist hier vor allem can. 1135. Dieser ersetzt den alten can. 1111, welcher in ärgerlicher Weise von „ius" und „debitum coniugale" gesprochen hatte. Die Kasuisten betonten dann meist das eheliche Recht des Mannes und die eheliche Pflicht der Frau[17]. Der vorliegende neue Kanon ist nicht in so enger Weise auf das geschlechtliche Leben fixiert, sondern weitet den Blick auf die gesamte eheliche Gemeinschaft („consortium coniugale").

9. Kapitel: Die Trennung der Ehegatten (cc. 1141–1155)

Nicht selten kann man die Meinung hören, die katholische Kirche sei die einzige Institution auf Erden, die kompromißlos für die Unauflöslichkeit des Ehebands eintrete. Diese Aussage ist, wenn man sie als allgemeingültig versteht, nicht richtig. Denn die Kirche löst alle Arten von Ehe, nur eine einzige Spezies nicht: die gültige

sakramentale Ehe, welche als solche vollzogen wurde (das „Matrimonium ratum et qua ratum consummatum"). Darüber soll später noch etwas gesagt werden. Hier seien zunächst vier Neuerungen aufgezählt, die das Eherecht bringt.

1. Der CIC von 1917 bestimmte in can. 1120 § 2: „Dieses Privileg (gemeint ist das Paulinische Privileg, nach dem eine Ehe mit einem Nichtgetauften unter bestimmten Bedingungen gelöst werden kann) kommt nicht zur Anwendung bei Ehen zwischen Getauften und Nichtgetauften, wenn sie mit Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit geschlossen wurden." Dieser Kanon wurde durch die „Instructio pro solutione matrimonii in favorem fidei" vom 6. Dezember 1973 n. IV[18] gestrichen und taucht auch im neuen Recht nicht mehr auf. Deshalb kann der Papst auch solche Ehen lösen.

2. Eine erfreuliche Neuerung bringt auch die Regelung für das *Klagerecht in Eheprozessen* (vgl. can. 1674 i. V. m. can. 1476). Nun kann auch der Nichtkatholik, ob getauft oder ungetauft, von sich aus beim kirchlichen Gericht Klage erheben, seine Ehe für nichtig zu erklären. Das galt übrigens schon gemäß der authentischen Interpretation vom 8. Januar 1973[19]. Früher wurden solche Klagen abgewiesen oder konnten nur über den Kirchenanwalt („promotor iustitiae") vorgebracht werden.

3. Auch eine sakramentale, aber als solche noch nicht vollzogene Ehe kann durch päpstlichen Gnadenerweis aufgelöst werden (vgl. can. 1142). Die Auflösung der Ehe durch Ablegung der feierlichen Profeß (wie sie der alte CIC in can. 1119 gekannt hatte) erscheint im neuen CIC nicht mehr, da sie heute ohne praktische Bedeutung ist.

4. Eine gültige Ehe zwischen Ungetauften kann, auch wenn sie vollzogen ist, zum Wohl des wahren Glaubens gelöst werden, wenn einer der Gatten sich zum christlichen Glauben bekehrt und die Taufe empfangen hat, der Mitehegatte aber weiter im Unglauben verharrt und sich weigert, das eheliche Leben im Geist des natürlichen Sittengesetzes fortzusetzen (vgl. can. 1143 ff.). Bisher galt der Freiheitsanspruch des gläubigen Gatten nur für eine Eheschließung mit einem Katholiken (vgl. cc. 1123 und 1124 des alten CIC). Nach dem neuen Recht (vgl. can. 1147) gilt der Freiheitsanspruch für eine neue Ehe mit jedweder Person, getauft oder nicht getauft.

10. Kapitel: Die Gültigmachung der Ehe (cc. 1156–1165)

Gemäß can. 1139 § 2 des alten CIC sanierte die Kirche jene Ehen nicht, die mit einem Hindernis geschlossen wurden, das auf dem Naturrecht oder dem positiven göttlichen Recht beruhte, auch dann nicht, wenn dieses später von selbst weggefallen war. Tatsächlich wurde diese Vorschrift aber in der Praxis durchlöchert, weil die Pönitentiarie bisweilen Ehen von dem Augenblick an sanierte, da das Hindernis weggefallen war, z. B. durch den Tod des ersten rechtmäßigen Gatten. Praktisch außer Kraft gesetzt wurde can. 1139 § 2 durch das Motuproprio „De Episcoporum muneribus", weil sich nun der Apostolische Stuhl die Sanatio in radice reservierte, wenn der Eheschließung ein Hindernis göttlichen Rechts im Weg gestanden hatte, das inzwischen von selbst weggefallen war. Aus diesem Vorbehalt mußte man schließen, daß der Apostolische Stuhl in solchen Fällen nun auch tatsächlich eine Heilung

der Ehe zu gewähren pflegte. Diese geltende Praxis wird nun durch den neuen can. 1163 § 2 zur Rechtsnorm erhoben. Von der Natur der Sache her können die kanonischen Wirkungen der Ehe selbstverständlich nur bis zu jenem Zeitpunkt zurückverlegt werden, da das Hindernis weggefallen ist, nicht bis zu jenem Zeitpunkt, da der Konsens gegeben wurde.

Bisher wurde in elf Kapiteln das sogenannte materielle Eherecht beschrieben, besonders insofern es Neuerungen bringt. Jetzt soll noch auf zwei Bereiche hingewiesen werden, die mehr dem formellen Recht zuzuordnen sind: die Gesetzgebungskompetenzen der Bischofkonferenzen und Vollmachten der Diözesanbischöfe beim Zustandekommen einer Ehe.

Gesetzgebungskompetenz der Bischofskonferenzen

Seit dem Zweiten Vatikanum ist eine Entwicklung eingeleitet worden, immer mehr Gegenstände nicht auf gesamtkirchlicher Ebene zu regeln, sondern sie der Zuständigkeit der Bischofskonferenzen zuzuweisen. Das betont noch einmal das eigens erwähnte und erläuterte Subsidiaritätsprinzip, das zu den „leitenden Prinzipien" [20] der Reform des CIC gehört. Besonders beim Eherecht fällt aber auf, daß „die Einheitlichkeit ... gewahrt bleibt, weil sich die Kompetenzzuweisung an die Bischofskonferenzen in maßvollen Grenzen bewegt und der Gesetzgeber das allgemeine Eherecht nicht als bloßes Rahmenrecht versteht"[21]. Die Gesetzgebungsbefugnis der Bischofskonferenzen ist auf folgende Bereiche beschränkt: 1. Nähere Ausgestaltung der Ehevorbereitung (vgl. cc. 1062, 1067), 2. Festsetzung des Ehemündigkeitsalters (vgl. can. 1083), 3. Ausgestaltung der Mischehenversprechen (vgl. can. 1126) und der Bedingungen für die Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform (vgl. can. 1127), 4. Liturgie der Eheschließung (vgl. can. 1120) und 5. Eintragung der Eheschließung (vgl. can. 1121).

Neue Vollmachten der Diözesanbischöfe

Im Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils „Christus Dominus" über die Hirtenaufgabe der Bischöfe findet sich in Artikel 8a eine der folgenreichsten Aussagen über das Bischofsamt: „Als Nachfolgern der Apostel steht den Bischöfen in den ihnen anvertrauten Diözesen von selbst jede ordentliche, eigenständige und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich ist. Die Gewalt, die der Papst kraft seines Amtes hat, sich selbst oder einer anderen Obrigkeit Fälle vorzubehalten, bleibt dabei immer und in allem unangetastet." Mit diesem Fundamentalprinzip „hat das Verhältnis von Papst und Diözesanbischof gegenüber der bisherigen Regelung eine totale Umkehrung erfahren. Wurden dem Diözesanbischof bislang die notwendigen Vollmachten im Wege der Einzel- oder Sammelgewährung übertragen (Konzessionssystem), so ist ihm nunmehr die ganze Vollmacht als von selbst zukommend zugesprochen, soweit der Papst nicht kraft seines Amtes sich oder anderen eine Frage zur Entscheidung vorbehalten hat (Reservationssystem)."[22]

Es war nur natürlich, daß das neue Reservationssystem (gegenüber dem früheren Konzessionssystem) auch im Eherecht Anwendung fand. Im einzelnen haben die Diözesanbischöfe folgende Vollmachten:

1. Befreiung von Ehehindernissen. Als Grundnorm gilt can. 1978 § 1: „Der Ortsordinarius kann innerhalb seines Gebiets alle, seine Untergebenen jedoch auch außerhalb der Diözese, von allen Hindernissen des kirchlichen Rechts befreien. Ausgenommen sind nur jene, deren Dispens dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist." Diesem sind vorbehalten (vgl. can. 1078 § 2) das Hindernis der höheren Weihe, das Hindernis des öffentlichen und ewigen Gelübdes der Ehelosigkeit in einem Ordensverband päpstlichen Rechts und das Hindernis des Verbrechens (crimen), bei dem ein Gattenmord vorliegt. Vom Hindernis der Blutsverwandtschaft (vgl. can. 1078 § 3) in der geraden Linie oder im zweiten Grad der Seitenlinie wird nie dispensiert.

2. Eheauflösung zugunsten des wahren Glaubens. Weil heute nicht nur in Missionsländern, sondern praktisch überall Anträge auf Eheauflösung zugunsten des wahren Glaubens gestellt werden, wurde den Bischöfen folgende Vollmacht erteilt (vgl. can. 1144 § 2): Die Befragung des im Unglauben verharrenden Ehepartners soll nach der Taufe des Bekehrten vorgenommen werden; jedoch kann der Ortsordinarius aus einem schwerem Grund erlauben, daß die Befragung vor der Taufe geschieht. Ja, er kann sogar von der Befragung – vor oder nach der Taufe – befreien, wenn wenigstens durch summarisches und außergerichtliches Verfahren feststeht, die Befragung könne nicht durchgeführt werden oder sei nutzlos.

3. Eheheilung in der Wurzel. Im alten CIC hieß es von der Sanatio in radice kategorisch (vgl. can. 1141): Die Heilung in der Wurzel kann nur durch den Hl. Stuhl gewährt werden. Nun hat sich auch in diesem Punkt das Subsidiaritätsprinzip durchgesetzt und die Vollmachten der Bischöfe wurden vermehrt. Im neuen can. 1165 § 2 heißt es: Die Sanatio in radice kann vom Diözesanbischof in einzelnen Fällen gewährt werden, auch wenn mehrere Nichtigkeitsgründe in derselben Ehe zusammenkommen. Die Heilung in der Wurzel kann aber vom Diözesanbischof nicht gewährt werden, wenn ein Hindernis vorliegt, dessen Dispens dem Apostolischen Stuhl reserviert ist oder wenn es sich um ein Hindernis des Naturrechts oder des positiven göttlichen Rechts handelt, das schon weggefallen ist.

Das neue Eherecht in kritischer Beurteilung

Bei der Darstellung des neuen Eherechts wurde dieses schon hier und da lobend oder tadelnd gewürdigt. In einem zweiten Teil sollen die positiven und negativen Seiten der revidierten Eheordnung kurz zusammengefaßt werden. Zunächst einiges *Positive*:

1. Es war bereits die Rede davon, daß im neuen Recht die *„Ehezwecklehre"* des alten CIC (can. 1013 § 1) aufgegeben wurde. Dies hat weittragende Bedeutung, wie an zwei Beispielen aufgewiesen werden soll. In can. 1086 § 2 des CIC von 1917 war davon die Rede, daß ein Paar, das die Ehe eingehen möchte, sich nicht nach Belieben eigene Ziele in der Ehe setzen kann, sondern sich vielmehr in dieses älteste Institut unserer Weltordnung einfügen muß. War nun der erste Zweck dieses

Instituts die Erzeugung von Nachkommenschaft, dann ging derjenige eine ungültige Ehe ein, der „omne ius ad coniugalem actum" ausschloß[23].

Der genaue Inhalt des Wortes „omne ius" war schon früher umstritten; tatsächlich verstand die Römische Rota darunter das „volle Recht". Trafen also Brautleute die Abmachung, ihre Kinderzahl zu beschränken oder nur in den unfruchtbaren Zeiten bzw. unter Benutzung empfängnisverhütender Mittel zu verkehren, so war die Ehe ungültig. Da solche Abmachungen allerdings immer häufiger vorkamen, so pflegte die Rechtsprechung zwischen mangelndem Verpflichtungswillen („intentio se non obligandi") und mangelndem Erfüllungswillen („intentio non implendi") zu unterscheiden. Mit dieser Unterscheidung verband man folgende Rechtsvermutung: Schließen die Brautleute den Kindersegen einfachhin aus, so wollen sie das „omne ius" selbst ausschließen. Sie verpflichten sich also nicht, ihre Ehe ist ungültig. Beschränken sie aber nur die Kinderzahl, so wollen sie zwar das „omne ius" übertragen, nicht aber den „usus iuris"; sie verpflichten sich zwar, erfüllen aber nicht die Verpflichtung. Ihre Ehe ist gültig. Natürlich war das nur eine Vermutung. Es konnte auch so sein, daß im zweiten Fall nicht nur der „usus iuris", sondern das „ius" selber ausgeschlossen werden sollte. Das mußte dann aber eigens bewiesen werden.

Die Tatsache nun, daß man die Ehezwecklehre hat fallenlassen und daß man im neuen can. 1101 § 2 (der dem alten can. 1086 § 2 entspricht) den Tatbestand „omne ius ad coniugalem actum" weggelassen hat, kann nur so verstanden werden, daß zukünftig kaum mehr eine Ehe für ungültig erklärt werden dürfte, wenn die Eheleute den Kindersegen verhindern. Hier hat sich die veränderte Zielvorstellung von der Ehe niedergeschlagen.

Ein zweites Beispiel: Wie bereits erwähnt, hat man sich in Rom zur Beischlaftheorie durchgerungen. Ein Mann ist nun nicht mehr impotent, weil er keinen in den Hoden gebildeten Samen zu ejakulieren vermag. Es kommt nur darauf an, daß der eheliche Verkehr auf menschliche Weise geschieht. Auch hier hat die veränderte Zielvorstellung von der Ehe Gutes bewirkt.

2. Daß im neuen Eherecht die *Mischehenregelung* des Motuproprio „Matrimonia mixta" von 1970 übernommen wird, ist sehr zu begrüßen, zumal ja dann auch die recht großzügigen Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz übernommen werden dürften. (Die Strafandrohung von can. 1366 ist allerdings ein Rückfall in vorkonziliares Denken!) Noch nicht abzusehen ist die Entwicklung, die der can. 11 mit sich bringt, nach dem nichtkatholische Christen nicht mehr an die Rechtsordnung der katholischen Kirche gebunden sind. Hier tut sich eine echte Chance für die ökumenische Bewegung auf.

3. Besonders glücklich sind die Fragen um die Gesetzgebungskompetenz der *Bischofskonferenzen* und die Vollmachten der *Diözesanbischöfe* gelöst. Auf der einen Seite hat man wirklich Geist und Vorschrift des Zweiten Vatikanischen Konzils übernommen (Subsidiaritätsprinzip, Reservations- statt Konzessionssy-

stem), auf der anderen Seite hat man der Versuchung widerstanden, ein bloßes Rahmenrecht zu erstellen, das die kirchliche Eherechtseinheit gefährdet hätte.

4. Positiv zu bewerten ist schließlich auch die Tatsache, daß man das Kapitel 8 des alten CIC (Zeit und Ort der Traufeier) ersatzlos gestrichen hat. Diese Normen waren inzwischen obsolet geworden.

Den aufgeführten Positiva stehen aber auch einige *Negativa* entgegen:

1. Bei der Auswahl der Mitglieder für die Reformkommissionen verfuhr die Römische Kurie eher so, daß sie fast nur Kanonisten und Theologen ernannte, die man dem sogenannten konservativen Flügel zurechnen muß. Nun wäre die eher „rechtslastige" Zusammensetzung der „coetus" nicht unbedingt von Nachteil gewesen, hätte man das Ergebnis dieser Gruppen in der Weltkirche offen verhandelt gemäß dem alten Grundsatz: „Was alle angeht, soll von allen besprochen und gebilligt werden!" Tatsächlich wurden die fertigen Schemata an Bischöfe und Theologische Fakultäten verschickt, aber die in Rom einlaufenden Verbesserungsvorschläge („modi") wurden von denselben Gruppen eingearbeitet (eigentlich sollte man sagen: *nicht* eingearbeitet), die auch die jeweiligen Schemata entworfen hatten. Wie jetzt zu sehen ist, muß man sagen: Der CIC hätte sicherlich gewonnen, wenn die Verbesserungsvorschläge *aller* kirchlichen Richtungen berücksichtigt worden wären.

2. Der neue Kodex beendet die Rechtsunsicherheit in der katholischen Kirche. Aber der Gegenstand des Werks bringt es unvermeidlich mit sich, daß es in ganz kurzer Zeit veraltet. Deshalb sei es erlaubt, einen Vorschlag zu wiederholen, den ich schon mehrfach gemacht habe: In der katholischen Kirche werden die neuen Gesetze jeweils in den Acta Apostolicae Sedis abgedruckt, während der einmal verabschiedete CIC stets in derselben Form neu aufgelegt wird, ohne die inzwischen eingetretenen Änderungen zu vermerken. Der Benutzer des CIC müßte also sein Gesetzbuch immer selbst auf den neuesten Stand bringen. Dies geht über die Kräfte und Möglichkeiten des einzelnen. Es wäre deshalb dringend zu wünschen, daß man sich im Kirchenrecht – wie im staatlichen Recht – auf *Loseblattsammlungen*, in denen die Gesetze gedruckt und in kurzen Zeitabständen neu veröffentlicht werden, umstellen würde

3. Verbesserungswürdig scheint auch die verpflichtende kanonische *Formvorschrift* für die Ehe (vgl. can. 1108 § 1). Die Formvorschrift wurde vom tridentinischen Konzil erlassen, um eindeutige gesellschaftliche Mißstände und Ungerechtigkeiten abzustellen, die aus der Klandestinität der Ehe erwuchsen. Inzwischen ist aber überall die zivile Trauung eingeführt, so daß die Ehe nicht nur kirchlich, sondern auch staatlich formpflichtig ist. Das bringt Mißlichkeiten mit sich, die wir alle kennen. Vor allem gibt es immer mehr Katholiken, die nur staatlich heiraten und damit kirchlicherseits in einer ungültigen Ehe leben. Ich möchte deshalb einen Vorschlag wiederholen, der bereits vor einiger Zeit gemacht wurde[24] und der die genannten Unzuträglichkeiten abschafft oder doch mindert:

Die *kirchliche Trauung* als religiöse Feier sollte zwar weiter kirchlich empfohlen und grundsätzlich befohlen, aber nicht mehr zur Gültigkeit gefordert werden. Die Gültigkeit sollte nur mehr an zwei Voraussetzungen gebunden sein: a) Der Eheabschluß muß in einer *öffentlichen* Form geschehen. Diese wird im allgemeinen schon vom Staat gefordert. b) Kirchenamtlich muß die Feststellung des Ledigenstands und der Wille zu Ehe und Sakrament *gesichert* sein. Wäre durch eine solche Prüfung dem Dienst am Glauben und an der Ehe der Katholiken nicht Genüge getan?

4. Fast war es zu erwarten, daß im neuen Gesetz die Bestimmungen für eine *Ehescheidung* nicht gelockert würden. Genauer: Die gültige sakramentale Ehe, die als solche vollzogen wurde (und nur diese!), bleibt unauflöslich (vgl. can. 1141). Nun unterliegt es gar keinem Zweifel, daß die Unauflöslichkeit der Ehe einen hohen sittlichen Wert darstellt. Aber auf der andern Seite kann die katholische Kirche die Augen nicht vor dem Problem verschließen, daß die Geschiedenen, die standesamtlich wiederverheiratet sind, durch die gegenwärtige Praxis mehr und mehr der Kirche entfremdet werden. Dem Kanonisten bleibt es also gar nicht erspart, sich Gedanken zu machen, wie dieses Dilemma zu lösen ist. Deshalb möchte ich einen Alternativvorschlag wiederholen, den P. J. M. Huizing vor Jahren gemacht hat[25]. Huizings Ausführungen lassen sich in fünf Punkten zusammenfassen:

a) Der Eheprozeß *soll entjuridisiert werden;* denn es geht in der Ehe um eine Wahrheit, die mit rechtlichen Begriffen nicht ganz zu fassen ist. Deshalb sollten im Bereich einer Diözese nicht mehr die Synodalrichter, sondern ein Team von verschiedenen Fachleuten über die Ungültigkeit der Ehe entscheiden (vgl. ebd. 97).

b) Eine Ehe kann – wie schon bisher – aus den angegebenen Nichtigkeitsgründen *für ungültig erklärt werden* (vgl. ebd. 100, can. 32, n. 1).

c) Wenn Katholiken, die in einer nicht kirchlich anerkannten Ehe leben, an die sie aber in Wirklichkeit gebunden sind, und die im übrigen ihr Leben ihrer katholischen Glaubensüberzeugung entsprechend gestalten, ersuchen, *zu den Sakramenten zugelassen zu werden*, wird dieses Ersuchen in Erwägung gezogen (vgl. ebd. 102, can. 35 § 2). Durch eine eventuelle Zulassung zu den Sakramenten wird aber die Ehe nicht schon kirchlich anerkannt.

d) Wenn ein Katholik mit einem geschiedenen nichtkatholischen Partner eine kirchlich anerkannte Ehe schließen will, werden für die Beurteilung der vorausgegangenen ehelichen Verbindung dieses Partners im Prinzip die Normen gelten, *unter denen sein Gewissen geformt wurde.* Das entspricht dem Prinzip der Religionsfreiheit (vgl. ebd. 102, can. 36).

e) Wenn sich erweisen sollte, daß eine an sich gültige Ehe *unheilbar zerrüttet ist,* weil die beiden nicht mehr imstande sind, ein menschenwürdiges eheliches Zusammenleben aufzubauen, dann soll erklärt werden, daß die Partner nicht mehr an dieses Verhältnis gebunden sind und das Recht haben, eine neue Ehe einzuge-

hen, unbeschadet der menschlichen und christlichen Verpflichtungen, die sie gegenüber dem (ehemaligen) Partner und eventuell gegenüber ihren Kindern aus ihrem vorigen Verhältnis behalten (vgl. ebd. 100, can. 32).

ANMERKUNGEN

[1] P. Wirth, Das neue kirchliche Eherecht, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 26 (1975) 326.
[2] Als Gesamtdarstellung: H. Hack, R. Sebott, Das neue kirchliche Eherecht (Frankfurt 1983).
[3] Vgl. O. Giacchi, Significato e valore delle nuove norme dello „Schema juris recogniti de matrimonio", in: Ephemerides Iuris Canonici 35 (1979) 111.
[4] Wirth, 331.
[5] B. Bruns, Die Vertragslehre im Eherecht des gegenwärtigen und künftigen CIC und ihre grundsätzliche Problematik, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 29 (1978) 25.
[6] Communicationes 3 (1971) 73. [7] AAS 69 (1977) 426.
[8] Communicationes 9 (1977) 58 n. 6. [9] Ebd. 133. [10] Wirth, 335.
[11] B. Primetshofer, Bemerkungen zum Eherecht des künfigen Codex Iuris Canonici, in: Theol. prakt. Quartalschr. 130 (1982) 352.
[12] Vgl. U. Mosiek, Kirchliches Eherecht (Freiburg [5]1981) 164.
[13] Vgl. Giacchi, 120. [14] PCI vom 26. März 1952, in: AAS 44 (1952) 497.
[15] Communicationes 9 (1977) 353.
[16] P. Krämer, Was bringt die Reform des Kirchenrechts?, in dieser Zschr. 199 (1981) 653f.
[17] Vgl. etwa H. Jone, Katholische Moraltheologie (Paderborn [18]1961) n. 754.
[18] Archiv für kath. Kirchenrecht 142 (1973) 475.
[19] PCI vom 8. 1. 1973, in: AAS 65 (1973) 59.
[20] Communicationes 1 (1969) 77–85, bes. n. 5, 80–82. [21] Wirth, 326.
[22] H. Schmitz, Einleitung und Kommentar, in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 16 (Trier 1970) 7.
[23] Zum Ganzen K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 2 (Paderborn [11]1967) 228–231.
[24] J. G. Gerhartz, Zur Reform der kanonischen Eheschließungsform, in: Ius Populi Dei (Festschrift Bidagor), Bd. 3 (Rom 1972) 625–638.
[25] Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf, hrsg. v. P. J. M. Huizing (Düsseldorf 1975).

UMSCHAU

Christentum und Gesellschaft

Der feste Standort der Kirchengeschichte im deutschen Sprachgebiet an den theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten bietet eine Reihe von Vorteilen. Diese kommen besonders dem kirchlichen Selbstverständnis der zwei großen, in dieser Weise privilegierten Konfessionen zugute. Diese Verbindung hat aber auch Nachteile, die sich speziell für die Kirchengeschichte der Neuzeit auswirken. Für das christliche Altertum, das Mittelalter und die Reformationszeit ist der Anschluß an die allgemeine Geschichtsforschung hinreichend gewährleistet. Problematisch wird das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Allgemeingeschichte erst in der Neuzeit. Sie wird hier den theologischen Fakultäten überlassen, d. h. in einem Ausmaß marginalisiert, das weit über den Bedeutungsverlust des religiösen Faktors im gesellschaftlichen Leben der Zeit hinausgeht.

Wenn in einem auf 14 Bände berechneten Sammelwerk – von den Anfängen bis zur Gegenwart – der Versuch unternommen wird, diese Marginalisierung zu überwinden, darf man auf dieses Unternehmen gespannt sein[1]. Zumal, wenn ein solches Werk den Anspruch erhebt, „die Binnensicht einer sich nur auf sich selbst konzentrierenden ‚Kirchen'-Geschichte ebenso wie die dogmatischen Fesseln abstrakter Sozialtheorie" zu sprengen, wie es auf dem Umschlag der bisher erschienenen Bände heißt. Das ist aber schon alles, was über die Konzeption dieses Werks gesagt wird: viel zu dünn für das, was in Aussicht genommen wird. Einmal wegen des ungeklärten Charakters der Kirchengeschichte zwischen Theologie und allgemeiner Historie, dann wegen des Forschungsrückstands der Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft im neuzeitlichen Bereich im deutschen Sprachgebiet. Es ist sehr zu bedauern, daß eine solche, begründende Einführung dem Leser vorenthalten bleibt – es sei denn, daß sie in einem der noch ausstehenden Bände nachgeliefert wird. Wie die Reihe sich jetzt präsentiert, entsteht der Eindruck, daß ein Verlagslektor mit Marktgespür mit einem anspruchsvollen Etikett Druckereimaschinen anlaufen ließ. Internationalität ist heute billig zu haben, wo Anatolien bereits in Berlin liegt, konfessionelle Mitarbeit in einer Zeit konfessioneller Nettigkeit nicht weniger, zumal wenn sie nach bewährtem Rezept – das Mittelalter den Katholiken, die Neuzeit den Protestanten[2] – in eingeübten Grenzen gehalten werden kann.

Das Fehlen einer begründeten Gesamtkonzeption soll jedoch nicht das Urteil über die drei vorliegenden Bände präjudizieren. Trotz des ungenügend reflektierten und eher aufgestülpten Allgemeintitels bieten die bisher erschienenen Bände recht brauchbare Überblicke zu der von ihnen anvisierten Thematik. *Hartmut Lehmann,* einer der Mitherausgeber, behandelt das zwischen der Reformation und der Aufklärung meist eher stiefmütterlich absolvierte Zeitalter des Absolutismus in seinen Querverbindungen zum religiösen Aspekt. Das Buch umfaßt drei Teile: die politische und soziale Geschichte des Christentums im Zeitalter des Absolutismus als Forschungsproblem, die Kirchen als Teil und politisch-religiöse Gruppen als Gegner des absolutistischen Herrschaftssystems, die Glaubenskrise des 17. Jahrhunderts als Not, Angst und Hoffnung. In einem abschließenden Kapitel wird die Wandlung des Christentums vom Zeitalter des Konfessionalismus zur Säkularisierung aufgezeigt. Der Verfasser hütet sich vor übereilten Verallgemeinerungen und betont, daß man von einer Säkularisierung des Konfessionalismus noch nicht reden dürfe. Aus den allgemeinen Feststellungen seien einige herausgegriffen: Permanenz magisch-heidnischer Praktiken unter christlich-orthodoxer Gewandung, Bedeutung chiliastischer Spekulationen, häufigere Berufung auf das Alte als auf das Neue Testament (z. B. Puritaner und Hugenotten; Predigten der Zeit), Wegbereitung und Unterstützung des Absolutismus durch die Kirchen, aber religiöse Oppositionsgruppen,

die dem Staat stärker als die ständischen zu schaffen machten.

Es wäre ein leichtes, in einem solchen komparatistischen Werk auf Lücken und Einseitigkeiten hinzuweisen, z. B. eine stärkere Gewichtung des Protestantismus, vordergründige Behandlung des religiösen Lebens im Grand Siècle (der Name eines Vinzenz von Paul z. B. taucht nicht auf), Ausklammerung Italiens. Aber solche Mängel sind bei einem Übersichtswerk dieser Art nicht zu vermeiden. Wichtiger ist, daß es dem Verfasser tatsächlich gelungen ist, an Hand der von ihm ausgewählten Themen Religion und Gesellschaft in dieser Periode in ihren wechselseitigen Beziehungen so darzustellen, daß keine Seite überstrapazierte Deutungen zu beklagen hat. Angesichts des als kläglich zu bezeichnenden deutschen Forschungsstands wird man dem Verfasser dankbar sein, daß er die hier weit voran stehenden französischen und angelsächsischen Forschungen ausgiebig heranzieht, mitunter auf Tendenzen der Forschung hinweist. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn noch stärker – und das hat besonders für die anderen Bände Geltung – das Vorbild der französischen Collection Clio maßgeblich gewesen wäre, wie z. B. der mehrfach zitierte Delumeau das durchgeführt hat: eine übersichtliche Darstellung des Forschungsstands in der Einführung und in der Zusammenschau ein Ausblick auf die Hauptstränge der Forschung.

Band 11, für den *Martin Greschat*, Professor der Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster als Verfasser zeichnet, behandelt die Antwort der christlichen Kirchen auf die Herausforderung der industriellen Revolution. Das Werk beginnt mit den Anfängen in Großbritannien (1780–1830) und leitet dann zum Kontinent über, dessen Reaktionen kirchlicherseits innerhalb der einzelnen Phasen – der Vorbereitungsphase (1815–1840), der progressiven Industrialisierung (1840–1870) und der Epoche der Hochindustrialisierung (1870–1914) – dargestellt werden. Die hier besprochene Thematik ist nicht nur geschlossener als die des Absolutismus-Bandes, sie ist auch, was die einzelnen Sprach- und Kulturräume anlangt, besser erforscht. Dennoch darf als eigenartig bezeichnet werden, daß dieser Band eines protestantischen Verfassers – sieht man von den Beiträgen in den jüngsten Handbüchern ab – nicht nur die erste größere Synthese der Reaktion der Christen auf die Industrialisierung darstellt, sondern auch die erste Zusammenschau der Initiativen im katholischen Raum bietet, und zwar kenntnisreich und in zutreffender kritischer Abwägung.

Wer die Literatur zur Geschichte des deutschen Sozialkatholizismus kennt, wird unbeschadet dessen großer Traditionen den Provinzialismus seiner historischen Darstellungen eingestehen müssen. Weder hat man es fertiggebracht, den deutschen Protestantismus in die Darstellung einzubeziehen, noch sich bemüht, eine hinlängliche Vorstellung der außerhalb Deutschlands sich entfaltenden sozialen Bewegungen innerhalb der eigenen Konfession zu gewinnen, z. B. in Frankreich und Belgien. Das alles findet sich nun bei Greschat in einem umfassenden Rahmen dargestellt. Er begnügt sich nicht damit, abstrakte Theorien einzelner Pioniere aneinanderzureihen, sondern sucht auf dem Hintergrund der Industrialisierung den jeweiligen Sensibilisierungsgrad auf die neuen Probleme hin zu erfassen.

So kommt ein reiches Spektrum von Reaktionen auf die Industrialisierung zur Geltung: die verschiedenen sozialen Strömungen innerhalb der anglikanischen Staatskirche, bei den Nonkonformisten und den Methodisten hin bis zur Heilsarmee. Besondere Sorgfalt hat Greschat der Situation in Belgien gewidmet, dem ersten Land auf dem Kontinent, das von der industriellen Revolution erfaßt wurde und in dessen flämischen Teilen die Entchristlichung der Arbeiterschaft nie jenes Ausmaß annahm wie in anderen Ländern. Die kritische Ader des Verfassers schlägt speziell in der Darstellung des deutschen Protestantismus und seiner Einstellung zur sozialen Frage durch. Im Anschluß an ein Wort von K. D. Erdmann, daß die Sorge der (katholischen) Kirche um den Arbeiter erst in dem Augenblick erwachte, „als der Sozialismus am Horizont auftauchte", formuliert Greschat: „Allerdings muß gerechterweise sogleich hinzugefügt werden, daß nicht einmal dieses Faktum in der hier behandelten Zeit [bis 1870] eindrücklich genug war, um den deutschen Protestantismus aufzurütteln. Enger noch, umfassender und kompromißloser wurde statt dessen hier jetzt das Bündnis mit dem reaktionären Staat" (136).

In einer äußerst konzentrierten Zusammenfassung (232–236) versucht Greschat einige gemeinsame Grundlinien, die für beide Konfessionen gelten können, herauszuarbeiten. Gegenüber den herkömmlichen Formen kirchlicher Caritas oder Diakonie, die auf eine neue Probe ihrer Bewährung und Kreativität gestellt wurden, entwickelte sich in den Kirchen aller Industriestaaten das Modell der Assoziation, der Zusammenschluß Gleichgesinnter zum Zweck der Behebung oder wenigstens Linderung bestimmter sozialer, aber auch sozialpolitischer Nöte. Die Grenze dieses Entwurfs bildet die hinter dem Assoziationsmodell stehende Ekklesiologie: Unwandelbarkeit der kirchlichen Wahrheit in einer sich rasch verändernden Welt. In der Auseinandersetzung mit der sozialen Wirklichkeit sei diese Ekklesiologie zerbrochen, so daß die Kirche selber Partei wurde, die christliche Verkündigung parteiisch. Mit verstärktem Nachdruck versuchten die Kirchen, „die moderne Gesellschaft in die alte, sowohl christlich als auch kirchlich legitimierte Sozialstruktur zu reintegrieren" (235) und ein christliches Rechristianisierungsprogramm zu entwikkeln. „Das bedeutete: die Kirchen akzeptierten im Grunde höchstens partiell, niemals grundsätzlich die Realität des gesellschaftlichen Wandels, also die moderne Welt. Sie sahen wohl die ganze Welt davon betroffen, aber nicht sich selbst. Diese Abständigkeit von der Wirklichkeit gab den Kirchen auf der einen Seite überall den Mut und das gute Gewissen, sich weiterhin als über den Parteien, über allen Gegensätzen stehend zu begreifen. Die gleiche Tatsache begründete dann freilich auch in einem erheblichen Ausmaß die wachsende Wirkungslosigkeit dieser Theologie und dieses Mutes innerhalb der modernen europäischen Industriegesellschaft" (236).

In seinen großen Konturen dürfte dieses Urteil auf beide Konfessionen zutreffen, allerdings stärker die protestantische Situation berühren. Weder der katholisch-gegenrevolutionäre Ansatz noch die stärker mit dem Lebensgefühl der Zeit in Einklang stehenden protestantischen kirchlichen Lösungsversuche der sozialen Frage haben sich als entwicklungsfähig erwiesen. Dabei fällt auf, daß der vor und seit 1848 ideenreichere französische Sozialkatholizismus in seinen praktischen Verwirklichungen weit hinter dem deutschen zurückblieb. Der deutsche „Gettokatholizismus" hat die Organisationsformen herausgebildet, die in Verbindung mit dem vielgeschmähten „politischen Katholizismus" tragfähige politische Lösungen der sozialen Frage verwirklichten.

Einzelne Wertungen dieser aufs Ganze gesehen bemerkenswert geglückten Zusammenschau mögen diskutabel erscheinen. Wichtiger jedoch als ein Herumstochern in Einzelheiten ist für den Rezensenten der Hinweis auf eine Blickrichtung, die den meisten theologisch orientierten Betrachtern der Thematik entgeht. Im Aufspüren der Ursachen der teilweise verspäteten oder als unzugänglich empfundenen Antwort religiös-kirchlicher Kreise zur sozialen Frage geht zu sehr unter, wie die Betroffenen oder auch die damals agierenden Kräfte vom kirchlichen Einsatz im sozialen Bereich dachten: Arbeiter, Arbeitgeber und Sozialtheoretiker. Das würde das Spektrum der Betrachtensweise über das mitunter etwas enge und trügerische „schlechte Gewissen" der Nachfahren erweitern. Des weiteren würde eine Untersuchung über Konfessionen und Einstieg in den Industriekapitalismus diese Thematik abrunden.

Der dritte bisher erschienene Band der Reihe behandelt die christlichen Kirchen im Zeitalter des Totalitarismus, konkret die Kirchen im Widerstreit mit Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus. *Andreas Lindt*, Professor der Neueren Kirchengeschichte an der Universität Bern, hat verschiedenen Aspekten dieser Problematik, insbesondere soweit sie den Ökumenischen Rat der Kirchen betreffen, eigene Untersuchungen gewidmet, als bedeutendste wohl die Herausgabe des Briefwechsels zwischen Alphons Koechlin, dem Präsidenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds 1941–1954, und Bischof George Bell von Chichester. Der Inhalt der mit Totalitätsanspruch auftretenden politischen Heilslehren und ihre Auffassung über das Christentum in seiner konfessionellen Konkretheit kommt hier jeweils deutlich zur Sprache. Die Zusammenschau der beiden Konfessionen, die zeitliche und die geographische Spannweite und die Verschiedenheit der behandelten ideologischen Systeme stellten den Verfasser vor die nicht leichte Aufgabe der Reduktion ohne Preisgabe wesentlicher Unterschiede und entsprechender Verhaltensformen. Auch hier überrascht die vor-

zügliche Verbindung von Hintergrundinformation mit kenntnisreicher Darstellung der einzelnen Phasen und Abläufe. Der schweizerische Standort des Verfassers verleiht der Darstellung eine wohltuende Distanz, die jedoch keineswegs in Konturlosigkeit ausartet.

Der Verfasser versucht die große Stoffülle chronologisch aufzuarbeiten, indem er sukzessiv Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus vorüberziehen läßt, wobei der Hauptteil auf die kirchlichen Reaktionen gegenüber dem Nationalsozialismus entfällt. Wir sind weit entfernt von kirchlicher Selbstrechtfertigung, aber auch vom anklägerischen Pathos der frühen 60er Jahre. Dazu haben nicht nur der größere zeitliche Abstand, sondern vor allem auch das Bemühen des Verfassers beigetragen, die Entwicklung in größeren Zusammenhängen zu sehen und ihnen jene Pseudoschärfe der Kritik zu nehmen, aus der abstrakte Maßstäbe eines post eventum gewußten Prophetismus gewonnen werden. So ist es Lindt gelungen, den Anteil des Vatikans und denjenigen der deutschen Bischöfe in ein Gleichgewicht zu bringen, das den Handlungsräumen von oberster Kirchenleitung und Episkopat sowohl ekklesiologisch wie historisch entspricht.

Andererseits läßt die Würdigung der religiösen Motive der in die Verschwörung vom 20. Juli verwickelten altpreußischen Elite die Kraft einer letzten transzendentalen Motivation erkennen, die von Goebbelsscher Propaganda oder von alliiertem Klischeedenken als „reaktionäre Adlige und Offiziere" völlig verzeichnet wurden. Der relativ schwache Anteil von Katholiken in dieser Verschwörung hängt nach Auffassung des Rezensenten nicht nur mit der schwachen Vertretung der Katholiken in den Führungsschichten zusammen, sondern auch mit der jahrhundertealten Verteufelung der Lehre der Erlaubtheit des Tyrannenmords, mit der eine bestimmte protestantische und absolutistische Propaganda vor allem die Jesuiten (Mariana) zu treffen suchte.

In seiner Bilanz der Periode zählt Lindt drei Bereiche auf, in denen aus den Erfahrungen und Einsichten der Auseinandersetzungen Neues und Zukunftweisendes heranreifte: 1. Kirchlicher Einsatz für die menschlichen Grundrechte als solche und nicht nur für die Rechte der eigenen Gruppe oder Konfession. 2. Mut des volkskirchlichen Christentums, nicht mit der jeweiligen Volksstimmung konform zu gehen. „Gerade die als Christenpflicht verstandene Verantwortung für das Gemeinwohl kann nun nicht mehr einfach in unreflektiertem Gehorsam oder in williger Einordnung in vorgegebene Bindungen wahrgenommen werden. Die innere Freiheit, auch gegen den Strom zu schwimmen und Minderheit zu bleiben, ist dann die Voraussetzung zu eigenen Entscheidungen mit allen Risiken, die diese notgedrungen in sich tragen" (255; Bonhoeffers Überlegungen zu Zivilcourage!). 3. Übersteigen der enggezogenen konfessionellen Grenzen und Entdeckung des gemeinsamen christlichen Erbes in der Abwehr des auf das Christentum als solches zielenden Angriffs des Totalitarismus.

Daß bei einem Übersichtswerk, das nicht so sehr auf Einzelheiten einzugehen hat, sondern die großen Linien herausarbeitet – eine Zielsetzung, die in bemerkenswerter Weise nicht zuletzt durch eine verständliche und klare Sprache erreicht wurde –, Wünsche übrigbleiben, ist eine Selbstverständlichkeit. Wichtiger als solche Einzelheiten ist dem Rezensenten jedoch der Hinweis auf eine grundsätzliche Ausweitung der Perspektiven der Kirchenkampfforschung. Während auf protestantischer Seite der Kampf um die Kirche die Forschung etwas einseitig auf das Ringen der Theologen um die Kirche (Barmen, Bekennende Kirche) festgelegt hat, hat sich auf katholischer Seite eine einseitige Konzentration auf Papst, Bischöfe, kirchliche Strukturen eingespielt. Merkwürdigerweise geschieht das zu einer Zeit, in der das einseitig hierarchisch zentrierte Kirchenbild längst aufgegeben ist. Auf beiden Seiten wäre stärker die Situation des einfachen Gläubigen, der Gemeinden und Pfarreien oder auch des kirchlich Entfremdeten zu analysieren. Denn weder Theologen noch Päpste oder Bischöfe sind in theologischer Sicht die einzigen Exponenten der Kirche; vom falschen historischen Bild, das durch diese einseitige Konzentration entsteht, nicht zu reden.

Abschließend: Der katholische Kirchenhistoriker anerkennt in Dankbarkeit, daß es zwei protestantischen Forschern gelungen ist, auch die Reaktionen katholischer Instanzen gegenüber Industrialisierung und zeitgenössischen Totalitarismen sachgemäß darzustellen. Überhaupt durch-

bricht die protestantische Kirchengeschichtsschreibung unserer Zeit im allgemeinen die Grenzen der Konfession zielstrebiger und bringt größeren Mut zu universaler christlicher Betrachtung auf als die katholische. Von katholischer Seite läßt sich leider nicht sagen, daß protestantische Entwicklungen entsprechend erforscht und dargestellt würden. Ein abstrakter katholischer Universalimus verleiht mühelos ein gutes Gewissen, mit dem sich biedere provinzielle Gärten pflegen lassen; meist reicht der Blick nicht einmal zu dem jenseits der Grenze liegenden Nachbarkatholizismus hin. In Zukunft wird sich wohl wenig an der jetzigen Situation ändern, in der die katholischen Theologen der Faszination durch protestantische Theologen erliegen, protestantische Kirchenhistoriker jedoch sich stärker von der katholischen Kirche in ihrer Geschichte angezogen fühlen.

Victor Conzemius

[1] Bisher erschienen: Hartmut Lehmann, Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot; Martin Greschat, Das Zeitalter der Industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne; Andreas Lindt, Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch. Stuttgart: Kohlhammer 1980–1981. 186, 242, 264 S. (Christentum und Gesellschaft. 9. 11. 13.) Kart. 29,80; 34,–; 39,–.

[2] Vgl. hierzu die Besprechung von Lehmann durch W. Reinhard, in: Hist. Zschr. 234 (1982) 195.

Paracuaria

„Paracuaria" – so hieß die Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu, die das Gebiet des heutigen Staats Paraguay und Teile von Argentinien, Brasilien und Uruguay umfaßte; dort entstanden 1608/1609 die ersten „Reduktionen", dort entfaltete sich – bis 1768 – das „Heilige Experiment" des sogenannten „Jesuitenstaats", in dem – während der 160 Jahre seines Bestands – eintausendfünfhundert Jesuitenpatres und Jesuitenbrüder tätig waren, von denen sechsundzwanzig den Märtyrertod erlitten.

„Paracuaria" – so nannte sich eine deutsch-paraguayische Gesellschaft, 1976 in Frankfurt (Main) von engagierten Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und von Jesuiten in der Absicht gegründet, die Kulturwerte, die aus den Jesuitenreduktionen auf paraguayischem Territorium übriggeblieben sind, zu erhalten. Als Ziel seiner Aktivitäten beschloß das Kuratorium der Stiftung, in einer „Aktion der kleinen Schritte" die in sieben Dörfern noch vorhandenen, jedoch dem Verfall ausgesetzten religiösen und nationalen Kulturgüter weitgehend zu erhalten, eine einmalige geschichtliche Epoche der Missionierung von unterdrückten Eingeborenen der Nachwelt lebendig zu bewahren, die Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Zeit durch die Schaffung religiöser Museen, katechetischer Zentren und neuer Kirchenräume zu unterstützen und einen Beitrag für die Entwicklung einer fast ausschließlich landwirtschaftlichen und armen Bevölkerung zu leisten, vor allem in der Form der Schaffung von Arbeitsplätzen.

„Paracuaria" – so lautet der Titel eines vor wenigen Monaten erschienenen dreisprachigen und wirklich erfreulichen Bild- und Textbands[1], der Zeugnis gibt von den Ergebnissen der sechsjährigen Restaurierungsarbeit, in der ein beträchtlicher Teil der Bauten und Kunstschätze (Skulpturen, Wandmalereien) wiederhergestellt und für religiös-katechetische und touristische Zwecke nutzbar gemacht wurde. Durch zweiundzwanzig ganzseitige, zum Teil vierfarbige Abbildungen ausgezeichneter Qualität und fünfundneunzig Schwarzweißfotos eröffnet sich dem Betrachter die künstlerische Substanz der Architektur und der darstellenden Kunst einer Epoche lateinamerikanischer Geschichte, die gerade in jüngerer Zeit wieder die Aufmerksamkeit von Anthropologen und Ethnologen, Entwicklungspolitikern, Theologen und Kunstgeschichtlern erregt hat. Aus der kundigen und gewandten Feder von Philip Caraman stammt der Artikel „Der Jesuitenstaat in Paraguay", und Paul Frings – der Initiator, Motor und Supervisor der Paracuaria-Bemühungen – führt den Leser in lebendiger und

anschaulicher Schilderung durch die „Ruta Jesuitica" mit ihrer Vielfältigkeit und ihrer bewegten Geschichte. Eine Bibliographie von über fünfundachtzig Titeln – gerade in den letzten Jahren ist eine Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen, auch in deutscher Spache, erschienen – einschließlich Filmen und Dia-Serien sowie eine Reihe informativer Karten stellen eine wertvolle und für das vertiefende Studium unerläßliche Ergänzung des Buchs dar.

Bis heute bevölkert der vornehmlich am Unterlauf des Paraná lebende Indianerstamm der Guaraní weite Teile des Staatsgebiets von Paraguay. Es handelt sich um ein friedliches und freundliches Volk mit bewegter Geschichte und breiter Streuung in Südamerika. Sie seien, so sagt man, „auf der Suche nach dem Land ohne Übel" – schon seit vielen Jahrhunderten, aber vor allem seit jener Zeit, als der Traum vom irdischen Paradies an den Ufern des Paraná zerschlagen wurde. Eine natürliche Geneigtheit zum Christentum haben ihnen die Jesuitenpatres des siebzehnten Jahrhunderts nachgesagt; vielleicht waren sie deswegen so offen für die Form eines theokratischen Gemeinwesens, wie es die „Reduktionen" darstellten. Die Anregungen für dieses Gemeinwesen sind nicht in den utopischen Vorstellungen eines Thomas Morus oder Thomas Campanella zu suchen, sondern vielmehr in dem festen Willen der Jesuiten, die Schattenseiten des kolonialen „Encomienda"-Systems zu überwinden, den Indianern volle Freiheit zu gewähren und eine neue christlich-inkulturierte Zivilisation zu schaffen.

P. Diego de Torres, der Jesuitenprovinzial, auf dessen Initiative die ersten Reduktionsgründungen zurückgehen, hatte als Zielsetzung für dieses missionarische Unternehmen drei Schlüsselbegriffe gewählt und als Richtlinie ausgegeben: Evangelisierung, Schutz der Indianer, kulturelle Entwicklung. Wenige Jahre später definierte P. Antonio Ruiz de Montoya die „Reduktionen", in denen jeweils sechstausend bis siebentausend Indianer lebten, als „Dörfer, in denen die verstreut lebenden Indianer von den Jesuitenpatres gesammelt wurden, um ihnen ein politisches und menschliches Leben zu ermöglichen". Und ein anderer Pater der ersten Stunde, der aus Asunción stammende spätere Märtyrer Roque Gonzalez de Santa Cruz, betonte ergänzend „die Notwendigkeit einer Option für die Gerechtigkeit", um die Indianer von dem System, das sie als billige Arbeitskräfte ausbeutete, zu befreien und vor den Raubüberfällen der Mamelucken, die sie versklavten, zu beschützen.

Nach seiner kurzen und sehr prägnanten Schilderung des Bauplans, der wirtschaftlichen Entwicklung, der politischen Organisation, des Gesundheitswesens und der religiösen Riten in den Reduktionen kommt Philip Caraman zu dem Schluß: „Wer ein endgültiges Urteil über die Jesuiten von Paraguay und ihr Experiment wagt, sollte immer bedenken, daß es nicht vollendet war, bevor es zu diesem tragischen Ende kam. Dort, wo genug Zeit war, wie in den Reduktionen vom Paraná, hat sich in der Tat eine einheimische Bevölkerung, Sprache und Kultur bewahrt. Wo das Experiment frühzeitig unterbrochen wurde, wie in Patagonien und im Chaco, wurden ganze Stämme einfach ausgerottet. Weite Gebiete im Herzen von Südamerika, die auf den modernen Landkarten kaum markiert sind, waren einst von Reduktionen bedeckt. Reisende konnten sich dort ohne Furcht vor Überfällen bewegen, und sie waren sicher, nach einem Tagesmarsch in einer friedlichen Stadt ein sicheres Quartier zu finden unter der Aufsicht indianischer Beamter. Während der langdauernden Kriege des neunzehnten Jahrhunderts fielen alle diese Orte in Ruinen, und die Bevölkerung wurde in alle Winde zerstreut. Doch dieses Experiment bildet noch immer ein einzigartiges Kapitel der Kolonialgeschichte. Die Jesuiten gründeten nicht nur in weit abgelegenen Wäldern eine neue Gesellschaft, sondern eine ganze Zivilisation, vergleichbar jener der Inkas" (30).

Von *„Jesuitenstraße"* spricht man im heutigen Paraguay und meint damit die etwa vierhundert Kilometer lange Fernverkehrsstraße zwischen Asunción und Encarnación, an der oder in deren Nähe die Orte San Ignacio Guazu, Santa Rosa, Santa Maria de Fe, Santiago, San Cosme y Damian, Trinidad und Jesus liegen. In allen diesen kleinen Ortschaften fanden Restaurierungsarbeiten, oft unter Mitwirkung der Bevölkerung, statt – an Kirchen, Kapellen und Pfarrhäusern, an Kollegien, Katechistenzentren und Glockentürmen, an Indio-Häusern und Friedhöfen. Es ent-

standen vier Museen, um Heiligenfiguren und Altarstücke dort zugänglich und für die Pastoral nutzbar zu machen, wo sie ursprünglich beheimatet waren.

So wurden beispielsweise – wie Paul Frings berichtet – in San Ignacio Guazu restaurierte Figuren nach katechetischen Gesichtspunkten aufgestellt, „so daß jeder Saal des Museums gewissermaßen eine in sich geschlossene Katechese darstellt: Saal der Schöpfung (Wort Gottes, Michael tötet den Satan, Raphael mit Tobias), Saal der Erlösung (Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu), Saal der Kirche (Apostel und Heilige), Saal der Gesellschaft Jesu (ihr Gründer, ihre Heiligen). Den Abschluß des Museums bildet eine kleine Kapelle, in der ein aus vielen aufgefundenen Teilen zusammengestellter Barockaltar steht. Das Mittelstück des Altars ziert eine schöne Figur des zehnjährigen Jesusknaben, dargestellt als Alcalde. Diese Darstellungsweise soll zum Ausdruck bringen, daß in den Reduktionen Gott das Herrschertum auch über die irdischen Gegebenheiten zugewiesen wurde" (60). Als überwältigend empfindet der Besucher der Jesuitenstraße die Fülle der zu betrachtenden Bauwerke und Kunstschätze: die nach alten Entwürfen restaurierten Indio-Häuser in San Ignacio Guazu und in Trinidad, die Kirchen in Santiago und Santa Maria de Fe, die Fresken und Barockfiguren in Santa Rosa.

Aber vielleicht ist – ohne der großartigen Leistung der Restaurierung den geringsten Abbruch zu tun – ein anderer Aspekt noch überwältigender. P. Josef Übelmesser SJ, der Missionsprokurator der Oberdeutschen Jesuitenprovinz, schreibt im Nachwort des Buchs „Paracuaria": „Einst waren die Reduktionen mit ihren Schulen und Kirchen, von denen manche die Ausmaße europäischer Kathedralen hatten, Zeichen und Ausdruck für jene blühenden und lebendigen Dorfgemeinschaften, in denen sich die Indianer zum Schutz vor Ausbeutung um die Missionare gesammelt hatten. Mit dem Verfall der Kunstwerke und Gebäude ging auch ein Verfall der Dorfgemeinschaften einher, die heute an diesen Orten bestehen. Paracuaria wollte nicht nur leblose Statuen restaurieren oder Ruinen in der Wildnis vor weiterem Verfall bewahren, sondern auch einen Anstoß geben zur Verlebendigung der heutigen Siedlungen" (123).

In der Tat geht ein unübersehbares Erwachen durch die Dörfer. Fast alle Restaurierungsprojekte stehen in enger Beziehung zur heutigen Seelsorge; da entstanden (wieder) Pfarreien und Exerzitienhäuser, Zentren der kirchlichen Jugendarbeit und Volkskatechese; ein „Katechismus aus Steinen und Skulpturen" (P. Antonio Gonzalez Dorado SJ, ehemaliger Provinzial). Und ähnliche Anstöße sind auf der Ebene kleiner Entwicklungsprojekte, der Wiederbelebung des Handwerks und der Ausweitung des Tourismus festzustellen.

Menschliche und soziale Entwicklung, Mobilisierung der eigenen Kräfte, kulturelle Identität, das sind Schlüsselbegriffe heutiger entwicklungspolitischer Diskussion. Und es besteht kein Zweifel, daß es viele Wege zur „Entwicklung" gibt und geben muß. Der Bild- und Textband „Paracuaria" demonstriert am Beispiel der paraguayischen Reduktionen des siebzehnten Jahrhunderts, was es heißt, an der Tradition und Kultur anzuknüpfen, um eine neue Zukunft zu schaffen.

Hans Zwiefelhofer SJ

[1] Paracuaria. Die Kunstschätze des Jesuitenstaats in Paraguay. Hrsg. v. Paul Frings und Josef Übelmesser. Mainz: Matthias Grünewald 1982. 132 S. Abb. Lw. 32,–.

Die Probe aufs Gewissen

Zur Neuordnung des Rechts der Kriegsdienstverweigerung und des Zivildienstes

Was der seitherigen SPD/FDP-Regierungskoalition in acht Jahren nicht gelungen war, hat die neue CDU/CSU/FDP-Koalition in weniger als acht Wochen zustande gebracht: Die Neuordnung des Rechts der Kriegsdienstverweigerung und des Zivildienstes. Das am 16. Dezember 1982

(einen Tag vor der Vertrauensfrage) vom Bundestag beschlossene Gesetz hat am 4. Februar 1983 die Hürden des Bundesrates genommen.

Das Eilverfahren, mit dem die Bundesregierung das Gesetz einbrachte, wurde jedoch zum ersten Stein des Anstoßes. Es gibt nur mutmaßliche Gründe für diese Eile: Zum einen hatte die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Jugendprotest im demokratischen Staat" eine Neufassung des Gesetzes als dringlich für den sozialen Frieden erachtet und auf eine baldige Lösung gedrängt. Zum andern hatte die neue Koalition (aus wahltaktischen Gründen?) das Gesetz noch vor den Wahlen verabschieden wollen, um sich nicht dem Vorwurf auszusetzen, nichts für die Integration der Protestbewegung getan zu haben. Oder wollte man mit der schnellen Verabschiedung einfachhin die Zunahme der Kriegsdienstverweigerer stoppen?

Wie dem auch sei, eine Lösung des Problems war allemal fällig. Seitdem das Grundgesetz in Art. 4 Abs. 3 das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen unter die Grundrechte aufgenommen hatte, und nachdem das genannte Grundrecht 1956 im § 25 des Wehrpflichtgesetzes seinen Ausdruck fand, sind Wehrdienst, Kriegsdienstverweigerung und Wehrgerechtigkeit zu den wichtigsten sicherheits- und gesellschaftspolitischen Fragen der Bundesrepublik geworden. Eine Verschärfung erhielt das Problem durch den sprunghaften Anstieg der Kriegsdienstverweigerer Ende der sechziger Jahre. Für diese ansteigende Zahl kann man unter anderem folgende Gründe geltend machen: Das Erwachen einer kritischen und protestierenden Selbständigkeit der jungen Generation im Zusammenhang mit der Studentenbewegung; eine größere Sensibilität gegenüber den Friedensproblemen und wohl auch das Beispiel der „selective objection" in den USA aus Anlaß des Vietnam-Krieges. Dies alles führte zu einer Politisierung der Kriegsdienstverweigerung, in der das politisch aktuelle Moment stark in den Vordergrund rückt.

Damit stellte sich erneut die Frage nach dem Gewissensverständnis und der Gewissensüberprüfung. Alle Beteiligten waren sich einig, daß die Überprüfung der Gewissensentscheidung in Verwaltungs- und Gerichtsverfahren keine ideale Regelung war. Mit dem vom Bundestag 1977 verabschiedeten Gesetz zur Änderung des Wehrpflicht- und Zivildienstgesetzes trat ein Gesetz in Kraft, das – nach harten Kämpfen im Bundestag und heftigen Diskussionen in den Medien und der Öffentlichkeit – Verbesserungen bringen sollte. Die damalige Lösung sah so aus, daß der Wehrpflichtige per Postkarte dem Kreiswehrersatzamt gegenüber erklären konnte, er wolle unter Berufung auf Art. 4 Abs. 3 des Grundgesetzes den Kriegsdienst aus Gewissensgründen verweigern.

Dem kurz nach Verabschiedung des Gesetzes von Bundestagsabgeordneten der CDU/CSU-Fraktion und einigen CDU/CSU-regierten Bundesländern beim Bundesverfassungsgericht gestellten Antrag, das Änderungsgesetz wegen seiner Unvereinbarkeit mit dem Grundgesetz für nichtig zu erklären, wurde am 13. April 1978 entsprochen. Das Bundesverfassungsgericht stellte fest, daß nur solche Wehrpflichtige als Kriegsdienstverweigerer anerkannt werden könnten, bei denen mit begründeter Sicherheit angenommen werden dürfte, daß sie tatsächlich aufgrund einer ernsthaften Gewissensentscheidung den Dienst mit der Waffe verweigern. Mit der damals gefundenen („Postkarten"-)Lösung sei dies jedoch nicht gewährleistet. Für die Ausgestaltung des Ersatzdienstes formulierte das Bundesverfassungsgericht mehrere gleichberechtigte Möglichkeiten: Jeder, der verweigert, solle den Zivildienst auch ableisten; die Art der zu erfüllenden Aufgabe müßte mit dem Bundeswehrdienst vergleichbar und die Dauer des Dienstes könne ein weiteres Regulierungsinstrument sein. Vor und nach dieser Entscheidung gab es kaum ein innenpolitisches Thema – das Terroristenproblem ausgenommen –, das vor allem von den jungen Menschen mit solcher Heftigkeit und Emotion diskutiert wurde.

Mit dem nun verabschiedeten neuen Gesetz sollte das Problem wenn auch nicht gelöst, so doch (besser) geordnet bzw. geregelt werden. Was ist nun neu an diesem neuen Gesetz, das am 1. Januar 1984 in Kraft treten und bis Mitte 1986 begrenzt sein soll? Eine erste, wichtige Neuerung besteht in der Abschaffung der sogenannten Gewissensprüfung als Regelverfahren, was zur Folge hat, daß im Anerkennungsverfahren die mündliche Prüfung (in der Regel) entfällt, wenn der

schriftliche Antrag an das Bundesamt für Zivildienst geeignet ist, das Recht auf Kriegsdienstverweigerung zu begründen. Bleiben Zweifel an der Wahrheit der Angaben, dann findet eine mündliche Prüfung statt. (Für bereits zum Wehrdienst einberufene Soldaten bleibt die mündliche Prüfung grundsätzlich.) Die zweite Neuerung ist die Verlängerung des zivilen Ersatzdienstes von heute 16 auf 20 Monate und die dritte Neuerung die Heraufsetzung der Altersgrenze für Wehr- und Zivildienstleistende von 28 auf 32 Jahre.

Noch bevor das Gesetz verabschiedet war, hagelte es bereits Vorwürfe. Von katholischer Seite wurden die Einwände vor allem von BDKJ, von Pax Christi und von der Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienst und Zivildienst formuliert. Unter anderem wird vorgebracht: Das Gesetz sei im Eilverfahren durchgepeitscht worden; die Verlängerung des Zivildienstes stelle eine Bestrafung der Kriegsdienstverweigerer dar und diskriminiere somit die Friedensbewegung; die Verlängerung des Zivildienstes stehe nicht im Einklang mit dem Grundgesetz, welches vorschreibt, daß die Länge des Zivildienstes die Dauer des Wehrdienstes nicht überschreiten darf (Art. 12 Abs. 2); die Gewissensprüfung werde zwar abgeschafft, doch durch die Hintertür wieder eingeführt; nach dem neuen Gesetz seien die Verweigerer genauso von der Willkür des Bundesamts abhängig wie früher von der des Ausschusses.

Die Reihe derer, die das Gesetz gegen die Kritik verteidigen, wird angeführt von dem mit einer Arbeit über Kriegsdienstverweigerung promovierten Bundesfamilienminister H. Geißler. Die Kritik, daß die Gewissensprüfung durch die Hintertür wieder eingeführt werde, weist Geißler zurück. Wohl müsse ein Mindestmaß an Prüfung stattfinden, weil das Grundgesetz kein Wahlrecht zwischen Kriegs- und Zivildienst vorsehe, so daß der Staat verpflichtet sei, festzustellen, ob ein Antragsteller sich auf die vom Grundgesetz anerkannten Gewissensgründe berufe oder aus anderen, nicht akzeptierten Gründen den Wehrdienst verweigern wolle. Es wird hier also nicht nachgeprüft, ob der Betreffende wirklich Gewissensgründe hat, sondern es wird die Schlüssigkeit des Antrags geprüft, d.h. ob die Gründe, die der Antragsteller vorträgt, rechtlich überhaupt eine Anerkennung nach dem Grundgesetz Art. 4 Abs. 3 ermöglichen.

Gegen den Einwand der Bestrafung der Kriegsdienstverweigerer durch die Verlängerung des Zivildienstes und dessen Verfassungswidrigkeit aufgrund der Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes von Art. 12a des Grundgesetzes antwortet Geißler mit der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts von 1978, daß nämlich die Verlängerung des Zivildienstes die verfassungsrechtliche Bedingung für die neue Regelung der Anerkennung sei, wobei es nach dem Bundesverfassungsgericht in Betracht kommen könne, den Zivildienst sogar auf 24 Monate zu verlängern. Außerdem ersetze die längere Dauer des Zivildienstes die Wehrübungen, zu denen alle Wehrdienstleistende auch noch in späteren Jahren immer wieder herangezogen werden können, sowie die Verpflichtung zur Verfügungsbereitschaft. Sie sei darüber hinaus ein Ausgleich für die längere wöchentliche Dienstzeit und weitere, sich aus dem militärischen Dienst ergebende Belastungen der Soldaten. Mit dem neuen Gesetz sieht Geißler „die Entscheidung in den einzelnen hineinverlagert", ob seine Gewissensentscheidung gegen den Waffendienst überwiege gegenüber den Belastungen eines längeren Dienstes. Die Verlängerung und Ausgestaltung des Zivildienstes werde damit „zur eigentlichen Probe auf das Gewissen".

Wir werden mit dem neuen Gesetz leben müssen und können, zumindest so lange, bis das Bundesverfassungsgericht sein Urteil darüber gesprochen hat. Den Gang nach Karlsruhe hat Bremens Bürgermeister Koschnick bereits angekündigt. Außerdem ist durch die zeitliche Begrenzung des Gesetzes der Bundestag in Kürze gezwungen, sich wieder mit dem Komplex der Kriegsdienstverweigerung zu befassen. Erfahrungen, die mit dem jetzigen Gesetz gemacht werden, können bei seiner Fortschreibung entsprechend berücksichtigt werden.

Für die Kirche stellen sich angesichts dieser Lage folgende Aufgaben noch deutlicher als zuvor: a) das Eintreten für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung, die Seelsorge und Beratung an Kriegsdienstverweigerern und Zivildienstleistenden; b) sie muß ihrerseits noch deutlicher machen, daß Kriegsdienstverweigerung kein Ausnahmerecht, sondern ein Grundrecht ist, das

sich aus der Glaubens- und Gewissensfreiheit ergibt; c) die Kirche muß ihre Verantwortung für die Zivildienstleistenden deutlich erkennen und wahrnehmen. Das letztere kann sie zum einen tun durch Bereitstellung einer ausreichenden Zahl von Einsatzplätzen für Zivildienstleistende und zum anderen durch die inhaltliche Orientierung dieser Arbeitsplätze zum Dienst am Frieden.

Johannes Reiter

„Laborem exercens" und Heinrich Pesch

„Der Mensch ist folgerichtig Subjekt und Ziel der Wirtschaft. Stets und überall bleibt er Herr der Naturkräfte, der Sachenwelt, die ihm Gegenstand, Mittel, Bedingungen seiner Tätigkeit liefern. Niemals kann er Objekt, bloßes Mittel, Werkzeug sein. Auch der einfachste Arbeiter nimmt teil an dieser Subjektstellung im Wirtschaftsleben der Menschen, bleibt Subjekt und Ziel der wirtschaftlichen Tätigkeit."

Hätte man zu raten, wo diese Sätze zu finden sind, so würde der Kenner unweigerlich auf die Enzyklika „Laborem exercens" tippen, in deren sechstem Abschnitt sehr ähnlich formulierte Ausführungen stehen. Tatsächlich aber steht unser Zitat im zweiten Band von Heinrich Peschs „Lehrbuch der Nationalökonomie", dessen erste Auflage bereits 1908 erschien. Es lohnt sich, nach der Lektüre von „Laborem exercens" nachzulesen, was der erste Systematiker einer modernen „christlichen" Wirtschaftsethik auf ca. 70 Seiten über „ein solidaristisches Arbeitssystem" niedergelegt hat.[1] Man wird nicht nur auf die eben zitierte, fast wörtliche Übereinstimmung stoßen, sondern über die Fülle der Parallelen erstaunt sein. Vieles hört sich an, als ob Johannes Paul II. Heinrich Pesch gelesen und weitergedacht hätte. Woher rührt diese sicher viele überraschende Aktualität des Begründers des „Soldarismus"?

Um diese Frage richtig beantworten zu können, müssen wir uns kurz die gesellschaftliche Situation vergegenwärtigen, in der Heinrich Pesch am 17. September 1854 in Köln geboren wurde.

Die „erste industrielle Revolution", die bereits zwei Generationen zuvor in England begonnen und ihren Siegeszug dann in Frankreich fortgesetzt hatte, erreichte nun auch Deutschland. Als Pesch mit 18 Jahren in Bonn sein Abitur bestanden und dort auch – nach einem Semester Theologie – das Jurastudium begonnen hatte, schickte sich Deutschland an – nach dem siegreichen Krieg gegen Frankreich und der Reichsgründung 1870/1871 –, zur größten kontinentalen Industriemacht zu werden. Aber auch in Deutschland verfügten die herrschenden gesellschaftlichen Theorien und Parteien über kein hinreichendes Konzept, um die gewaltigen sozialen Probleme zu lösen, die sich – ähnlich wie in England und Frankreich – immer mehr zu einer Bedrohung des gesamten politischen und ökonomischen Systems auswuchsen.

Wie sehr Pesch von dem Elend der Arbeiter und ihrer Familien gepackt war, geht daraus hervor, daß er nicht nur in der katholischen Studentenverbindung Unitas den Kontakt mit sozial Gleichgesinnten suchte, sondern auch im Vinzenzverein aktiv mitarbeitete. Er selbst beschreibt diese Aktivität rückblickend mit den Worten: „Jeden Montagabend kamen wir da, Studenten und Bürger, zusammen, um die Bedürfnisse armer Familien zu beraten, Unterstützungen festzustellen. Wir besuchten auch die Familien, unterhielten uns mit den Leuten, trösteten sie und halfen nach Kräften."[2]

Indes war Pesch ein viel zu scharfer Denker, um sich mit der Caritas als Lösung der sozialen Frage zufriedengeben zu können. Schon früh drängte sich ihm zunächst die Überlegung auf, daß weder die Gesellschaftstheorie des Liberalismus und die ihm nahestehende „klassische Schule" der Nationalökonomie noch der kollektivistische Sozialismus den Anforderungen einer menschengerechten Wirtschaftsordnung genügten. Obwohl er ein tiefgläubiger und frommer Mann war – kurz vor seinem juristischen Staatsexamen trat er 1876 in die Gesellschaft Jesu ein, studierte in England und Holland Theologie und übernahm 1892 für acht Jahre das Amt eines Spirituals am Priesterseminar in Mainz –, war er keineswegs der Meinung, daß allein die Rückbesinnung auf

religiöse Werte die soziale Frage lösen würde. Im Kontakt mit dem besonders in Mainz lebendigen Erbe Kettelers und in vielen Gesprächen mit den führenden Männern des sozialen und politischen Katholizismus Franz Brandts, Carl Trimborn, August Pieper und dem ihm besonders nahestehenden Franz Hitze reifte in ihm die wohl entscheidende Einsicht seiner Bemühungen um die soziale Frage.

Diese Einsicht umfaßt einen negativen und einen positiven Aspekt: 1. Die Kirche darf sich nicht damit begnügen, Liberalismus und Sozialismus lediglich von der hohen Warte ihrer theologisch-philosophischen Anthropologie aus zu kritisieren – das ist der negative Aspekt. 2. Positiv folgt daraus für Pesch: Katholisch gesinnte Wissenschaftler müssen ein System der Nationalökonomie zu entwerfen versuchen, das die menschliche Person mit ihren „wahren" Bedürfnissen in den Mittelpunkt der nationalökonomischen Theorie stellt. Um diesem Ziel zu dienen, wird Heinrich Pesch mit 47 Jahren nochmals Student und immatrikuliert sich in Berlin (1901). In Berlin deshalb, weil hier die „ethische Richtung" der deutschen Nationalökonomie, die sich mit dem 1872 gegründeten „Verein für Socialpolitik" und den Namen Gustav Schmoller, Max Sering und vor allem Adolf Wagner verbindet, ihr geistiges Zentrum hatte.

Nach zwei Jahren intensiven Volkswirtschaftsstudiums fühlte sich Heinrich Pesch nun gerüstet, sein Lebenswerk anzugehen. Die dem jetzt fast 50jährigen verbleibenden 23 Lebensjahre galten in unermüdlicher, von einer schweren Krankheit immer wieder bedrohten Arbeit seinem fünfbändigen Lehrbuch der Nationalökonomie, dessen erster Band 1905 erschien und dessen fünfter Band 1923 – Pesch starb am 1. April 1926 im Jesuitenkolleg Valkenburg, Holland – vollendet wurde.

Im Mittelpunkt von Heinrich Peschs „Nationalökonomie" steht die menschliche Person in ihrer unveräußerlichen Freiheit, die niemals irgendwelchen gesellschaftlichen Zwecken geopfert werden darf. Zugleich ist jede Person innerlich und wesentlich, und nicht nur aus Zweckmäßigkeitsgründen, mit allen anderen Personen verbunden. Nur in Rücksicht auf die gleiche Freiheit aller anderen Personen und mit ihnen zusammen kann und darf der Mensch sich selbst verwirklichen. Die durch die Rechte der Mitmenschen begrenzte Freiheit bedeutet nicht primär Behinderung, sondern Ausweitung menschlicher Möglichkeiten. Nicht der liberalistische Nur-Konkurrent, auch nicht der sozialistische „Genosse" entsprechen der „christlichen Sozialidee", sondern die „innere Verbindung der Menschen mit der Folge, daß die individuelle Selbständigkeit und Freiheit beschränkt sind in einer durch die soziale Zusammengehörigkeit... bedingten Abhängigkeit. Aber diese Bindung... ist eigentlich nicht eine ‚Beschränkung', vielmehr befähigt sie die einzelnen ‚zur voll wirksamen und voll entwikkelten Lebensfähigkeit'."[3]

Diese Anthropologie und die aus ihr folgende Sozialethik bezeichnet Heinrich Pesch als „Solidarismus". Von hier aus gelangt er zu zwei wirtschaftsethischen Grundaussagen, deren Aktualität uns schnell verständlich werden wird, wenn wir sie in die heutige Terminologie übersetzen. In beiden Aussagen geht es darum, das Sachziel der Wirtschaft mit dem Sinnziel des menschlichen Lebens innerlich zu verbinden. Anders gesprochen: Es wäre höchst gefährlich, ein Sachziel der Wirtschaft ohne das Sinnziel des menschlichen Lebens formulieren zu wollen. Deshalb lautet die zentrale *volkswirtschaftliche* Maxime des Solidarismus: „Bei der Wirtschaft steht nicht die größtmögliche Güterproduktion, die Vermehrung des Reichtums und des Kapitals, die ‚Sachenwelt' im Mittelpunkt, sondern der Mensch, der niemals, auch nicht zum Zwecke größerer Produktivität, den Erfordernissen der Arbeitsteilung und des Kapitaleinsatzes geopfert werden darf."[4]

Die andere wirtschaftsethische Grundaussage bezieht sich auf die solidarische Ordnung in ihren *unternehmensrechtlichen* Konsequenzen bzw. hinsichtlich des Verhältnisses der Sozialpartner zueinander. Hier spricht Pesch von einer „solidaristischen Arbeits- und Interessengemeinschaft", die stärker sei als alle trennenden Hindernisse, die sowohl der kapitalistische „Herrenstandpunkt" wie der sozialistische Klassengedanke aufgebaut habe. Besonders aufschlußreich ist, daß Pesch in seinem „sozialen Arbeitssystem" nicht nur eine „berufsgenossenschaftliche" und eine „staatsgenossenschaftliche", sondern zual-

lererst eine „allgemein menschliche Solidarität" fordert, die „auf der Zugehörigkeit zur alle umfassenden Gottesfamilie beruht" und „das allumfassende natürliche Bruderband der gesamten Menschheit" mit entsprechenden sittlichen Konsequenzen darstellt.[5]

Es ist hier nicht der Ort, um der Frage nach der Wirkungsgeschichte der Ideen Heinrich Peschs ausführlich nachzugehen. Viele seiner Gedanken hatten wegen widriger politischer Zeitläufte kaum eine Chance, zu Ende gedacht oder angewandt zu werden. Immerhin haben ihm die Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät der Universität Köln 1923 den Ehrendoktor der Staatswissenschaften und die Theologische Fakultät Münster 1925 den theologischen Ehrendoktor verliehen. Indes, die Zeit scheint reif zu werden, in der wir uns zwar nicht auf alle Einzelheiten von Peschs Gedankensystem – hier ist manches selbstverständlich zeitbedingt –, wohl aber auf seine Grundfrage neu einlassen müssen: Wie nämlich das Sachziel der Wirtschaft konkret auf die menschliche Person hin als „Ursprung, Träger und Ziel" aller gesellschaftlichen, also auch der wirtschaftlichen Prozesse zu formulieren ist.

Daß die Ideen eines Heinrich Pesch nicht in Vergessenheit geraten, dafür sorgt nicht nur die vor zwei Jahren von seinem hochbetagten Freund, dem in St. Paul in Minnesote (USA) lebenden Franz H. Mueller, vorgelegte Biographie, sondern der lebendige Gang der Geschichte selbst: Johannes Paul II. stellt in seiner Enzyklika „Laborem exercens" die These auf, daß wir wirtschaftsgeschichtlich an einer Situation angekommen seien, deren Auswirkungen ähnlich tiefgeifend sein könnten „wie die industrielle Revolution des vorigen Jahrhunderts" (Nr. 1). Gerade weil in einer solchen Situation oberflächliche Reformen nicht weit genug tragen, kann echte Hilfe nur dadurch entstehen, daß wir die anstehenden „Sachfragen" unserer wirtschaftlichen Krise auf der Grundlage der Sinnfrage humanen Wirtschaftens bedenken. Dies hat der Jesuit und Sozialwissenschaftler Heinrich Pesch richtungweisend getan.

Daß man dies innerhalb der katholischen Sozialverbände offensichtlich erkannt hat, dafür mag eine am 11. November 1982 am Kölner Geburtshaus Heinrich Peschs enthüllte Gedenktafel stehen, welche die Stadt Köln auf Bitten des Kolpingwerks, der kab und des Verbands wissenschaftlicher katholischer Studentenvereine Unitas anbringen ließ. Dieses Zeichen könnte Anstoß, die bereits erwähnte Biographie von Franz H. Mueller sollte eine wertvolle Hilfe sein, die Bedeutung von Heinrich Pesch für die Gegenwart zu entdecken und seine „Nationalökonomie" neu zu lesen.

Lothar Roos

[1] H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 2 (Freiburg 1920) 213–284.
[2] A. Rauscher, Heinrich Pesch, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 3 (Mainz 1979) 139.
[3] A. Rauscher, Solidarismus, in: Der soziale und politische Katholizismus, hrsg. v. dems., Bd. 1 (München 1981) 347. [4] Ebd. 359 [5] H. Pesch, a.a.O. 219.
[6] F. H. Mueller, Heinrich Pesch. Sein Leben und seine Lehre (Köln 1980). Vgl. diese Zschr. 199 (1981) 143.

BESPRECHUNGEN

Mission und Dritte Welt

Mission im Neuen Testament. Hrsg. v. Karl KERTELGE. Freiburg: Herder 1982. 240 S. (Quaestiones disputatae. 93.) Kart. 46,–.

Die Missionstheologie ist heute in eine vielfach beklagte Krise geraten. Der große Elan der Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert lebte aus dem Bewußtsein, daß die Christen aller Welt das Heil Jesu Christi zu verkünden hätten, damit diese Welt nicht in Unwissenheit und Unheil bleibt. Mission war Erstverkündigung, damit auf diesem Fundament die Kirche wachsen konnte. Dieses Missionsverständnis hat sich gewandelt: Man weiß heute, daß die Evangelisation eine bleibende Aufgabe der Kirche ist. Kirche ist nur dann sie selbst, wenn sie missionarisch ist. Das aber schließt nicht nur die Erstverkündigung und Erstbekehrung ein, es macht auch Reevangelisierung und die ständige Neubekehrung des Christen vor dem Anspruch der Botschaft nötig. Es schließt ferner das Wissen ein, daß die Evangelisation nicht aufbauen kann auf der Verwerfung dessen, worauf sie trifft, seien es die anderen Religionen oder die Weltanschauungen; sie muß vielmehr daran anknüpfen und im Dialog das Eigene einbringen; sie muß ferner die Aufgaben bedenken, die mit der bleibenden Präsenz des Christlichen an Kirche und Theologie gestellt sind. – Kann die Mission heute und ihre theologische Interpretation aus der Heiligen Schrift Handlungsanweisungen für ein sachgerechtes Verhalten angesichts dieser Fragen erheben?

Es erweist sich im vorliegenden Sammelband, daß eine Übertragung der Situation von damals in die Gegenwart nicht ohne weiteres möglich ist. Die Beschäftigung mit den Themen, die unter dem Stichwort Mission im Neuen Testament quellenmäßig zu erheben sind, erweist es als eine falsche Fragestellung, Themen von heute an die Situation von damals heranzutragen. Der Band gibt die Hauptreferate und die Statements wieder, die bei der Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler im April 1981 in Würzburg gehalten worden sind. Was vielleicht als Absicht tragend war: aus der Schrift Ansätze für eine systematische Theologie der Mission zu erarbeiten, führte dann in der konkreten Beschäftigung zu einer vertieften, so bisher noch nicht erfolgten exegetischen Erhebung und Erhellung des Phänomens im NT. Es war exegetisch nötig und den Quellen angemessen, eine geschichtliche Analyse der Texte vorzunehmen und nach den tragenden Impulsen der urchristlichen Missionsbewegungen zu fragen. Was herauskam, ist in sich beachtlich; es sind aber nicht mehr als Prolegomena zu einer Theologie der Mission, die der Übersetzung in die systematische Reflexion und die pastorale Auswertung harren – eine Aufgabe, die notwendig noch zu leisten ist.

In sehr detaillierten Ausführungen mit historischer Genauigkeit zeigt R. Pesch die Voraussetzungen und Ursprünge der verschiedenen Formen urchristlicher Mission auf und versucht eine vorsichtige Auswertung besonders des Problems der „Judenmission". G. Schneider interpretiert den (nachösterlichen) Missionsauftrag Jesu in den Evangelien und zeigt, daß es sich um ein überall präsentes Wissen von dem universalen Verkündigungsauftrag in der Urkirche handelt. Die Beiträge von H. Frankemölle, K. Stock und J. Kremer vertiefen diesen Aspekt in den synoptischen Evangelien; D. Zeller erarbeitet das paulinische Missionsverständnis. Schließlich beleuchtet N. Brox die „Folgegeschichte der urchristlichen Missionsbewegung". Gerade hier wird deutlich, wie sehr die Deutung des Faktums normgebend war, während die Besonderheit der Aufgaben für ihre Zeit galt und ihre Einmaligkeit heute nicht einfach kopiert werden kann. K. Kertelge ist recht zu geben, wenn er am Ende seines Vorworts feststellt: „An diesen urchristlichen Zeugnissen hat eine tragfähige und die Praxis inspirierende Theologie der Mission Maß zu nehmen, die heute unter veränderten Bedingungen neu zu gewinnen ist" (10).

F. Wolfinger

Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Hrsg. v. Hans WALDENFELS. München: Beck 1982. 197 S. (Beck'sche Schwarze Reihe. 260.)

Deutsche Theologen (und wohl auch die europäischen insgesamt) sind in der Mehrheit noch nicht bereit, sich mit den Werken der Theologen aus außereuropäischen Ländern, aus den Kirchen der Dritten Welt, aus den ehemals als Missionsländer apostrophierten Regionen der Erde auseinanderzusetzen, da sie deren Aussagen nicht die Geltung zuerkennen wollen, die die abendländische Theologie in der Vergangenheit und zuletzt noch in den Zeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte. Die Beschäftigung mit diesen Neuansätzen wird überwiegend in kleinen Fachkreisen geführt. So ist es grundsätzlich verdienstvoll, wenn diese wenigen Spezialisten in zunehmendem Maß darauf aufmerksam machen, „daß wir gut daran tun, auf die christlichen Kirchen außerhalb Europas zu achten; denn die Zukunft der Kirche dürfte sich schon bald in anderen Teilen der Welt entscheiden" (11). Die weltweite kirchliche Verantwortung der Theologie wird nicht mehr zentral vom Abendland aus wahrgenommen, das sich materiell und geistig als Geber für die übrige Welt verstehen könnte. Vielmehr bedeutet Weltkirche und weltkirchliche Verantwortung Gegenwärtigsein überall auf der Erde unter Eingehen auf die Bedingungen jeder Region, die von Sprache, Kultur, Gesellschaft und Politik geprägt sind und ihre Rückwirkung auf Kirche und Theologie haben. Es war ein schwieriger Lernprozeß für die aufgeschlossenen Theologen der außereuropäischen Länder und scheint eine schmerzliche Erfahrung für uns zu werden, wenn sich die Einsicht Bahn bricht, daß Weltkirche nur in der Form der vielgestaltigen Ortskirchen und der unterschiedlichen Theologien möglich ist, um weltweit präsent zu sein. Diese – notwendige – Regionalisierung führt ihrerseits zur Abgrenzung solcher Theologien von den bisherigen abendländischen Ansprüchen. In dieser Abgrenzung sind sich alle diese Theologien einig; sie wollen nicht abendländisch, nicht europäisch sein; aber was sie positiv sind, können sie selbst noch nicht benennen. Das ist die gegenwärtige weltweite Situation der christlichen Theologie. Dabei darf es aber nicht verbleiben; denn Abgrenzung und gegensei-

tige Verwerfung verhindern das Anliegen, um das es gehen muß: den weltweiten christlichen Verkündigungsauftrag und das Wissen, daß alle Christen – wenn auch in verschiedener Weise – in der einen Nachfolge Christi stehen.

Das aber erfordert, daß man sich gegenseitig kennenlernt. Das vorliegende Werk erfüllt hier eine notwendige Aufgabe; und es nimmt sie wahr in der letztlich einzig angemessenen Weise: Theologie wird immer von Menschen gemacht, die in ihrer Situation verantwortlich reden wollen. Theologie verstehen, heißt daher: Biographien zur Kenntnis nehmen. Die biographischen Skizzen von elf Theologen aus drei Kontinenten ermöglichen es, daß hinter den Menschen auch die konkrete Situation und deren Probleme deutlich werden können, zu denen Stellung bezogen wird. Die Auswahl der Theologen scheint willkürlich zu sein; jedenfalls wird kein Grund für sie genannt. Es sind nicht immer die bekanntesten Namen, die für eine Region oder eine bestimmte Richtung stehen. Aber die Schlaglichter, die diese Kurzbiographien werfen und die durch Literaturangaben verdeutlicht werden, vermögen die Situation und die Tendenz der christlichen Antworten darauf klar herauszustellen. Das wird möglich, weil durchwegs sachkundige Interpreten am Werk sind.

Wegen des beschränkten Raumes kann nur eine Aufzählung der Beiträge erfolgen. Die drei Berichte über *lateinamerikanische Theologen* (J. Miguez Bonino, vorgestellt von H. W. Gensichen; L. Boff, von J. B. Libanio u. A. Müller; S. Torres, von A. Camps) beschreiben die innovatorische Kraft der Befreiungstheologie und die beginnende weltweite Rezeption ihrer Anliegen. *Afrika* ist in der Abgrenzung gegen das Abendland auf dem Weg der eigenen Identitätsfindung, der Verchristlichung seiner Kulturen und ringt mit den Schwierigkeiten dieser Indigenisation (dargestellt anhand der Theologen Ch. Nyamiti, von H. Rücker; Ch. G. Baeta, von Th. Sundermeier; Th. Tshibangu Tshishiku, von Th. Kramm; A. A. Boesak, von E. Kamphausen). In *Asien* muß das Christentum als Minderheit seinen Glauben einbringen in die Erfahrungen der anderen Religionen und muß sich deren Anspruch stellen. Die Anforderungen in Indien (A. J. Appasamy, von H. Bürkle; D. S. Amalorpavadass,

von A. Camps), in China (Choan-Seng Song, von J. Freytag) und in Japan (S. Yagi, von U. Luz) sind dabei in sich sehr unterschiedlich. Sie lassen ahnen, welche Aufgaben den Theologien noch bevorstehen.

Dem Buch und seinen aufregenden Aussagen ist ein zahlreiches Leserpublikum zu wünschen.

F. Wolfinger

Pädagogik und Psychologie

Im Spannungsfeld von Politik und Pädagogik. Festschrift zum 60. Geburtstag von Alphons Otto Schorb. Hrsg. v. Johannes-Jürgen Meister und Eva Weidler. München: TR Verlagsunion 1981. 418 S. Lw. 48,–.

Die 27 Beiträge der Festschrift für A. O. Schorb, den vor kurzem verstorbenen Leiter des Bayerischen Staatsinstituts für Bildungsforschung und Bildungsplanung und des Instituts für Unterrichtsmitschau, sind gewiß von unterschiedlicher Zielsetzung und Qualität; aber sie stellen so etwas wie eine Zwischenbilanz der Bildungsforschung, Bildungsplanung und Bildungspolitik der siebziger Jahre dar.

Es ist kaum verwunderlich, daß diese Bilanz heute recht nüchtern ausfällt. Wohltuend an ihr ist, daß wichtige Einzelziele der Bildungsreform (z. B. Durchlässigkeit der Schularten) weiter ernstgenommen werden, ja sogar neue, wenn auch nicht mehr so überzogene Reformvorschläge gemacht werden (vor allem für die berufliche Bildung in Schule und Betrieb). Schließlich ist in der Festschrift ein Bereich ausführlicher und differenzierter erörtert, der sonst oft nur gestreift wird: die Verwendung der Medien im Bildungsbereich.

Aus dem ersten, mit „Bildung und Gesellschaft" überschriebenen Teil sind vor allem zwei Beiträge zu nennen. H. Schiefele („Was heißt Bildung heute?") behandelt das Verhältnis von Allgemeinbildung und beruflicher Bildung und plädiert dabei für eine Aufwertung der beruflichen Spezialisierung im Bildungsdenken. Die wissenschaftstheoretischen Gedanken von W. E. Spies („Die Wirklichkeit der Schule und die Fragwürdigkeit der Forschung") kennzeichnen die pädagogische Theorie als eine Perspektivenwahl, die Wirklichkeit „macht", durchschaubar macht, zurechtmacht – eine brillante, gut lesbare Abrechnung mit Verirrungen und Schrullen der Erziehungswissenschaft, nicht nur der siebziger Jahre.

Der zweite Teil umfaßt neun Aufsätze zu „zentralen Fragen der Bildungsforschung". Hier finden sich gute geschichtliche Abrisse über die Gesamtschule (von K. Kaplan) und die Entwicklung der Realschule (H. Wollenweber). Erstaunlich kritisch und reformfreudig sind die beiden Forschungsberichte zur beruflichen Bildung (J. J. Meister, H.-J. Back). Zwei Erfahrungsberichte schildern, wieweit es Bildungsberatung (W. Honal) und Lehrerfortbildung (L. Häring) in Bayern gibt und mit welchen Problemen sie sich befaßt.

Im letzten Drittel geht es um „Bildung durch Medien". Eingeleitet wird dieser Abschnitt von A. v. Baeyers „Prolegomena zur Medientheorie"; in knappen, präzisen Formulierungen werden hier höchst anregende Dinge zur Sprache der Medien, zu ihrer Funktion als Wirklichkeitsvermittler und zu ethischen Problemen bei der Rezeption massenmedialer Botschaften gesagt. Die weiteren Beiträge stellen dar, was A. O. Schorb in diesem Bereich aufgebaut, erforscht oder angeregt hat: Die Unterrichtsmitschau, das Telekolleg und das Lehrerkolleg im Bayerischen Fernsehen, die internationale Fachmesse und den Fachkongreß „Visodata". Den engen europäischen Rahmen weitet ein Aufsatz über Mediensysteme in Schwarzafrika von H. P. Deschler, eine sehr informative, kritische Analyse zur Situation der Medien in Entwicklungsländern.

Alles in allem ein informatives Resümee von Ergebnissen und Perspektiven der Bildungsforschung zu Beginn der achtziger Jahre und ein imponierendes Zeugnis für das Lebenswerk von A. O. Schorb.

R. Funiok SJ

Dorsch, Friedrich: *Psychologisches Wörterbuch.* 10., neubearb. Aufl. Stuttgart: Huber 1982. 882 S. Lw. 78,–.

Auch für die Neuauflage gelten die Vorzüge der 9. Auflage (vgl. diese Zschr. 194, 1976, 860f.).

Neben F. Dorsch zeichnen nun R. Bergius und H. Ries als Mitherausgeber. Ein gutes Dutzend neuer Mitarbeiter sind hinzugekommen. Viele neue Stichwörter wurden aufgenommen, so etwa aus den Bereichen Lerntheorie und Verhaltenstherapie. Neu sind auch die biographischen Kurzhinweise bei psychologischen Techniken oder Entdeckungen, die mit dem Namen ihres Erfinders verbunden sind, z. B. Skinner-Kasten oder Müller-Lyersche Täuschung.

Das Wörterbuch ist nicht nur ein psychologisches Fachlexikon, sondern zugleich Brückenschlag der Psychologie zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen, deren Fragestellungen und Forschungsergebnisse für die psychologische Forschung und/oder Praxis relevant sein können. Der Bogen reicht von den Geisteswissenschaften (Philosophie, Religionswissenschaften, Sprachwissenschaften) bis zur Mathematik, Informatik, Kybernetik, Ethologie, Neurologie und Physiologie.

Erstaunlich ist die zuverlässige Information auf knappem Raum. Hervorzuheben ist das Bemühen, bereits vorhandene Stichwörter jeweils auf den neuesten Stand der Forschung zu bringen. Die weiterführende Literatur scheint mir gut ausgewählt. Der Anhang „Test und Testautoren" wurde anscheinend gegenüber der 9. Auflage nicht weiterentwickelt. Wahrscheinlich ist dies bei der Fülle der heute angebotenen Tests auch nicht mehr möglich.

Ein besonderer Vorzug dieses Wörterbuchs ist sein Preis. Obwohl sein Umfang um 100 Seiten gewachsen ist, ist dem Verlag das Kunststück gelungen, den Preis beträchtlich zu senken. Dafür werden besonders die studentischen Benutzer dankbar sein. *N. Mulde SJ*

ZU DIESEM HEFT

Bernhard Sutor, Professor für Didaktik der politischen Bildung und Sozialkunde an der katholischen Universität Eichstätt, befaßt sich mit einer zentralen Aussage der kirchlichen Dokumente zur Friedensproblematik: der Unentbehrlichkeit der Politik zur Friedenssicherung und Friedensförderung. Er zeigt, vor welchen Aufgabenfeldern hier die kirchliche Friedensarbeit steht.

Michael Daishiro Nakajima fragt, warum das Christentum in Japan den geistigen Traditionen dieses Landes fremd geblieben ist. Er skizziert die Richtung, in die die Entwicklung gehen müßte und macht dabei Grundsätze jeder Mission deutlich.

Der Schweizer reformierte Theologe Fritz Buri zählt nicht zu den gängigen Theologen, weil er sich kaum in die derzeit herrschenden Richtungen einordnen läßt. Florian Schuller macht darauf aufmerksam, daß es sich hier um ein bedeutendes theologisches Werk handelt, das vertiefte Aufmerksamkeit verdient.

Am 25. Januar 1983 wurde das neue kirchliche Gesetzbuch veröffentlicht. Es soll am 25. November 1983 in Kraft treten. Reinhold Sebott, Professor für Kirchenrecht an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, stellt das neue Eherecht dar und versucht eine erste Wertung. Seine Verbesserungsvorschläge zielen vor allem auf die Behandlung der wiederverheirateten Geschiedenen.

Seelsorge im Verbund

„Miteinander glauben lernen in Familie, Gemeinde, Schule" lautet das Motto, unter dem vom 23. bis 26. Mai in Freiburg (Breisgau) der Deutsche Katechetische Kongreß '83 stattfinden wird. Die beiden Träger, der Deutsche Katecheten-Verein und die Bundeskonferenz der Katholischen Religionslehrerverbände, laden dazu alle an der Weitergabe des Glaubens interessierten Eltern sowie die in Religionsunterricht, Gemeindekatechese, Jugendarbeit, Familien- und Gemeindepastoral Tätigen ein, um sie miteinander ins Gespräch zu bringen – mit kurzen Impulsreferaten und längerem Austausch in kleinen Gruppen. Es ist das Ziel dieses Kongresses und der ihm vorausgegangenen regionalen Treffen, von der Familie, der Gemeinde und der Schule aus ein neues Miteinander dieser „Lernorte des Glaubens" zu suchen.

Mit diesem Anliegen einer „Seelsorge im Verbund", wie man es auch nennen könnte, haben die Veranstalter eine Zukunftsaufgabe thematisiert, die auch unabhängig vom Freiburger Kongreß größte Aufmerksamkeit verdient.

Seit vielen Jahren hat sich die Pastoral der deutschsprachigen Länder eher umgekehrt, in Richtung auf eine Spezialisierung, nicht auf eine Kooperation entwickelt. Diese Pastoral mußte sich geistig-gesellschaftlichen Veränderungen stellen, die mit den folgenden Stichworten nur unvollständig bezeichnet werden: Expansive Bildungspolitik, zunehmender Wohlstandsmaterialismus, Entkirchlichung, Säkularisierung, sinkende Wertschätzung für die Bindung in Ehe und Familie bei gleichzeitig steigendem Emanzipationsstreben. Verständlicherweise war man in jedem Seelsorgsbereich vordringlich damit beschäftigt, die je eigene Situation zu untersuchen und Lösungen zu erarbeiten.

Die Religionslehrer mußten, aufgeschreckt durch die Austrittswelle zu Beginn der siebziger Jahre und angeleitet von der Würzburger Synode, einen Religionsunterricht konzipieren, der der „Schule für alle" mit ihrer pluralistischen, also großenteils kirchendistanzierten und religiös unentschiedenen Schülerschaft gerecht wurde – und darum die unmittelbare Hinführung zu Erstkommunion, Beichte und Firmung der (seither aufgebauten) Gemeindekatechese überließ. Diese Arbeitsteilung führte dazu, daß sich nicht wenige Religionslehrer nunmehr als bloße Fachlehrer für Religion in der Schule verstanden und eine Zusammenarbeit mit der Sakramentenkatechese, der Liturgie oder der Jugendarbeit der Gemeinde als schulungemäße Proselytenmacherei ablehnten. Aber auch kirchlich engagierte Religionslehrer stießen bei ihren schülerpastoralen Bemühungen immer mehr auf die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn die Schüler einer Klasse aus drei bis zehn verschiedenen Wohnorten und Pfarreien kommen.

Andererseits wurde es für die von der Wohn- und Pfarrgemeinde aus wirkenden Geistlichen und Jugendseelsorger immer schwieriger, „ihre" Kinder und Jugendlichen an dem für sie prägenden Lernort Schule anzusprechen. Infolge des Priestermangels waren immer weniger Geistliche in den Schulen präsent und mit der Eigenentwicklung des schulischen Religionsunterrichts vertraut. Oft fehlte darum die personelle Brücke, und die beiden Bereiche, Gemeinde und Schule, lebten sich auch innerlich auseinander: Der schulische Religionsunterricht tat immer weniger für die kirchennahen, die Gemeindepastoral immer weniger für die kirchendistanzierten Schüler.

Seit kurzem ist hier eine gewisse Trendwende zu erkennen. Religionslehrer sehen wieder unbefangener, daß es den Unterricht ergänzt, manchem Schüler hilft und der pluralistischen Offenheit nicht schadet, wenn sie in Zusammenarbeit mit der Gemeinde (den Gemeinden) von der Schule aus Gottesdienste oder Orientierungstage anbieten oder auf Veranstaltungen der Gemeindekatechese und Jugendarbeit aufmerksam machen und sie sogar unter Umständen mittragen. Auf der anderen Seite wollen Gemeindepfarrer und ihre Mitarbeiter mit Religionslehrern ins Gespräch kommen und auch schulbezogen arbeiten. Wenigstens einzelne betrachten es wieder als Aufgabe, eine neue Schülerpastoral aufzubauen. All das sind erste Schritte zu einem „Verbund", durch den der Religionsunterricht etwas gemeindebezogener und die Gemeindepastoral etwas schulbezogener werden könnte.

Ein wirklicher Verbund müßte freilich auch die Familie einbeziehen. Die Familie ist trotz ihrer heutigen Instabilität immer noch die „intensivste Erziehungsgemeinschaft" (Würzburger Synode) und der entscheidende „Lernort des Glaubens", demgegenüber sich Schule und Gemeinde unterstützend und nie konkurrierend verstehen sollten.

Von seiten der Gemeindepastoral gibt es ermutigende Versuche, vom Taufgespräch aus, vom Kindergarten her oder im Zusammenhang mit dem Erstkommunion-, Beicht- und Firmunterricht Eltern – auch kirchendistanzierte – zu Gesprächen über ihre Glaubenssituation einzuladen und sie zu einer neu bejahten religiösen Erziehung und Familienkultur anzuregen. Vereinzelt versuchen auch Religionslehrer, durch Elternabend, Sprechstunde und sogar Hausbesuch mit den Eltern ihrer Schüler ins Gespräch zu kommen.

Wunderrezepte hat keiner. Niemand wird auch die Wiederkehr volkskirchlicher Zeiten und Kirchgängerzahlen erwarten. Realistisch ist jedoch die Hoffnung, daß die genannten Ansätze weiterentwickelt werden, daß die Bereitschaft zu einem Miteinander wächst und daß eine gemeinde-, familien- und schulorientierte Pastoral wirksamer sein wird als ein bloßes Nebeneinander.

Bernhard Grom SJ

Hermann Hepp

Die In-vitro-Befruchtung

Perspektiven und Gefahren

Die In-vitro-Fertilisation (IVF) bzw. extrakorporale Befruchtung ist eine neue und weiterführende Therapie der Sterilität. Das Therapiekonzept beinhaltet folgende Schritte: 1. Die Eizellgewinnung mittels Laparoskopie (Bauchspiegelung), 2. die Befruchtung in vitro durch Vereinigung von Ei und Samenzelle in einer Gewebekultur, 3. die Teilung der befruchteten Eizelle bis zum Transferstadium, 4. den Transfer der befruchteten Eizelle im frühembryonalen Stadium.

Die medizinisch-wissenschaftliche Entwicklung der IVF hatte mit der Geburt von Louise Brown am 25. Juli 1978, dem ersten Menschen nach IVF und Embryotransfer, ihren ersten Höhepunkt erreicht und den Beweis für die Praktikabilität dieses Konzepts im humanen Bereich erbracht. Der englische Physiologe Edwards und der Gynäkologe Steptoe hatten diese Therapieform seit 1965 konsequent erarbeitet. Zwischenzeitlich haben weitere Arbeitsgruppen in Australien, England, Amerika, Frankreich, Österreich und in der Bundesrepublik (Trotnow u. Mitarb., 1981) erfolgreich In-vitro-Fertilisationen durchgeführt.

I. Medizinische Aspekte der In-vitro-Fertilisation

Das Prinzip der IVF ist die Zeugung eines Kindes unter Umgehung der Tubenpassage. Erfolgt die Befruchtung der Eizelle durch eine Samenzelle natürlicherweise in der Tube (Eileiter), so wird bei der IVF eine Art „künstliche Tube" geschaffen. Mit der IVF bedient man sich gleichsam einer Umgehung, d. h. eines „Bypass" (Ober, 1982).

Die Hauptindikation für eine IVF ist der irreparable Schaden beider Eileiter oder der Zustand nach beidseitiger Eileiterschwangerschaft und Entfernung beider Organe. Als weitere Indikationen für die IVF sind in der wissenschaftlichen Diskussion: die sogenannte ungeklärte Sterilität, die durch Oligozoospermie bedingte andrologische Sterilität sowie die immunologische Sterilität.

Alternative Methoden, wie die Ovarimplantation in den Uterus (n. Estes) oder Tubenersatzoperationen unter Verwendung von Harnleiter oder Appendix sowie die homologe Tubentransplantation, blieben bislang erfolglos.

Nicht nur aufgrund der Tatsache, daß das Therapiekonzept der IVF sich zur Zeit

noch im Stadium des Experiments befindet, sondern auch wegen der noch vorhandenen Kapazitätszwänge – der Erlanger Arbeitsgruppe liegen über 1000 Anmeldungen, dem australischen Team um Lopata mehr als 2000 vor – wird die IVF zunächst den erfolglos behandelten Tubarsterilitätsfällen im Sinn einer „Ultima ratio" vorbehalten bleiben müssen. Allzu optimistische Aussagen zum jetzigen Zeitpunkt wecken sicher bei vielen Patienten falsche und oft auch zu große Hoffnungen, zumal bei vielen der aufrund postentzündlicher exzessiver Adhäsionen erfolglos operierten Frauen der laparoskopische Zugang zur Eizellgewinnung sehr erschwert oder sogar unmöglich sein kann. Vorbedingung jeder IVF muß daher eine ausführliche und sorgfältige klinisch-gynäkologische sowie andrologische Sterilitätsdiagnostik sein, an deren Ende die Indikation bzw. Kontraindikation (Selektion) für die IVF steht.

1. *Eizellgewinnung*

Erste Voraussetzung für den Erfolg der IVF ist die Gewinnung einer oder mehrerer reifer Eizellen. Im Gegensatz zur ruhenden Eizelle mit diploidem Chromosomensatz hat die reife und befruchtungsfähige Eizelle einen halbierten Chromosomensatz. Beim Menschen hat die Eizelle ihre erste Reifeteilung zum Zeitpunkt der Ovulation (Eisprung) abgeschlossen und das erste Polkörperchen ausgestoßen. Der erste klinische Schritt ist also die Gewinnung einer Eizelle, welche diese erste Reifeteilung abgeschlossen hat. Während Steptoe und Edwards ursprünglich spontane Ovulationen zur Eizellgewinnung bevorzugten, wird heute von den meisten Arbeitsgruppen eine hormonale Stimulation der Eizellreifung mit dem Antiöstrogen Clomifen (Dyneric) und dem Luteinisierungshormon HCG (Humanes-Chorion-Gonadotropin) durchgeführt.

Dem Therapiezyklus geht in der Regel ein mit Hilfe der Basaltemperaturmessung lückenlos überwachter Zyklus voraus. Nach oraler Einnahme von 50 bis 100 mg Clomifen täglich (Dyneric^{R}) vom 5. bis 9. Zyklustag wird ab dem 10. Zyklustag das Wachstum eines oder mehrerer Eifollikel im Eierstock durch Ultraschallmessungen überwacht. Bei einem ultrasonographisch gemessenen Eifollikel von mehr als 17 mm ∅ werden durch i.m.-Injektion von 5000 IE HCG die weitere Eireifung und etwa 36 Stunden später der Eisprung ausgelöst. Bei nicht ultrasonographisch überwachten Zyklen erfolgt die kontinuierliche Bestimmung des luteinisierenden Hormons (LH) mittels radioimmunologischer Tests, um mit Beginn des Anstiegs von LH die nahende Ovulation zu erkennen. Das Ziel ist, reife Eizellen aus den sprungreifen Follikeln zu gewinnen. Die Laparotomie (Eröffnung der Bauchhöhle) oder die Laparoskopie (Bauchspiegelung) zur Follikel- bzw. Eizellpunktion erfolgt also einige Stunden *vor* der erwarteten bzw. berechneten Ovulation, d. h. 26 bis 28 Stunden nach Anstieg des Luteinisierungshormons, oder bei ultrasonographisch reifem Follikel 35 bis 36 Stunden nach der HCG-Gabe. Zumindest einer der beiden Eierstöcke muß für die Punktionskanüle

frei zugänglich sein. Der Eibläscheninhalt wird mit einem kontrollierten Unterdruck über eine Punktionshohlnadel (∅ 1,4 mm) abgesaugt, und die Flüssigkeit mit der vermuteten reifen Eizelle in einem Reagenzgläschen aufgefangen. Die Eröffnung des Bauchraums setzt stets, die Laparoskopie in der Regel, eine Allgemeinnarkose voraus.

2. *In-vitro-Befruchtung*

Im Laboratorium wird die Follikelflüssigkeit nach kräftigem Schütteln in ein Uhrglas geleert. Die Eizelle wird im Idealfall mit bloßem Auge oder durch das Stereomikroskop identifiziert. Nach Waschen der Eizelle in einem speziellen Medium wird sie in 1 ml des endgültigen Kulturmediums in ein neues Reagenzglas übertragen. Nach sorgfältiger Trennung von Samenfäden und sogenanntem Seminalplasma werden nach unterschiedlich langen Präinkubationszeiten im Brutschrank die Samenfäden den Reagenzgläsern mit den Eizellen zugegeben, so daß eine Spermiendichte von 10^5 bis 10^6/ml erreicht wird. Danach wird bei kontinuierlicher Temperatur von 37°C und konstanter Atmosphäre unter Zugabe von 5% CO_2 die Teilung und die frühe Embryonalentwicklung abgewartet und etwa 20 Stunden später unter dem Mikroskop beurteilt.

3. *Teilung der befruchteten Eizelle*

Wenige Stunden später muß bei erfolgreicher IVF das Stadium des Zweizellembryos erreicht sein. Die Teilungsraten liegen heute bei fast allen Arbeitsgruppen etwa bei 80 bis 90% bei einer Nachreifung von 4 bis 6 Stunden. Die weiteren Teilungen folgen in Intervallen von etwa 12 Stunden. Es ist umstritten, ob das Zweizellstadium bereits als effektive Teilung bzw. IVF in Erfolgsstatistiken angegeben werden soll, da hier offenbar Fragmentationen und auch parthenogenetische Teilungen vorkommen. Das 4-Zell- oder gar 8-Zell-Stadium wird allgemein als eine erfolgreiche IVF angesehen. Bei intaktem Ablauf der IVF ist das 4-Zell-Stadium etwa 48 Stunden nach der Follikelpunktion erreicht.

4. *Embryo-Transfer*

Der Transfer der befruchteten Eizelle in die Gebärmutter wird heute in der Regel im 4- bis 8-Zell-Stadium durchgeführt. Von prognostischer Bedeutung ist offenbar vor allen Dingen das Zeitintervall, in dem dieses Zellstadium erreicht wurde. Das 4-Zell-Stadium muß nach 48 bis 52 Stunden – nach Meinung der australischen Arbeitsgrupppe schon nach 40 bis 45 Stunden – erreicht sein, soll der Embryo-Transfer erfolgreich sein. Die Erlanger Arbeitsgruppe (Trotnow u. Mitarb., 1982) führt den Embryo-Transfer etwa 50 bis 60 Stunden nach der Eizellgewinnung durch. Der Eingriff erfolgt in Kopf-Tieflagerung der Frau mittels einer 2-mm-Hohlsonde über den Gebärmutterhalskanal. Mit Hilfe einer feinkalibrierten Injektionsspritze wird der Embryo in einer Suspension von 10 bis 20 µl Kulturme-

dium in einen transparenten Katheter aufgesogen, und dieser Katheter durch die Hohlsonde in die Gebärmutterhöhle eingeführt und mittels Spritzenstempels in die Gebärmutter ausgestoßen. Transferkanüle und Katheter werden danach ausgespült und die Flüssigkeit unter dem Stereomikroskop sorgfältig untersucht, um sicher zu sein, daß der Embryo nicht im Instrumentarium zurückblieb. 24 Stunden nach dem Eingriff wird die Patientin nach Hause entlassen.

Mit Hilfe hochempfindlicher Hormonanalysen ist es heute möglich, eine eingetretene Schwangerschaft etwa eine Woche nach dem Embryo-Transfer zu diagnostizieren. Bemerkenswert an diesem erfolgreichen Konzept ist die Tatsache, daß natürlicherweise die Einnistung eines Embryos in die Gebärmutter nicht als 4- und 8-Zeller, sondern erst sehr viel später im Stadium der Morula erfolgt.

Ergebnisse der IVF

Bei entsprechender Indikationsstellung bzw. Selektion können die von der australischen Arbeitsgruppe um Trownson und Wood anläßlich des Organon-Symposiums (5. 6. 1982) vorgelegten Zahlen für die meisten Teams zur Zeit als repräsentativ angesehen werden. Vor allem die Verhältniszahlen scheinen für die derzeit zu erzielenden „Erfolge" vergleichbar zu sein. Danach liegt die Rate der Eizellgewinnung bezogen auf 100 Laparoskopien zwischen 80 und 90% und die der In-vitro-Befruchtungen zwischen 70 und 80%. Auf 50 bis 60 Embryo-Transfers kommen insgesamt 15 Schwangerschaften, davon sind 8 Schwangerschaften auch noch nach der 12. Woche als intakt zu diagnostizieren.

Die Erfolge scheinen weniger von technischen Details oder unterschiedlichen Kulturmedien, sondern vor allem von der Reifebestimmung der Eizelle abhängig zu sein. Als prognostisch ungünstiger Faktor bei der morphologischen Beurteilung der Eizelle wird eine Vakuolisierung des Zytoplasmas angesehen. Ein Ausschluß einer befruchteten Eizelle vom Transfer nur aufgrund der morphologischen Beurteilung sollte heute nicht mehr erfolgen (Lopata, 1982). Ungelöst scheint das Problem, frühe lebensfähige von nicht entwicklungsfähigen Furchungszellen zu unterscheiden. Entscheidend für den Zeitpunkt des Transfers scheint auch nicht so sehr das Stadium der Zellteilung, sondern die Zeitspanne bis zur jeweiligen Zellteilung zu sein. Lopata u. Mitarb. (1982) haben Eizellen im Stadium der Pronukleibildung, also noch *vor* dem 2-Zell-Stadium transferiert und dabei Schwangerschaften erzielt. Dieser erfolgreiche Frühtransfer deutet auch darauf hin, daß für die Nidation (Einnistung) des befruchteten Eies in die Gebärmutterschleimhaut nicht, wie bisher angenommen wurde, eine exakte Synchronisation zwischen Hormon- und Schleimhautprofil Voraussetzung ist.

Eine Steigerung der Erfolgsraten wird neuerdings vom multiplen Embryo-Transfer erwartet. Trotz Transfers mehrerer befruchteter Eizellen kommt es häufig

jedoch nur zur Einlingsschwangerschaft. Die amerikanische Arbeitsgruppe in Norfolk (Jones, 1982) hat bei 150 Einzeltransfers 7,4%, bei 82 Transfers von 2 Embryonen 15,8%, bei 13 Transfers von 3 Embryonen 30,7% und bei 6 Transfers von 4 Embryonen 50% intrauterine Schwangerschaften erzielt. Den gegenwärtigen Stand der In-vitro-Befruchtung hinsichtlich erzielter Schwangerschaften und Lebendgeburten sowie der pro Woche durchgeführten Embryo-Transfers gibt die Tabelle wieder:

Stand der In-vitro-Fertilisation (Organon-Symposium Murnau) 1982

	geborene Kinder	bestehende Schwangerschaften	Embryotransfers pro Woche
England	40	120	40
Australien	30	97	50
USA	2	24	12
BRD	1	10	44
Frankreich	1	3	10
Österreich	–	24	18
Schweden	–	3	12
Israel	–	3	10
Gesamt	74	284	196

Risiken der In-vitro-Befruchtung

Alle im Stadium des Experiments vorliegenden „Erfolgs"-Statistiken werfen die Frage nach den Risiken auf. Das mütterliche Risiko ist gekennzeichnet durch den operativen Eingriff der Laparoskopie oder Laparotomie, die zur Gewinnung einer reifen Eizelle gelegentlich auch mehrfach durchgeführt werden muß. Die weniger invasive Methode der ultrasonographisch kontrollierten Eizellpunktion (Nilson u. Mitarb., 1982) ist in Erprobung.

Im Mittelpunkt der Diskussion um potentielle Risiken steht der Embryo. Grundsätzlich bestehen vier Risikobereiche: 1. Gehäufte chromosomale Störungen, 2. Zunahme der Fertilisationsrate durch abnorme Spermatozoen, 3. Störung der DNS/RNS-Synthese, 4. teratogene Wirkung physikalischer, chemischer oder bakterieller bzw. virologischer Faktoren.

Lediglich im Tierexperiment ließ sich bislang nachweisen, daß beim Phänomen der polyspermen Befruchtung und auch bei zu später Befruchtung eine erhöhte Rate von Triploidien entstehen kann. Dadurch sei zumindest ein Teil der nach In-vitro-Befruchtung beobachteten relativ hohen Abortrate genetisch erklärt. Von einzelnen Forschergruppen wird die Hoffnung ausgesprochen, daß die Embryonalentwicklung nach IVF einem Alles-oder-Nichts-Gesetz unterliegt und so durch bewußten Verzicht auf den Transfer oder die natürliche Absterberate nach dem

Transfer die Mißbildungsrate niedriger sein könnte als nach natürlicher Befruchtung und Nidation. Bis zum Vorliegen großer Zahlen und einer über Jahre gehenden weltweiten Erfahrung bleibt jede diesbezügliche Stellungnahme im Bereich der Spekulation.

Alternativverfahren

Befruchtung im Uterus. Bei dieser von einer englischen Forschergruppe (Craft u. Mitarb., 1982) veröffentlichten Methode wird nach laparoskopischer Eizellgewinnung die aspirierte Eizelle nur mehr 6 Stunden in ein Nährmedium eingebracht und anschließend für eine weitere Stunde mit 0,1 ml Samenflüssigkeit (0,5 bis $1{,}0 \times 10$ Spermien) inkubiert. In dieser Zeit kommt es in vitro *nicht* zur Befruchtung. 7 Stunden nach der laparoskopischen Follikelpunktion werden über einen Teflonkatheter 20 ml der eine Stunde inkubierten Suspension von Eizelle mit Nährmedium und Samenflüssigkeit in die Gebärmutter eingebracht. Angestrebt wird mit diesem Verfahren eine intrakorporale anstelle der extrakorporalen Befruchtung. Bei 14 von 31 Patienten waren mit diesem Verfahren im Hormontest Schwangerschaftshormone nachgewiesen worden. In zwei dieser Fälle entwickelte sich die Schwangerschaft weiter.

Eizelltransfer. Das Prinzip der Eizellverpflanzung besteht darin, die *unbefruchtete* Eizelle, laparoskopisch oder während einer Tubensterilitätsoperation gewonnen, in die mikrochirurgisch eröffneten Tuben zu implantieren, wo über eine homologe Insemination eine *In-vivo*-Befruchtung erfolgen kann. Bei diesem Vorgehen wurde auch schon versucht, zusätzlich gewaschene und vorinkubierte Spermatozoen transabdominal zusammen mit der Eizelle in die Tuben einzubringen (Weise u. Mitarb.) Mit diesem Verfahren soll bisher eine Schwangerschaft erzielt worden sein, die nach 30 Tagen mit einer Fehlgeburt endete (Weise, 1982).

Variationen der In-vitro-Befruchtung

Auf der Basis des Prinzips der IVF sind theoretisch und in Zukunft vielleicht sogar in praxi vielfältige Variationen der IVF und des Embryo-Transfers denkbar und möglich: Befruchtung durch bekanntes oder unbekanntes Fremdsperma oder Fremd-Ei und homologes Sperma oder Fremd-Ei und Fremdsperma.

Neben den heute vorhandenen „Samenbanken" sind „Eizellbanken" und entsprechend den aufgezeigten heterologen und homologen Variationen genetisch bekannte, anonyme oder geschlechtsspezifisch selektierte „Embryonenbanken" denkbar. Schließlich kann nach homologer oder heterologer IVF der Embryo-Transfer auch in eine Fremd- oder Mietmutter erfolgen. Diese trägt das Kind entweder als „Amme" für die genetische Mutter aus, oder sie strebt selbst auf diese

Weise ihre „Fremdmutterschaft" an. Die heterologe bzw. genetische Fremdmutterschaft könnte von Frauen angestrebt werden, die aufgrund einer hormonal bedingten Sterilität keine gesunden Eizellen haben. Eine Indikation für einen Transfer einer homolog befruchteten Eizelle in eine „Amme" könnte gegeben sein bei Unfähigkeit der genetischen Mutter zum Austragen eines Kindes, z. B. nach Entfernung der Gebärmutter, oder aber auf persönlicher Ablehnung der mit einer Schwangerschaft verbundenen Belastungen beruhen.

Die genetische Fremdmutterschaft bei endokrin und/oder tubar bedingter Sterilität bedarf selbstverständlich nicht unbedingt einer In-vitro-Befruchtung, sondern kann auch auf „direktem" Wege erfolgen, indem von einer fruchtbaren Spenderin nach natürlicher Befruchtung der Embryo etwa im 100-Zell-Stadium, d. h. etwa 5 bis 6 Tage nach der In-vivo-Befruchtung, aus der Gebärmutter herausgespült und unmittelbar auf die unfruchtbare Empfängerin übertragen wird. Seed (1980) hat dies vorgeschlagen und als „artificial embryonation" bezeichnet.

Diese wenigen Hinweise auf mögliche Variationen der IVF machen die diesem außerordentlich bedeutungsvollen wissenschaftlichen Fortschritt innewohnende Ambivalenz jedem kritisch denkenden Menschen deutlich. Der Griff nach dem Beginn menschlichen Lebens, diese Verfügbarkeit der Zeugung durch einen Dritten – Arzt und/oder Biologen – zwingt uns, früh die Fragen nach den ärztlich-ethischen Grenzen dieses Experiments der Zeugung menschlichen Lebens zu stellen. Daneben sind auch Rechtspositionen zu hinterfragen.

II. Ärztlich-ethische Aspekte der In-vitro-Befruchtung

Die ärztliche Ethik ist wie bei Betreten jeden Neulands und hier aufgrund der möglichen Folgen in besonderem Maß zur Beantwortung der Grundfrage aufgerufen: Ist ärztlich-ethisch erlaubt, was medizinisch möglich bzw. machbar ist? Es geht um die in der Wissenschaft immanente Frage nach den Grenzen medizinischen Fortschritts: Dürfen wir alles, was wir können? Müssen wir sogar in Zukunft tun, was machbar ist? Diese Fragen sollen nach Analyse der anstehenden Problematik zu beantworten versucht werden.

Was ist geschehen? Was definiert den Fortschritt? Dem Menschen ist es gelungen, die Eireifung zu terminieren, Keimgewebe zu gewinnen und Zeugung außerhalb des Mutterleibes in der Hand Dritter im Labor zu bewirken und dieses neue menschliche Leben so in die Gebärmutter hineinzugeben (Transfer), daß eine normale Schwangerschaftsentwicklung bis zur Geburt möglich ist. Dieser gesamte Ablauf ist in die Hände mehrerer Personen gelegt. Nachdem die Frühphase menschlichen Lebens bislang ausschließlich den Naturgesetzen unterworfen war, kann heute der Arzt und/oder Biologe bzw. der im Labor tätige Physiologe Entscheidungen von unabsehbaren Folgen treffen:

Er entscheidet über die Reife der gewonnenen Eizelle, die Durchführung der Befruchtung, die Teilungsstadien, den Transfer oder das „Verwerfen" menschlichen Lebens. Diese vielfältigen Entscheidungen sind vielerorts in die Hände von Labormedizinern oder Biologen gegeben und auch in der wissenschaftlichen Diskussion noch nicht zu Ende gedacht. Die Angst vor dem Transfer eines eventuell geschädigten Embryos kann zur Selektion führen, die auch Fehlentscheidungen ermöglicht. Hier ist die moralische Qualität des *gesamten* Teams herausgefordert. Der Wissenschaftspositivismus des Biologen/Physiologen muß sich nicht in allen wissenschaftlichen Ansätzen decken mit den ärztlich-ethischen Vorstellungen des ärztlichen Therapeuten. Im Interesse der Sache ist zu hoffen, daß negative Ergebnisse und Entwicklungen nicht verschwiegen werden.

Ein großes Verantwortungsbewußtsein dem frühen menschlichen Leben gegenüber war für das Erlanger Team Grundlage der wissenschaftlichen und klinischen Arbeit auf dem Gebiet der IVF. So wurde erst nach eingehender tierexperimenteller Erfahrung mit der IVF und dem Transfer im Human-„Experiment" begonnen. Hierbei wurden *alle* befruchteten Eizellen, bei denen nach Zeitplan eine Teilung erfolgte, in den Uterus der Eispenderin transferiert. Es handelte sich also ausschließlich um homologe Befruchtungen. Experimente bei menschlichen Ei- und Samenzellen bzw. befruchteten Zellen sind bislang nicht durchgeführt worden (Trotnow u. Mitarb., 1982).

Wir müssen uns der neuen ethischen Dimension bewußt sein, daß es bei der IVF nicht mehr um die Grenzziehung des wissenschaftlichen Experiments am Menschen geht, sondern daß das Menschwerden selbst Gegenstand des Versuchs geworden ist. Jeder einzelne Schritt der IVF impliziert daher ein hohes ethisches Verantwortungsbewußtsein. So hat Wuermeling (1980) zu Recht gefordert: „Wem heute genetisches Material anvertraut wird, der muß es nicht nur mit einem Höchstmaß an Vorsicht, nicht nur gegen Verderb und Kontamination mit Fremdmaterial und Verwechslung schützen, sondern insbesondere auch gegen Mißbrauch. Weiter muß jeder, der einem anderen von sich selbst genetisches Material anvertraut, sicher sein, daß es nicht von ‚Dritten' mißbraucht wird. Es ist völlig unzweifelhaft, daß die Entnahme von weiblichen Eizellen anläßlich anderweitig indizierter Operationen oder einer Laparoskopie ohne Wissen und Willen der betreffenden Frau in höchstem Maß unsittlich ist, insbesondere wenn dieses Material zur In-vitro-Zeugung verwendet wird."

Bei allem Wissenschaftspositivismus ist für mich die Grenze der IVF bei allen oben genannten Variationen der IVF und selbstverständlich auch bei wissenschaftlichen Studien toxischer und medikamentöser Wirkstoffe auf das genetische Material oder der Erforschung maligner oder genetischer Veränderungen erreicht. Beim Umgang mit der Erbsubstanz des Menschen türmt sich eine unüberspringbare Grenze auf. Nach Meinung von Böckle (1982) tritt dem Forscher bei jeder Untersuchung oder bei jedem Eingriff am Menschen (meines Erachtens noch

zwingender bei jedem Experiment *mit* dem Menschen) – „und wäre dies auch nur im Frühstadium der befruchteten Eizelle" – „im ‚Objekt' der Untersuchung ein menschliches Subjekt entgegen, das niemals als bloßes Mittel zum Zweck dienen darf". Er folgert: „Damit sind der Gen-Technologie am Menschen *grundsätzliche* Grenzen gesetzt. Dies gilt auch für Versuche zur asexuellen Vermehrung des Menschen durch Kernaustausch. Auch wenn derartige Versuche noch in den Bereich der Spekulation gehören, so läßt sich doch schon heute gültig sagen, daß eine solche Menschenzüchtung der Menschenwürde widerspricht."

Der Hinweis auf die Tatsache, daß derartige Studien im Experiment nicht unbedingt von dem Experiment der In-vitro-Befruchtung abhängig sind, sondern auch an Embryonen vorgenommen werden können, welche nach natürlicher Befruchtung aus dem Uterus der Frau ausgespült wurden, hebt die Bedrohung nicht auf, sondern verschärft sie.

Grundsätzlich ist natürlich festzustellen, daß möglicher Mißbrauch nicht den rechten Gebrauch verbietet („abusus non tollit usum"). Auch in Anerkennung dieses Grundsatzes und bei sicherem Ausschluß jeden Mißbrauchs reichen die Vorbehalte gegenüber der homologen In-vitro-Befruchtung von der absoluten Verurteilung bis zur bedingten Bejahung.

Die lehramtliche Position der katholischen Kirche lehnt bislang *jede* extrakorporale Befruchtung als in sich widersittlich ab. Im Zentrum der Argumentation steht die aus der Diskussion um die Empfängnisregelung tradierte Zeugungslehre, die die Durchbrechung der naturgegebenen Koppelung von liebender Vereinigung und Zeugung ablehnt (wobei zu beachten wäre, daß auch natürlicherweise der Zeugungsvorgang selbst nicht synchron der liebenden Vereinigung sich vollzieht). Liebe allein ohne wenigstens Offenheit für Zeugung sei der Menschennatur widersprechend. Es muß zumindest nachdenklich stimmen, daß dieses Kernargument im Fall der IVF nicht, wie bei der Argumentation gegen jede künstliche Antikonzeption, der Verhinderung von Leben, sondern der Zeugung menschlichen Lebens im Plan liebender Elternschaft dienen soll. Es bleibt unbestritten, daß mit der IVF unter Einbeziehung eines Dritten in die psychologische und personale Identität eines Paares eingegriffen wird. Jedoch ist nicht alles, was künstlich ist, auch im sittlichen Sinn unnatürlich (Gründel, 1982). Ich meine, daß in einer ganzheitlichen Sicht des Menschen bzw. des sich liebenden Paares, dessen Liebe nur durch künstliche Befruchtung ihre Vollendung erreichen kann, die homologe In-vitro-Befruchtung im Sinn einer Ultima ratio bejaht werden muß.

Dies ist auch bei andrologischer Sterilität für die homologe Insemination gültig: „Wo auf andere Weise die Zeugung neuen Lebens nicht möglich ist, dient die homologe Insemination ja gerade dem Fruchtbarwerden der Liebe und dem Gelingen der Ehe als ganzer" (Gründel, 1980).

Der Aufruf nach Askese oder Adoption bei verantwortlicher Beachtung einer Kosten-Nutzen-Relation – die zur Zeit niemand aufzustellen vermag – ist ein

Einwand gegen die homologe IVF, der sich, wenn man so will, im Prinzip gegen jede Sterilitätstherapie aufbauen läßt. Hier wird aus meiner Sicht der Ernst des krankmachenden Leidensdrucks einer primären oder sekundären Sterilität insbesondere von seiten der „Laien" unterschätzt.

Eine weitere Gegenposition ist von hoher ethischer Bedeutung. Sie betrifft die Verantwortung für die Frucht bzw. das menschliche ungeborene Leben von Anbeginn. In der Diskussion über diese ganz auf die Weckung neuen Lebens ausgerichtete Therapie stoßen wir auf die zentrale Problematik der Abtreibung: den Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens. Es kann sich gleichsam vom Gegenpol her, nämlich der Forschung und Klinik für die Schaffung menschlichen Lebens als Therapie der Sterilität ein neues und vertieftes Bewußtsein für die Frühphase menschlichen Lebens und damit gegen die negative Bewußtseinsveränderung dem frühen menschlichen Leben gegenüber entwickeln. Denn die IVF ist bei Bejahung der aufgezeigten Verantwortungsethik gleichsam ein Plädoyer für den wehrlosen Embryo. Es wird in Zukunft schwer sein zu bestreiten, daß wir es vom Augenblick der Befruchtung an mit einem neuen menschlichen Leben zu tun haben. Die extrakorporale Befruchtung beinhaltet Handlungen zum Leben, die unmittelbar übergehen können zum Tod (Zander, 1982).

Zweifellos sind bei der Entwicklung des Verfahrens Embryonen erzeugt worden, die nie für den Embryo-Transfer vorgesehen waren. Man wird ärztlich-ethisch das Verfahren nur bejahen können, wenn zur Befruchtung Spermien des Gatten (homologe Befruchtung) Verwendung finden und *alle* mit Erfolg befruchteten Eizellen transferiert werden. Verlustraten nach Embryo-Transfer erscheinen aufgrund neuerer Ergebnisse jene nach natürlicher Zeugung nicht zu übertreffen. Es ist zu vermuten, daß ein großer Teil der Embryonen in der Frühphase der Schwangerschaft degenerativen Prozessen unterworfen ist und die Natur vielleicht sogar gewissermaßen systemimmanent für die geringe Erfolgsrate des Transfers verantwortlich ist.

Es ist ganz zweifellos eine neue Dimension medizinischer Forschung erreicht. Neben dem therapeutischen Ansatz einer bisher nicht therapierbaren Sterilität ist, zumindest theoretisch, menschliches Leben von Anbeginn manipulierbar und steht gewissermaßen zu Untersuchungszwecken bereit. Dies wirft die Frage nach dem Rechtsschutz des Menschen in der Präimplantationsphase auf.

III. Rechtsfragen zur In-vitro-Befruchtung

Grundsätzlich muß in einer freiheitlichen Rechtsordnung gegenüber allen Bedrohungen des menschlichen Lebens durch medizinische Wissenschaft gefordert werden, daß zunächst der Weg einer Selbstkontrolle der Forscher und durch die Standesorganisationen beschritten wird. Dies setzt jedoch ein Problembe-

wußtsein aller Mitglieder eines Forschungsteams für die Gefahren und eine fortdauernde geistige Auseinandersetzung über die ethischen und gesellschaftspolitischen Implikationen voraus.

Fragen wir nach Rechtsnormen, die für die IVF Anwendung finden könnten, stoßen wir auf eine rechtshistorisch verblüffende Tatsache. Seit der Reform des Paragraphen 218 StGB erstreckt sich der Rechtsschutz gegenüber einem tötenden Eingriff nur für den Menschen *im* Mutterleib und *nach* der Geburt. Die Abtreibungsvorschrift schließt also nicht ein das „Objekt", das sich noch gar nicht im Mutterleib befindet. Paragraph 219d StGB lautet: „Handlungen, deren Wirkung vor Abschluß der Einnistung des befruchteten Eies in der Gebärmutter eintritt, gelten nicht als Schwangerschaftsabbruch im Sinne des Gesetzes." Diese Formulierung hatte zum Ziel, alle Manipulationen mit nidationshemmender Wirkung (Spirale, Hormone etc.) von der Strafbarkeit auszunehmen. Menschliches Leben in diesem Frühstadium, so glaubte man, sei nicht diagnostizierbar und damit nicht als Leben beweisbar und könne somit auch nicht in eine Strafvorschrift aufgenommen werden. Nicht einmal zehn Jahre später können wir nicht nur neues menschliches Leben in dieser Frühphase diagnostizieren, sondern der Befruchtungsvorgang selbst, d. h. der Beginn menschlichen Lebens, ist in die Hand des Arztes gegeben und damit verfügbar geworden. Diese vollkommen neue Situation wird zweifellos die Juristen aufrufen, über den rechtsfreien Raum im Bereich des Beginns menschlichen Lebens (Präimplantationphase) neu nachzudenken.

Derzeit rechtlich unbedenklich nach entsprechender Einwilligung und Aufklärung ist die *homologe* In-vitro-Befruchtung (mit dem Sperma des Ehemanns). Sie stellt aus juristischer Sicht ein zulässiges Verfahren dar, um einer unfruchtbaren Frau den Wunsch nach einem Kind zu erfüllen. Sie verstößt mit dieser Zielrichtung auch nicht gegen die „guten Sitten" im Sinn von Paragraph 226a StGB (Weissauer u. Hirsch, 1982; Horn, 1982; Spann, 1982). Nach Auffassung von Horn ist Körperverletzung eines werdenden Menschen (Embryo) nach dem Strafgesetzbuch nicht strafbar. Der Embryo ist also nicht geschützt gegenüber der eventuell sogar vorsätzlichen Schädigung seines Körpers oder seiner Gesundheit: „Werden Schäden am unbefruchteten oder bereits befruchteten Ei bewirkt, solange dieses noch nicht eingenistet ist (also auch etwa beim Transfer), so ist ein entsprechendes Verhalten straflos – und zwar auch dann, wenn diese Schäden erst im Laufe der weiteren Schwangerschaft oder gar erst am danach geborenen Mensch zutage treten sollten" (Horn, 1982). Hinsichtlich der zivilrechtlichen Haftung des Arztes bei Schädigung des Embryos scheint die juristische Diskussion noch nicht abgeschlossen zu sein. Zivilrechtlich gilt der Grundsatz, daß das behauptete Verschulden des Arztes bewiesen werden muß (Spann, 1982).

Bei der *heterologen* IVF, vorausgesetzt, die befruchtete Eizelle wird in den Uterus der Frau transferiert, von der das Ei stammt, entspricht die juristische Wertung jener der heterologen künstlichen Insemination.

Rechtlich noch ungeklärt sind jedoch die aufgezeigten möglichen Variationen der IVF, die eine Aufspaltung der Mutterschaft in eine genetische und in eine biologische Mutter bewirken. Die rechtlichen Probleme liegen insbesondere im familien- und personenstandsrechtlichen Status des Kindes und der Rechtsbeziehung zwischen den genetischen Eltern und der biologischen Mutter (Fremd- oder Mietmutter). Hierzu können derzeit nur Fragen gestellt werden, die einer rechtlichen Bearbeitung bedürfen, z. B.: Wie steht es mit einem möglichen Anspruch der „Amme" auf Entgelt oder auf das Kind nach Geburt? Wer trägt die gesundheitliche und versicherungsrechtliche Verantwortung für Schwangerschaft und Geburt bei der „Amme" oder „Fremdmutter"? Dürfen die genetischen Eltern der „Amme" Vorschriften über die Art der medizinischen Schwangerenvorsorge einschließlich einer Amniozentese (Fruchtblasenpunktion) zur pränatalen Diagnostik machen? Was geschieht, wenn ein von der „Amme" geborenes Kind mißgebildet ist und von den genetischen Eltern die Annahme des Kindes verweigert wird? Dürfen die Eltern Einfluß auf die Lebensweise der Miet- oder Fremdmutter nehmen? Wer gibt oder verweigert das Einverständnis zu einem Schwangerschaftsabbruch, z. B. bei kindlicher Indikation? Wer entscheidet bei einer Notlagenindikation, die sowohl bei der „genetischen Mutter" wie auch bei der „Mietmutter" postuliert werden könnte? Muß auf Anfrage Auskunft über die „Mutter" gegeben werden?

Ich bin der Meinung, daß das durch die IVF „Machbare" nicht bagatellisiert oder gar als absurd abgetan werden sollte. Für den Fall, daß die medizinisch-ethischen Normen nicht ausreichen, mit Sicherheit Mißbräuche und Experimente mit dem Menschen zu verhindern, muß der Gesetzgeber rechtzeitig strafrechtliche Grenzen setzen.

IV. Ambivalenz medizinischen Fortschritts

Das in der medizinischen Wissenschaftsgeschichte Neue und wahrhaft Revolutionäre der IVF ist, daß hier erstmals medizinischer Fortschritt nicht durch ein Experiment am Menschen oder mit dem vorhandenen Menschen angestrebt wurde, sondern daß das Menschwerden selbst Gegenstand des Versuchs geworden ist. Exemplarisch wird an der Entwicklung und dem Ergebnis dieser Forschung deutlich, wie medizinischer Fortschritt auf der einen Seite und eine veränderte Begehrlichkeit des Menschen auf der anderen Seite beide Partner, Arzt und Patient, herausfordern, die Grenzen zu erkennen und einzuhalten. Es stellt sich erneut die Frage, ob der medizinische Fortschritt die Bedürfnisse weckt oder ob es das Bedürfnis ist, welches den Fortschritt bedingt. Beide Ansätze sind für sich allein und wohl auch in Wechselwirkung gültig. Denn jede medizintechnische Möglichkeit führt bei entsprechender sozialpsychologischer Aufbereitung zur gesellschaftlichen Nachfrage.

Dies gilt vielleicht auch für den zu erwartenden Anspruch nach der Vielfalt möglicher Variationen der IVF. Die Verantwortung des Arztes ist niemals von der Verantwortung jedes einzelnen und der Gesellschaft zu trennen. Konkret heißt das, die Begehrlichkeit des Menschen, sein von außen aufgebautes, oft auch neurotisches Anspruchsverhalten umzulenken, und für den Arzt die Umsetzung der Erkenntnis, daß humane Medizin in Zukunft immer mehr auch vom Verzicht her wirken muß. Verweigern wir diesen Schritt der Vernunft, laufen wir Gefahr, Ingenieurmedizin und damit eine Medizin der Utopien zu betreiben.

Die Erfolge jeder Technologie, so auch der Erfolg der medizinisch-technisch gelungenen IVF können zweifellos zu einem Fortschrittsoptimismus verführen, der an das unbegrenzt Machbare glaubt. Dennoch haben wir keine andere Wahl, als die Technik in der Forschung zu nutzen. Die Technik ist die größte Helferin ärztlicher Humanitas, nur ihre Anwendung kann falsch, inhuman, gedankenlos, rücksichtslos sein (Bock, 1982). Es geht immer wieder „nur" darum, das technisch Machbare geistig zu bewältigen. Jedem mit der Forschung und Durchführung der IVF befaßten Arzt und/oder Biologen müssen daher die möglichen Zielkonflikte zwischen medizinischer Forschung und medizinischer Machbarkeit einerseits und ärztlichem Handeln andererseits klar sein. Wo der naturwissenschaftliche Forscher Arzt ist, trägt er diesen Konflikt in sich selbst und kann dabei von der Dominanz ärztlicher Ethik nicht absehen (Denecke, 1981). Die Frage des ethischen Imperativs wird in allen Bereichen und ganz besonders im Bereich des Experiments mit dem Menschen zur Frage der Vernunft: nämlich, ob alles Machbare gemacht werden soll und ob alles Machbare gemacht werden darf.

Diese Frage wird für uns alle in Krankenbehandlung und Forschung in Zukunft zentrale Bedeutung haben müssen. Die Antwort auf diese Frage ist: In ihren Möglichkeiten erreicht die Medizin und mit Blick auf den aufgezeigten „Fortschritt" der gynäkologischen Forschung auch ihre Grenzen. Wir sind aufgerufen, mit jedem neuen möglichen Schritt jene Grenze zu suchen, wo die Medizin der Utopien, die inhumane Medizin beginnt. In Anerkennung der unantastbaren Menschenwürde, zu der elementar das Recht auf Leben – auch des ungeborenen – gehört und die jede Art von Mißbrauch der IVF ausschließt, geht es jeweils und immer um eine ethisch verantwortbare Medizin. Das Tun des Arztes ist so stets konkrete Philosophie (Jaspers). Um dies zu begreifen und das ärztliche Tun in diesem Sinn zu bewältigen, bedarf es nicht nur einer intellektuellen und auf den Moment hin ausgerichteten artifiziellen Ausbildung zum Arzt, sondern einer lebenslangen Entwicklung und weiterbildenden Selbstbesinnung. Und so haben wir letztlich „nicht eine solche Medizin, wie wir ärztliches Wissen und ärztliche Forschung haben, sondern haben eine solche Medizin, wie wir Ärzte haben" (Wölber, 1981).

Literatur: H.-I. Bock, Ärztliche Ethik am Krankenbett, in: Dt. Ärztebl. 79 (1982) 59; *F. Böckle*, Wissenschaft und Ethos, in: Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 20 (Freiburg 1982); *I. Craft, F. McLeod, S. Green, O. Djahandakhch, A. Bernhard, H. Twigg*, Human Pregnancy Following Oocyte and Sperm Transfer to the Uterus, in: The Lancet 8280 (1982); *Denecke*, Ethische Grundsätze ärztlichen Handelns, in: SÄB 9 (1981) 370; *J. Gründel*, Diskussionsbeitrag zu H.-B. Wuermeling, Bioethische Gesichtspunkte zur artifiziellen, auch der extrakorporalen Insemination: Tagung für Ärzte, Apotheker, Pflegeberufe, Seelsorger, Maria Laach, Febr. 1980; *ders.*, Das ganzheitliche Ja zu neuem Leben aus christlicher Verantwortung. Tagung der Kath. Akademie in Bayern, Nürnberg, 24.–25. 4. 1982, in: Zur Debatte 12 (1982) 6; *D. Horn*, Der Arzt zwischen medizinischem Fortschritt und ethischer Verantwortung, ebd.; *H. W. Jones, G. S. Jones, M. C. Andrews, A. Acosta, C. Bundren, J. Garcia, B. Sandow, L. Veeck, Ch. Wilkes, J. Witmyer, J. E. Wortham, G. Wright*, The Program for In Vitro Fertilization at Norfolk, in: Fertil. Steril. 38, 14 (1982); *A. Lopata, W. Johnston, I. J. Hoult, A. L. Speirs*, Pregnancy Following Intrauterine Implantation of an Embryo Obtained by In vitro Fertilization of a Pre-Ovulatory Egg, in: Fertil. Steril. 33, 117 (1980); *A. Lopata*, Diskussionsbeitrag Organon-Symposion, Murnau/München 2.–4. 6. 1982; *Nilson*, Zit. ebd.; *K.-G. Ober*, Ursachen und Behandlungsmöglichkeiten von Unfruchtbarkeit in der Ehe: Kath. Akademie in Bayern, 24.–25. 4. 1982; *R. G. Seed, R. W. Seed*, Artifical Embryonation – Human Embryo Transplant, in Arch. Androl. 5 (1980) 90; *W. Spann*, Zur Rechtslage der artifiziellen Insemination: Fortbildungstagung der I. Frauenklinik München, 2.–3. 4. 1982; *P. C. Steptoe, R. G. Edwards*, Birth After the Implantation of a Human Embryo, in: Lancet 2336 (1978); *S. Trotnow, T. Kniewald, S. Al-Hansani, H. Becker*, Follikelpunktion, In-vitro-Fertilisierung, Embryo-Transfer und eingetretene Schwangerschaften in Dyneric/HCG-stimulierten Zyklen, in: Geburtsh. u. Frauenheilk.; *S. Trotnow*, Extrakorporale Befruchtung: Kath. Akademie in Bayern, 24.–25. 4. 1982; *A. Trounson, C. Wood*, Extracorporal Fertilization and Embryo Transfer Clinics, in: Obstetrics and Gynecology, Vol. 8, 3 (1981) 681; *A. Trounson*, Diskussionsbeitrag Organon-Symposion, Murnau/München 2.–4. 6. 1982; *W. Weise*, Erste Erfahrungen mit dem Eizell-Transfer beim Menschen: I. Magdeburger Symposium 28. 9.–2. 10. 1981 (Persönl. Mitteilung 1982); *W. Weissauer, G. Hirsch*, Die Haftung des Frauenarztes. Allgemeiner Überblick und besondere Problembereiche, in: Gynäkologe 15 (1982) 80; *H.-O. Wölber*, Heilsame Grenzen. Über Humanität der gegenwärtigen Medizin, in: Dt. Ärztebl. 78 (1981) 579; *H.-B. Wuermeling*, Bioethische Gesichtspunkte zur artifiziellen, auch der extrakorporalen Insemination: Tagung für Ärzte, Apotheker, Pflegeberufe, Seelsorger, Maria Laach, Februar 1980; *J. Zander*, Der Arzt zwischen medizinischem Fortschritt und ethischer Verantwortung: Kath. Akademie in Bayern, 24.–25. 4. 1982.

Hermann Krings

Das Zeichen der Weißen Rose

Zur politischen Bedeutung des studentischen Widerstands*

Die Weiße Rose ist ein Zeichen. Zeichen sind oft schwer deutbar. Wichtiger als die Deutung ist aber, das Zeichen überhaupt wahrzunehmen und sich von ihm betreffen zu lassen. Diesem Betroffensein Ausdruck zu geben, war der Sinn des eben vollzogenen Gedenkens.

Die Empörung über den Untergang des Rechtsstaats und über die vom nationalsozialistischen Staat angeordneten und organisierten Verbrechen in Deutschland und in den von deutschen Truppen besetzten Ländern wurde durch die jungen Männer und Frauen der Weißen Rose öffentlich. Daß Widerspruch und Widerstand öffentlich wurden, das war ein Zeichen. Es ließ damals zugleich Genugtuung und Befürchtung des Schlimmsten, zugleich Hoffnung und Verzweiflung empfinden. Denn die Verblendung und Gewissenlosigkeit der Machthaber war ebenso groß wie die Hellsicht und das Gewissen der Jungen.

Das Zeichen der Weißen Rose war nicht ein Zeichen am Himmel, sondern auf der Erde. Es ist hier, in diesem Haus, in dieser Stadt gesetzt worden. Es glich einem Blitz, der im Nu die ganze Stadt und viele andere Städte und für einen Augenblick das ganze Land erhellt hat. Dann kam der Tod: der Tod von Hans Scholl, Christoph Probst und Sophie Scholl, von Kurt Huber, Alexander Schmorell und Willi Graf, schließlich von Hans Leipelt. Dieser Tod war abermals ein Zeichen. Es wies darauf hin, daß erst millionenfacher Tod und endlich die Selbstvernichtung Deutschlands diesen Terror beenden sollten.

Die Zeichen von damals sind auch noch Zeichen heute. Damals waren wir unmittelbar betroffen. Heute müssen wir uns mittelbar von ihnen betreffen lassen. Wir müssen die Zeichen der Weißen Rose deuten. Wie sollen wir sie verstehen?

Zu Deutung und Verständnis beizutragen, ist Aufgabe des Vortrags. Wenn ich es übernommen habe, einen solchen Beitrag zu versuchen, dann tragen dazu vor allem zwei Umstände bei.

Der eine Umstand ist die Nähe zum Geschehen damals. Ich war in den schlimmen Monaten von Dezember 1942 bis April 1943 in München. Ich kannte Willi Graf seit sechs Jahren, war mit ihm befreundet und hatte bis Ende Januar oder Anfang Februar 1943 mit ihm Kontakt. Durch ihn wußten wir – das ist die in den publizierten Berichten erwähnte Gruppe um Fritz Leist – von der Freundesgruppe, die sich um Hans Scholl in der Studentenkompanie getroffen hatte. Als Angehöri-

ger des Philosophischen Seminars I war ich auch mit Kurt Huber gut bekannt und habe nach den Vorlesungen oft mit ihm diskutiert. So kann mir für die Darstellung der Wirkung, welche die Ereignisse damals gehabt haben, eine gewisse Authentizität zugebilligt werden.

Der andere Umstand liegt darin, daß der Auftrag der Freunde, ihr Andenken wach zu halten, eine Verpflichtung ist, daß es mir aber fern liegt, meinen Deutungsversuch durch eine politische Nutzanwendung leiten zu lassen. Eines ist es, die Zeichen der Weißen Rose zu deuten und ihre politische Bedeutung zu verstehen, unabhängig von einer politischen Präferenz. Ein anderes ist es, die Namen und Ereignisse von damals für heutige politische Zielsetzungen in Anspruch zu nehmen, die in unserer Republik normalerweise parteipolitische sind. Wenn die Zeichen der Weißen Rose auch heute noch eine Bedeutung haben sollen, und zwar für uns alle in Deutschland und nicht nur für einen Teil, dann muß die Reflexion auf die politische Bedeutung von einer vordergründigen politischen Absicht frei bleiben.

Schließlich möchte ich noch erwähnen, daß mein Deutungsbeitrag, so überzeugt ich ihn vortrage, keinen Alleinvertretungsanspruch enthält. Im Blickfeld eines anderen mögen dieselben Ereignisse anders stehen und in anderer Weise gesehen werden. Das muß nicht ein Widerspruch sein. Überdies wird jede Epoche ihre eigene Deutungsleistung erbringen müssen. Spätere Deutungen werden sich schon dadurch von heutigen unterscheiden, daß dann die Augen- und Ohrenzeugen nicht mehr am Leben sind.

I. Die Gruppen

Nach 1936 waren die Hitlerjugend und analoge Organisationen der NSDAP die einzigen zugelassenen Jugendorganisationen. Alle anderen Organisationen oder Gruppen waren durch Gesetz oder Verordnung aufgelöst und verboten. Die bis dahin bestehenden Jugendgemeinschaften, Bünde und Gruppen gingen teilweise in den Untergrund, doch nicht als Organisationen, sondern zerstreut als einzelne kleine Gruppen, die es an nahezu allen Orten in irgendeiner Form gegeben hat. Das war der Geheimen Staatspolizei bekannt. Die Anklageschrift vom 21. April 1938 gegen eine dieser Gruppen, der auch Willi Graf angehörte, hebt ausdrücklich hervor, daß 1937 „das Verbot der bündischen Jugend durch das Geheime Staatspolizeiamt in der gesamten deutschen Presse in Erinnerung gebracht" worden sei.

Diese Gruppen existierten getarnt und weitgehend isoliert; das heißt, sie standen nur über persönliche, nicht organisatorische Verbindungen miteinander in Kontakt. In ihnen herrschten ungeschriebene Regeln, die mit selbstverständlicher Strenge beachtet wurden; denn die Situation war immer gefährlich. Man führte

keine oder unvollständige oder auch chiffrierte Tagebücher oder Kalender, man vermied die Korrespondenz und verwahrte Adressen in Verstecken. Man bediente sich auch gewisser Code-Sprachen, die vielfach mit Zitaten aus der Dichtung bestritten wurden. Unbedingte Verläßlichkeit war zum Überleben notwendig. Die Entdeckung eines einzelnen konnte zur Entdeckung einer Gruppe und dieses wiederum zur Entdeckung weiterer Gruppen führen. So ist es auch mehrmals geschehen.

Sinn dieser Existenz in Gruppen war die Abwehr des nationalsozialistischen Ungeistes und der Entschluß, ein auf Vertrauen und Sympathie gegründetes Gemeinschaftsleben zu führen. Die Wege und Tricks, sich der allgemeinen „Gleichschaltung" und totalen organisatorischen Erfassung durch Partei und Staat zu entziehen, wurden gemeinsam überlegt, und mit gegenseitiger Hilfe wurde diese Verweigerung praktiziert. Über Existenz und Treffen der Gruppen wurde im allgemeinen nicht gesprochen. So gab es nur ein undeutliches Bewußtsein von einer unbestimmten Menge ähnlicher Gruppen im Untergrund. Ich möchte vermuten, daß es einem einzelnen ohne Rückhalt in einer Gruppe kaum möglich gewesen ist, dem Sog der nationalsozialistischen Propaganda und dem gesellschaftlich-politischen Druck der Partei standzuhalten, es sei denn, daß das Schicksal seiner Familie oder seiner Partei ihn von vornherein zum Gegner gemacht hatte.

Diese Gruppen waren nur ein Teil jener „lautlosen Opposition", von der Hannah Arendt (in: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, 138) spricht: „Niemand kann wissen, wie viele es waren – vielleicht hunderttausend, vielleicht viel mehr, vielleicht viel weniger. Es gab sie überall, in allen Schichten des Volkes und in allen Parteien, vielleicht sogar in den Reihen der NSDAP... Eine Krise des Gewissens gerade hat es bei ihnen nie gegeben, aber in den Reihen des Widerstands oder gar der Verschwörer waren sie schwerlich zahlreicher vertreten als anderswo auch. Sie waren weder Helden noch Heilige, „nur" tadellose Menschen. Nur einmal, in einer einzigen verzweifelten Geste, hat sich dies ganz und gar Vereinzelte und Lautlose in der Öffentlichkeit kundgetan: das war, als die Geschwister Scholl unter dem Einfluß ihres Lehrers Kurt Huber jene Flugblätter verteilten, in denen Hitler nun wirklich das genannt wurde, was er war – ein ‚Massenmörder'."

Die Gruppen, von denen ich hier spreche, erscheinen, wenn man ihre Tätigkeiten und Veranstaltungen anschaut, unpolitisch. Ihr Stil ist nicht der des politischen Kaders. Sie verstehen sich als Fortführung der bündischen Jugend in dieser oder jener Art, und so werden sie auch zunächst von der Polizei verstanden, die sie verfolgt. Anders jedoch erscheinen sie, wenn man die Tatsache ihrer Existenz im Untergrund, ihren zähen Zusammenhalt, ihre Zielsetzungen und Wirkungen in Betracht zieht. Diese Existenz war rein als Tatsache politischer Natur und sie wirkte politisch. Diese Gruppen destruierten die „braune Lüge" und widerstanden dem allgemeinen politischen Trend, bis hin zur Sabotierung nicht nur der Partei,

sondern auch von Staat und Wehrmacht. Hier sind eindeutig politische Beweggründe und auch politische Wirkung der Gruppen zu diagnostizieren, z. B. auf die immer wieder zu ihnen stoßenden Jüngeren.

Die politische Motivation und ihre Bedeutung für den „Kampf um die Jugend" – diesen Ausdruck entnehme ich dem Lagebericht des Chefs des Sicherheitsamtes des Reichsführers SS vom Mai/Juni 1934 – war den Machthabern wohl bewußt. Übrigens einmal auch zum Vorteil der Freunde. Das zeigt der Beschluß des Sondergerichts in Mannheim vom 17. Mai 1938, das Verfahren gegen die eben schon erwähnte Gruppe um Fritz Leist und „17 Andere", unter ihnen Willi Graf, einzustellen. Obwohl in der Anklageschrift lauter unpolitische Tatbestände (unerlaubte Treffen, Lager und Auslandsfahrten, Singen bestimmter Lieder etc. etc.) festgehalten worden waren, heißt es in dem Beschluß: „Die Taten sind aus politischen Beweggründen und vor dem 1. Mai 1938 begangen." Damit fielen die Angeklagten unter die Amnestie, die anläßlich des Anschlusses Österreichs an das Deutsche Reich erlassen worden war.

Jede Aktivität dieser Gruppen war eine erklärte Verweigerung der geforderten politischen Einstellung, eine Sabotierung der Organisationen von Partei und Staat und formal die Übertretung von irgendwelchen Gesetzen, Verordnungen, Anordnungen, Bekanntmachungen oder wie sonst die Rechtsgrundlagen zu bezeichnen sind.

War somit die Existenz der Gruppen politisch relevant, so spielte in ihnen – soweit sie aus der bündischen Jugend kamen – die politische Diskussion eine untergeordnete Rolle. Im allgemeinen herrschte ein selbstverständlicher politischer Konsens, auch in der Meinung, der Krieg dürfe nicht gewonnen werden, auch in der von den Flugblättern (III) vertretenen Priorität einer Niederlage des Nationalsozialismus vor dem militärischen Sieg über den Bolschewismus.

In *einer* politischen Frage herrschte in den Gruppen allerdings keine völlige Übereinstimmung, nämlich im Verhalten gegenüber der Wehrmacht. Bis 1936 war die Wehrmacht und insbesondere bestimmte Regimenter eine Anlaufstelle für Gegner des Nationalsozialismus gewesen. Als 1937 erkennbar wurde, daß Hitler einen Krieg vorbereitete, wurde die Einstellung zum Dienst in der Wehrmacht bei denen, die bis dahin kritisch gewesen waren, dezidiert ablehnend, bei anderen wurde sie zum mindesten kritischer. In den Gruppen wurden die Fragen freundschaftlich, aber auch kontrovers diskutiert. Es gab solche, denen jedes Mittel recht war, den Dienst in der Wehrmacht zu sabotieren, solche, die eine Einberufung abwarteten und ihr dann folgten, und solche, die sich freiwillig zur Wehrmacht meldeten, vornehmlich um dem Parteidruck, dem jeder Zivilist und insbesondere junge Leute ausgesetzt waren, zu entgehen. Die Einstellung von Hans Scholl und seinen Freunden war zwar eindeutig, aber auch hier, in der Weißen Rose, war sie nicht unumstritten. Das zeigt die Auseinandersetzung mit Professor Huber um eine Textpassage zugunsten der Wehrmacht im letzten Flugblatt. Kurt Huber, von

dem der Text des Flugblatts stammte, wollte sie erhalten wissen, doch die Jungen haben sie aus dem Text gestrichen. Sie sahen damals auch die Wehrmacht als ein Werkzeug der Diktatur des Bösen an. Dem widerspricht nicht die Zugehörigkeit zur Studentenkompanie; sie ermöglichte die ärztliche Ausbildung und war ein Sonderfall. Noch bis 1943 waren die Studentenkompanien eine der wenigen Nischen, in denen eine Gruppe sich ansiedeln konnte.

II. Das politische Umfeld

Die politische Bedeutung jener Gruppen und am Ende des studentischen Widerstands durch die Angehörigen der Weißen Rose kann nicht aus einer Analyse der Existenz oder der Tätigkeiten der Gruppe allein erhoben werden. Sie läßt sich nur bestimmen, wenn man das politische Umfeld einbezieht.

Inzwischen liegt eine Fülle von Beschreibungen dieses Umfelds vor. Trotzdem ist es für einen jungen Menschen heute nicht leicht, die damalige Situation und ihr Klima zu realisieren. Das liegt vielleicht weniger am zeitlichen Abstand, wiewohl vierzig Jahre uns von dem Zusammenbruch Deutschlands trennen und dreißig Jahre politischer Konsolidierung, Aufstieg, Wohlstand und Frieden dazwischen liegen. Es liegt wohl mehr daran, daß Sie, meine Zuhörer, in einem demokratischen Rechtsstaat aufgewachsen sind und politische Phänomene natürlicherweise auf diesen Ihren Erfahrungshorizont beziehen. Worauf auch sonst? Die unmittelbare Konfrontation mit einem totalitären Staat oder mit einem politischen Terrorregime – was alles es ja auch heute auf dieser Welt gibt – ist Ihnen glücklicherweise erspart geblieben.

Darum ist es nicht überflüssig, wenn ich das politische Umfeld mit ein paar Strichen aus meiner Sicht skizziere, nicht, um eine weitere Beschreibung zu liefern, sondern um den gegenüber heute ganz andersartigen Hintergrund zu vergegenwärtigen, ohne den die politische Bedeutung der Weißen Rose nicht verständlich gemacht werden kann.

Deutschland hatte 1918 den Ersten Weltkrieg verloren, doch die Deutschen wollten ihn nicht verloren haben. Mit dieser Lebenslüge, mit einer in der Tat nicht bewältigten Vergangenheit, haben sie lange gelebt. „Versailles" galt nicht als der Name eines Friedensvertrags, sondern einer nationalen Schande, eines baren Unrechts am deutschen Volk, wenn nicht eines politischen Verbrechens der Alliierten. Hitler konnte diese nicht eingestandene, gleichwohl Geschichte gewordene Niederlage leicht umkehren in ein Unrecht, unter dem das deutsche Volk die berühmten „vierzehn Jahre lang" gelitten habe. Die Republik, die aus der Niederlage hervorgegangen war, war in der Breite des Volkes nur halbherzig und von den Extremisten rechts wie links gar nicht angenommen worden. Das wirtschaftliche Elend, die Zerrissenheit der Parteienlandschaft, die Ohnmacht der

politischen Autoritäten, die kulturelle Wirrnis der zwanziger Jahre, die, wiewohl sie faszinierend sein konnte, doch eine Wirrnis war – das alles war Schuld der anderen, *sollte* Schuld der anderen, insbesondere der Juden, sein. Die Weltwirtschaftskrise und die Millionen Arbeitslose machten das Elend vollständig.

Jenes politisches Fieber, das sich den Titel „Deutschland erwache" gab, schüttelte Anfang der dreißiger Jahre mehr und mehr das Volk, bis es sich in das betäubende Narkotikum der nationalsozialistischen Weltanschauung flüchtete und den verführerischen Parolen vom Abwerfen des politischen Jochs, vom Ariertum, vom Volk ohne Raum, von Führer und Vaterland nur zu gerne folgte. Der Auflösungsprozeß der Gesellschaft in den vorangegangenen zwei Jahrzehnten begünstigte den Prozeß, in dem die Massen teils wütend, teils verzweifelt, teils erhitzt, teils naiv einem Mann wie Hitler gefolgt sind. Diesem Fieber sind auch gläubige Christen in großer Zahl erlegen.

Nach der sogenannten „Machtergreifung" wurden die politischen Institutionen der Republik praktisch abgeschafft. Die Diktatur etablierte sich als „Drittes Reich". Die neuen Machthaber wurden von einer fanatisierten oder verängstigten Sozietät getragen. Die Staatsorganisation war nicht mehr „politisch" in dem Sinn, wie wir das Wort heute gebrauchen. Sie war ein Instrument der Machthaber, die sich neben den staatlichen Machtinstrumenten eigene Instrumente des politischen Terrors schufen: so die SS, so die Staatspolizei, so gewisse Sondergerichte und insbesondere den Volksgerichtshof, so die Konzentrationslager. Gegen diese Gewaltherrschaft hat es einen „politischen Widerstand", so wie wir das Wort heute verstehen, nicht gegeben; es sei denn anfangs in der Partei selbst durch den von Georg Strasser geführten linken Parteiflügel und durch die von Röhm geführte rechtsradikale SA. Doch dieser Widerstand wurde schon früh, 1934, in einer Nacht liquidiert; die Zahl der Ermordeten war hoch, aber gleichgültig. Die deutsche Wehrmacht hatte – trotz einigem Suchen und Schwanken – keine politische Alternative, verdankte sie ihren Wiederaufstieg doch auch jenem Weltanschauungsfieber; überdies vermied Hitler einen Konflikt mit der Wehrmacht und ergriff in dem Streit zwischen der SA und der Wehrmacht Partei gegen die SA. Die Bemühungen der Kirchen um das eigene Überleben blieben ohne politische Wirkung. Sie konnten sich mit bis heute umstrittenen Mitteln einen engen Spielraum für den kirchlichen Innenraum wahren. Doch die Ziele und die Handlungsfähigkeit der Diktatur blieben unberührt.

Diese Feststellungen haben, wenn sie heute getroffen werden, meistens die Bedeutung einer Kritik, der dann Rechtfertigungsargumente entgegengehalten werden. Diese Kontroverse trägt zu unserem Thema wenig bei. Die Feststellung der Abwesenheit eines politisch erfolgreichen Widerstands hat im Kontext dieses Vortrags weniger eine kritische als eine analytische Bedeutung. Ich möchte die These vertreten, daß unser Begriff des politischen Widerstands für den Zustand des Gemeinwesens nach 1934 nicht adäquat ist. Was wir „politisch" nennen, wurde

von den Nationalsozialisten als Rest bürgerlicher Dekadenz verworfen zugunsten eines Weltanschauungsfanatismus, der ohne Rücksicht auf Mittel und Möglichkeiten, ohne Rücksicht auf das Recht, ohne Rücksicht auf die Menschen seine politisch unmöglichen Vorstellungen mit Gewalt verwirklichen wollte. Die Nationalsozialisten haben jede politische Form zerstört; an deren Stelle trat eine von einer Massenbewegung getragene Diktatur. Damit war einer politischen Alternative oder einem – im heutigen Sinn politischen – Widerstand die Basis entzogen. Die politische Form war suspendiert zugunsten eines allgemeinen Terrors, der in der eigenen Familie anfangen konnte und mit dem die Partei die gesamte Gesellschaft, der Staat seine eigenen Behörden und die Machthaber sich gegenseitig in Schach hielten. Schon eine vermutete Distanz zum Regime alarmierte den Nachbarn, den Hausmeister, den Kommilitonen, den Kollegen, die sich durch den Rausch geschützt fühlten und die Angst ankam, wenn jemand sich dem allgemeinen Taumel entzog. Der Spitzel war überall und die Denunziation alltäglich – nicht weil die Menschen politisch interessiert oder gar besonders bösartig gewesen wären, sondern weil es ihnen unheimlich vorkam, wenn jemand nicht mitmachte, und weil sie Angst hatten. Nicht erst ein Protest, auch die bloße Verweigerung führte zu Haft und oft zum Tod im Konzentrationslager. Dort endete auch der nur angedeutete Widerstand, und zwar nunmehr seit zehn Jahren.

Wenn die Opposition „lautlos" (H. Arendt) und der Widerstand politisch unsichtbar und unwirksam blieb, dann vor allem deswegen, weil die Machthaber Politik durch Terror ersetzt hatten – nach innen und nach außen. Die furchtbaren Parolen wie „totaler Krieg", „Endlösung der Judenfrage" und andere Produkte eines verbrecherischen Nihilismus waren ja nicht Ausdruck einer politischen Konzeption, der man eine vernünftigere und bessere Politik hätte gegenüberstellen können. Die Antwort auf diese bösen Taten konnte wohl nur der Tyrannenmord sein. Doch der Tyrannenmord ist auch nicht „Politik", sondern ein Zeichen dafür, daß es mit der Politik am Ende ist.

Diesen Zustand des Gemeinwesens den Nachgeborenen zu vermitteln, werden sich die Geschichtsschreiber vergeblich bemühen. Dieses kann vielleicht die Dichtung. Eines der wenigen literarischen Werke, das bisher die politische, gesellschaftliche und menschliche Situation von damals in einigen Zügen zu vergegenwärtigen vermocht hat, sind nach meinem Urteil die vierundzwanzig Szenen „Furcht und Elend des Dritten Reiches" von Bertolt Brecht. Er schrieb diese Szenen in der Emigration und schon in den Jahren 1935 bis 1939.

Wenn man heute nach dem politischen Widerstand im Dritten Reich fragt und etwas ratlos ist, weil sich zwar bei gründlicher historischer Forschung vieles entdecken läßt, aber kaum etwas politisch sichtbar geworden ist, so muß man zunächst auf die Zehntausende von Toten blicken, die wegen eines tatsächlichen oder auch nur angedeuteten Widerstands oder auch nur wegen einer Verdächtigung getötet worden sind.

Wenn wir Heutigen das Böse jener Zeit, jener Gesinnung, jener wahrhaft unglaublichen Worte und Taten nur schwer realisieren können, so ist das kein Mangel. Doch daraus resultiert leicht der Irrtum, die Katastrophe des Nationalsozialismus, der Zweite Weltkrieg und der Untergang von 1945 seien das Resultat einer verfehlten Politik, der kluge und engagierte Leute mit einem anderen politischen Konzept hätten entgegentreten können. Die Versuche dazu kennen wir ja: die „Rote Kapelle", den „Kreisauer Kreis", auch die „Weiße Rose" und andere. Doch nicht deren Unfähigkeit (oder „Dilettantismus", wie neulich ein blindgebliebener Fernsehautor meinte), sondern die militante Anarchie von oben war der Grund der Erfolgslosigkeit – wie wenn man auf einem Schrottplatz Getreide anbauen wollte; das geht auch mit gutem Samen nicht.

Die Auseinandersetzung mit einer anderen politischen Auffassung oder auch der Kampf gegen den politischen Gegner auf der Basis eines Grundkonsenses, wie wir es heute in unserer Demokratie gewohnt sind, war damals ausgeschlossen. Was das zweite Flugblatt von der geistigen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus sagte, nämlich daß sie unmöglich sei, das gilt auch von der politischen Auseinandersetzung. Es ging vielmehr um die Abwehr eines hybriden Herrschens, das jede Politik fallen ließ und die Vernichtung von allem in Kauf nahm. Gerade eben, Januar 1943, gab das sinnlose Zugrundegehenlassen einer ganzen Armee in Stalingrad das schockierende Signal dafür, daß der skrupellose Vernichtungswille auch vor der Selbstvernichtung nicht haltmachen würde. Was durch die Flugblätter und Wandschriften der Weißen Rose vierzehn Tage danach öffentlich wurde, war die Empörung über das Böse. Diese Aktionen waren nicht ein gescheiterter politischer Versuch gegenüber einem politischen Gegner, wenngleich die Studenten durchaus eine politische Absicht hatten. Sondern angesichts der Verwerfung aller Politik zugunsten eines sinnlosen Wütens in Wort und Tat und angesichts eines allgemein gewordenen Mordens haben diese jungen Menschen das Böse als böse bezeichnet und ihm widersagt. Das Widersagen begann in den Gesprächen der Freunde, es wurde durch die Flugblätter öffentlich und vollends wirklich im Sterben. Der Tod von Hans Scholl und seinen Freunden ist deren eigene Tat, die Tat des Widersagens.

III. Ein Beispiel?

Diese Landschaft politischer Zerstörung und in ihr das Zeichen der Weißen Rose lassen es als verständlich erscheinen, wenn ich Ihnen die Personen und ihr Handeln nicht als ein Beispiel, gar als ein heroisches Beispiel präsentiere. Heldenverehrung würden sie sich wohl auch verbeten haben.

Wollte man eine große Gestalt nennen, auf die man sich hier beziehen könnte, so würde ich eher den Propheten Jeremia nennen. Als Jahwe ihn zum Propheten

berief, wehrte er ab und sagte: „Ach, Herr, ich tauge nicht, zu künden; denn ich bin zu jung. Der Herr aber sprach zu mir: Sage nicht, ich bin zu jung, sondern du sollst gehen, wohin ich dich sende…“ (Jer 1, 5–7). Dieser Bezug ist berechtigt; denn das Denken und Handeln dieser Gruppe waren in der religiösen Überzeugung christlichen Glaubens gegründet. Solche Sendung ist eine Ausnahme, und auch solches Sterben ist die Ausnahme.

Aber nicht nur deswegen scheint es mir nicht möglich, das Zeichen der Weißen Rose als ein Beispiel zu verstehen. Zu einem Beispiel gehört nicht nur das untadelige Handeln des einzelnen, sondern auch ein angemessenes Umfeld. Die Zeit damals aber – ich versuchte es zu skizzieren – war keine Zeit für ein Tun, das als Beispiel dienen könnte. Was man auch tat, es war nicht beispielhaft; es war bestenfalls das, was der einzelne in einer bösen Zeit persönlich noch verantworten konnte oder glaubte, tun zu müssen. Und auch das war nicht möglich ohne die Lüge Tag für Tag. Die des Terrors sich erwehrende Handlung kann nur schwer als ein Beispiel vorgestellt werden. Tag für Tag sich zu verstecken, zu verschweigen, zu lügen, auch gegenüber Freunden Verschwiegenheit zu üben, um dann einmal auszubrechen und letztlich auch zum Töten bereit zu sein – das kann eigentlich nicht als Beispiel verstanden werden.

Ein solcher Ausbruch ist ein Zeichen; das Zeichen eines ungebrochenen Geistes, doch er ist auch das Zeichen einer bösen Zeit. Es ist ein Licht in der Nacht. Aber wiederum nicht so, daß dieses Zeichen als ein Alibi für die Deutschen dienen könnte. Der Tod von Hans Scholl und seinen Freunden wie auch der Tod der Männer des 20. Juli ist kein Zeichen dafür, daß das deutsche Volk nicht so schlecht war, sondern wie schlecht es war. Dieser Tod ist ein Zeichen, das ja auch auf das tausendfache Töten dieses Regimes verweist, auch auf die nicht öffentlich Getöteten, auf die in den Tod Getriebenen in Gefängnissen und Konzentrationslagern, auch auf die im Kessel von Stalingrad von Kriegsgerichten zum Tod verurteilten und hingerichteten 364 Soldaten.

Ich spreche von einer bösen Zeit. Denn jener in einem primitiven Denken gefangene und von Haß gejagte Mensch, der damals zum Staatsoberhaupt und Diktator in Deutschland aufgestiegen war, stand ja nicht allein. Er hatte um sich eine ganze Hierarchie von skrupellosen Funktionären, welche die Machtapparate und Terrorinstrumente bedienten. Letztlich stützte er sich auf die vielen im Lande, die den Nationalsozialismus als politisches und psychisches Narkotikum konsumierten. Jeremia stand nicht nur wider die Könige, Fürsten und Priester, sondern „wider das Volk im Lande“. Das erste Flugblatt spricht von den Deutschen als einer „geistlosen und feigen Masse“. Das Ganze war schlecht und nicht nur schlecht, sondern böse.

IV. Empörung und Hoffnung

Die Empörung über das Böse ist nicht eigentlich ein politisches Phänomen – im Unterschied zu der Empörung über Ungerechtigkeit, durchaus eine politische Kategorie und die Wurzel vieler Revolutionen. Gegen Ungerechtigkeiten gibt es eine politische Strategie, gegen das Böse nicht. Das dritte Flugblatt nennt den nationalsozialistischen Pseudostaat „eine Diktatur des Bösen", und das vierte Flugblatt spricht in einer Weise vom Bösen, die der prophetischen Rede nahekommt.

Um dem Bösen zu widerstehen, braucht man andere Kräfte und andere Mittel als die der normalen Politik. Wenn in diesen Gruppen des Widerstands und der inneren Emigration theologische Fragen, die Werke der Dichter und der Philosophen, Musik und bildende Kunst einen bedeutenden Platz hatten, dann zeigte sich darin nicht ein übliches Bildungsinteresse oder gar Schöngeisterei. Wir brauchten etwas, was gegen den glänzenden Anschein von nationalem Aufstieg, von Volksgemeinschaft und neuer Gerechtigkeit, von Siegen über fast ganz Europa standhielt. Wir suchten das Wort, das stärker war als die Lüge und das auch gegen das Böse standhielt; das Wort, das in einem kulturellen und politischen Chaos eine Orientierung bieten konnte. Und was man da finden konnte, war gar nicht so viel.

Angesichts des Bösen gewinnt der Widerstand eine andere Dimension; das erkennen wir nicht nur bei der Weißen Rose. Ich habe die andere Dimension als Widersagen benannt. Die religiöse Konnotation brauchen wir nicht zu scheuen und in unserem Fall dürfen wir sie nicht scheuen.

Wenn die Farce der Gerichtsverhandlung vor dem sogenannten Volksgerichtshof einen Sinn gehabt hat, dann wohl den: Es war nicht genug, die Empörung über das Böse in Flugblättern und Wandschriften öffentlich zu machen und zum Widerstand aufzurufen. Die Empörung sollte auch gegenüber einer zum Terrorinstrument verkommenen Justiz ausdrücklich und öffentlich festgeschrieben werden. Die Worte von Hans und Sophie Scholl und den Freunden, das zwölfseitige Manuskript, das Kurt Huber zu seiner Verteidigung niederschrieb, die endlosen Verhöre, in denen Willi Graf angesichts des Todes standhalten mußte, sie sind ein Zeugnis dieses anderen Widerstands. Die Dokumente dieser Zeugnisse sind Dokumente eines anderen Gerichts, in welchem die Angeklagten durch ihr Bekenntnis und ihren Widerspruch zu Richtern über jene Pseudorichter geworden sind.

Man mag heute fordern, daß jene falsche Gerichtsbarkeit und ihre Urteile förmlich aufgehoben und negiert werden, soweit sie es noch nicht sind. Dagegen ist nichts zu sagen. Doch das wird niemanden befriedigen können. Nötig wäre etwas anderes: nämlich die Einsicht und deren öffentliche Erklärung, daß die Justiz zu einer Dienerin des Bösen werden kann – sicherlich, wenn sie sich durch das Geschrei eines Freisler repräsentieren läßt. Aber nicht nur dann; auch dann, wenn

sie legal und korrekt zum Instrument einer Diktatur des Bösen wird. Dann hat die Justiz Anteil am Bösen und dieses Anteils müßte sie sich entledigen. Auch das wäre von politischer Bedeutung wie jenes ohnmächtige Zeugnis der Angeklagten. Denn die Diktatur des Bösen hat die Politik auch dadurch pervertiert, daß sie notwendige Institutionen unserer Sozietät in das böse Tun hineingezogen hat und diese dadurch Schaden genommen haben. Das gilt ja nicht nur für die Justiz, das gilt auch für das Militär, auch für die Wissenschaft, auch für die Publizistik und andere öffentliche Institutionen. Die sittlich-politische Bedeutung eines Gedenkens heute liegt darin, dazu beizutragen, daß unsere Institutionen sich des Anteils am Bösen vollends entledigen.

Heute vor vierzig Jahren wurden Hans Scholl, Sophie Scholl und Christoph Probst hingerichtet; am 13. Juli Alexander Schmorell und Kurt Huber; am 12. Oktober Willi Graf und zwei Jahre später Hans Leipelt. Dieser durch den Tod bezeugte Widerstand ist das Zeichen für eine Überwindung des Bösen geworden, so wie in unserer irdischen Existenz eine Überwindung des Bösen möglich ist. Kein Grund zum Enthusiasmus, doch ein Grund zur Hoffnung. Die Hoffnung sollten wir mitnehmen und das Beispiel lassen. Es führt zu Mißverständnissen. Wie sollten wir uns an dem durch den Tod vollzogenen Widersagen ein Beispiel nehmen können? Wir suchen neue Regeln und bessere Formen für unser Leben; wir suchen möglicherweise eine politische Alternative. Doch jenes ist die Ausnahme. Gewiß kann jeder von uns vor die Ausnahmesituation gestellt werden; dann mag er sich möglicher Beispiele erinnern, wenn ihm dazu die Zeit bleibt.

Die Weiße Rose ist ein Zeichen. Der Tod der Freunde ist ein Zeichen. Zeichen sind schwer deutbar. Doch diesseits aller Deutung haben wir ein Zeichen der Hoffnung. Es verbürgt, daß, wenn wir mit unserem menschlichen Tun am Ende sind, ein anderes Handeln möglich ist – ein Handeln, das unantastbar und unvergänglich ist.

* Vortrag bei der Gedenkfeier zum 40. Jahrestag der Hinrichtung von Hans Scholl, Sophie Scholl und Christoph Probst am 22. Februar 1983 in der Universität München.

Peter Krämer

Was brachte die Reform des Kirchenrechts?

Mit der Apostolischen Konstitution „Sacrae Disciplinae Leges" vom 25. Januar 1983 hat Papst Johannes Paul II. einen neuen „Codex Iuris Canonici" (CIC) promulgiert, das heißt offiziell als Gesetz der Kirche erlassen und verkündet[1]. Nach einer Übergangszeit tritt dieser am 27. November 1983 in Kraft und löst damit das kirchliche Gesetzbuch aus dem Jahr 1917 ab.

In der erwähnten Konstitution betont der Papst, „daß es keinesfalls das Ziel des Kodex ist, im Leben der Kirche den Glauben, die Gnade, die Charismen und vor allem die Liebe zu ersetzen. Im Gegenteil, Ziel des Kodex ist es vielmehr, der kirchlichen Gesellschaft eine Ordnung zu geben, die der Liebe, der Gnade und dem Charisma den Vorrang einräumt und zugleich ihren geordneten Fortschritt im Leben der kirchlichen Gesellschaft wie der einzelnen Menschen, die ihr angehören, erleichtert."[2]

„Ein wenig zitternd vor Bewegung, aber zugleich mit demütiger Entschlossenheit"[3] – so hatte Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 das Zweite Vatikanische Konzil angekündigt und den Anstoß für die Reform des Kirchenrechts gegeben, die die Arbeit des Konzils „krönen" sollte. Im folgenden soll nun nicht auf die letzten Jahre zurückgeblickt werden, um darzustellen, wie die Reformarbeiten im einzelnen verlaufen sind. Es soll auch nicht ein Überblick darüber vermittelt werden, was denn eigentlich neu am neuen Kodex ist. Hier geht es vielmehr um die grundsätzliche Frage, ob sich die Neufassung des kirchlichen Gesetzbuchs tatsächlich am Zweiten Vatikanischen Konzil orientiert hat.

Vor zwei Jahren wurden unter der Frage „Was bringt die Reform des Kirchenrechts?"[4] Erwartungen und Wünsche zu der damals noch nicht abgeschlossenen Reform des kirchlichen Gesetzbuchs zusammengetragen. Jetzt, nachdem der endgültige Text des neuen Codex Iuris Canonici vorliegt, soll Bilanz gezogen und gefragt werden: „Was brachte die Reform des Kirchenrechts?"

Kirchenbegriff

Das kirchliche Gesetzbuch von 1917 ging noch davon aus, daß die katholische Kirche in einem ausschließlichen Sinn mit der Kirche Jesu Christi gleichzusetzen ist[5]. Natürlich hatte diese Gleichsetzung weitreichende Konsequenzen für die konkrete Rechtsgestaltung. Hiernach gehörten alle, die das Sakrament der Taufe

empfangen haben, zur katholischen Kirche und waren ihrer rechtlichen Hoheitsgewalt unterstellt. Kirchliche Gesetze galten grundsätzlich für alle Getauften, also auch für die nichtkatholischen Christen, es sei denn, daß für einzelne Bereiche etwas anderes festgelegt war. Man muß nicht eigens betonen, daß es so nicht möglich gewesen ist, die Wirklichkeit der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in theologisch zufriedenstellender Weise zu erfassen.

Hier hat sich nun – ausgelöst durch die Kirchenlehre des Zweiten Vatikanischen Konzils – ein entscheidender Wandel vollzogen. Wohl hält das Konzil daran fest, daß die Kirche Christi in der katholischen Kirche verwirklicht ist – denn diese versteht sich nicht einfachhin als eine Kirche unter vielen Kirchen –, zugleich werden aber vielfältige kirchenbildende Elemente außerhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche anerkannt (vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 8). Mit anderen Worten: Kirchlichkeit ist nicht deckungsgleich mit dem, was die katholische Kirche ausmacht.

Es ist als ein wesentlicher Fortschritt anzusehen, daß diese Lehre im neuen kirchlichen Gesetzbuch deutlich zum Ausdruck kommt. Nach c. 204 § 2 ist die Kirche Christi in der katholischen Kirche verwirklicht, ohne daß von einer ausschließlichen Identifikation die Rede ist. Außerdem wird durchgängig von getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gesprochen. Ohne Schwierigkeit läßt sich in diese Sicht das einfügen, was das Zweite Vatikanische Konzil im Hinblick auf die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften feststellt: Sie haben „Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles"; trotz der Mängel, die ihnen nach dem katholischen Glaubensverständnis anhaften, sind sie „Mittel des Heiles", die der Geist Christi selbst benutzt, um Heil zu vermitteln (Dekret über den Ökumenismus, Art. 3). Freilich werden diese Aussagen im neuen kirchlichen Gesetzbuch nicht wiederholt; dies ist aber ohnehin nicht Aufgabe eines Gesetzbuchs, das in erster Linie die innerkirchliche Rechtsordnung betrachtet.

Der Wandel im Kirchenbegriff hat zur Folge, daß der neue Kodex den Geltungsbereich kirchlicher Gesetze nicht unerheblich einschränkt. Nach c. 11 gelten rein kirchliche Gesetze nur noch für katholische Christen, das heißt für Christen, die in der katholischen Kirche die Taufe empfangen haben oder in diese aufgenommen worden sind[6]. Der Entwurf von 1980 hatte noch gesagt, daß die nichtkatholischen Christen nicht „direkt" an die rein kirchlichen Gesetze gebunden sind. Damit stellte sich die Frage, ob die nichtkatholischen Christen indirekt doch verpflichtet werden[7]. Weil nun aber das neue kirchliche Gesetzbuch auf die getrennten Christen in diesem Zusammenhang nicht Bezug nimmt, wird die Antwort lauten müssen, daß die nichtkatholischen Christen nicht mehr an die Rechtsordnung der katholischen Kirche gebunden sind. Offen bleibt dann immer noch, ob es sich hier um einen aus ökumenischen Gründen erfolgten Verzicht der katholischen Kirche handelt oder ob darüber hinaus auch der grundsätzliche Anspruch aufgegeben worden ist, nichtkatholische Christen verpflichten zu

können. Ein bloß aus ökumenischen oder gar aus opportunistischen Gründen erfolgter Verzicht dürfte aber wohl kaum vereinbar sein mit der Tatsache, daß das Konzil die Heilsbedeutung der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und das Recht auf religiöse Freiheit in einem umfassenden Sinn anerkannt hat.

Was die katholischen Christen anbelangt, die sich von ihrer Kirche losgesagt haben, hält das neue kirchliche Gesetzbuch daran fest, daß sie normalerweise auch weiterhin an die Gesetze der katholischen Kirche gebunden sind. Doch sind nun Ausnahmen in das Gesetzbuch selbst eingetragen, die von der bisherigen Rechtslage nicht geringfügig abweichen. So werden nach c. 1117 diejenigen Christen, die in einem formalen Akt aus der katholischen Kirche ausgetreten sind, nicht mehr an die kanonische Eheschließungsform gebunden, um eine gültige Ehe eingehen zu können. Auch hierin äußert sich die Tendenz, den Geltungsbereich des kirchlichen Rechts einzuschränken.

Die Stellung des Laien

Mußte man bislang dem kirchlichen Gesetzbuch den Vorwurf machen, daß es die Stellung des Laien in der Kirche als rechtlich mehr oder weniger belanglos ansah, so hat sich hier doch ein deutlicher Wandel vollzogen. Greifen wir einige Beispiele heraus.

1. Um die konziliare Lehre über die wahre Gleichheit im Volk Gottes auch in rechtlicher Hinsicht zur Geltung zu bringen, ist das neue kirchliche Gesetzbuch bemüht, einen *Katalog grundlegender Rechte und Pflichten* aufzustellen (cc. 208–223). Zu erwähnen sind hier etwa die Pflicht und das Recht zur Mitwirkung an der Heilssendung der Kirche, das Recht auf Vereinigung, auf eine eigene Form der Spiritualität, auf Ausübung des Apostolats oder auch das Recht auf die geistlichen Güter der Kirche, das heißt vor allem auf Wortverkündigung und Sakramente.

Man mag darüber streiten, ob es bereits gelungen ist, einen Grundrechtskatalog in zufriedenstellender Weise zu fixieren. So ist entgegen den Vorentwürfen nun doch nicht die Möglichkeit zu einem weiteren Ausbau der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit vorgesehen; es bleibt bei der Regelung, derzufolge es nur möglich ist, Entscheidungen römischer Kurialbehörden verwaltungsgerichtlich überprüfen zu lassen. Zu bedauern ist auch, daß das Recht auf religiöse Freiheit in den Grundrechtskatalog nicht aufgenommen worden ist; dies hängt wohl damit zusammen, daß das Projekt eines kirchlichen Grundgesetzes, in dem die Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit vorgesehen war[8], nach vielem Hin und Her nun doch (zumindest vorläufig) fallengelassen worden ist.

Wie die Kritik auch im einzelnen aussehen mag, hier ist erstmals in einem kirchlichen Gesetzbuch der Versuch unternommen worden, grundlegende Rechte und Pflichten, die allen Gliedern der Kirche eigen sind, zu umschreiben; dadurch

soll die allen Unterscheidungen vorausliegende Einheit im Volk Gottes deutlicher als bisher in Erscheinung treten. So überrascht es nicht, wenn in den Grundrechtskatalog nachdrücklich die Verpflichtung eingetragen worden ist, die Gemeinschaft („communio") mit der Kirche zu wahren (c. 209 §1). Es geht nicht darum, selbstherrlich Autonomiesphären des einzelnen abzustecken. Es geht vielmehr darum, die Einheit und Gemeinschaft unter allen Gliedern der Kirche zu schützen, zu fördern und zu stärken. Dies könnte dazu beitragen, das oft belastete Verhältnis zwischen kirchlichen Amtsträgern und Laien zu entkrampfen und eine vertrauensvolle Zusammenarbeit zu ermöglichen.

2. Stärker als bisher hebt das neue kirchliche Gesetzbuch hervor, daß bestimmte *kirchliche Ämter und Dienste* Laien übertragen werden können (cc.145; 228 § 1). In den einzelnen Teilkirchen ist hier etwa an Katecheten, Pastoral- und Gemeindereferenten zu denken. Darüber hinaus ist vorgesehen, daß ein Diakon oder ein Laie mit Aufgaben der Seelsorge in einer Pfarrgemeinde betraut werden kann, wenn es wegen des Priestermangels nicht möglich ist, einen Pfarrer zu ernennen (c. 517 § 2). Des weiteren können Laien in besonderen Fällen beauftragt werden, Wortgottesdienste zu halten, die Kommunion auszuteilen, das Sakrament der Taufe (nicht nur im Fall der Nottaufe) zu spenden (c. 230 § 3) und – wenn bestimmte rechtliche Bedingungen erfüllt sind – einer kirchlichen Eheschließung zu assistieren (c.1112).

In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß nach c.129 § 2 Laien an der Ausübung kirchlicher Leitungsvollmacht mitwirken können. Mit dieser Formulierung wird zum Teil zurückgenommen, was noch in den Vorentwürfen gestanden hatte, wonach den Laien die Möglichkeit eröffnet werden sollte, an der Leitungsvollmacht teilzuhaben[9]. Die Frage ist wohl noch nicht ausdiskutiert, ob es theologisch gerechtfertigt ist, von einer Vollmacht in der Kirche zu sprechen, an der auch Laien Anteil haben können. Immerhin sollte die Aussage des neuen Gesetzbuchs von einer Mitwirkung der Laien an der Ausübung der Leitungsvollmacht kirchenrechtlich nicht zu gering veranschlagt werden. Nach c.1421 § 2 ist beispielsweise den Laien – jetzt auch Frauen – das Amt eines Richters an den Diözesangerichten zugänglich.

3. Um die Rolle der Laien in der Kirche aufzuwerten, hat der neue Kodex die nachkonziliare Entwicklung verschiedener *Ratsgremien und Formen der Mitverantwortung* aufgegriffen (vgl. c. 228 § 2). Dies gilt etwa für die Diözesansynode, zu deren Mitgliedern nun auch Laien gehören (cc. 460; 463) und für den Diözesanpastoralrat, der sich aus Geistlichen, Ordensleuten und Laien zusammensetzt (cc. 511–514). Dies gilt aber auch für den Pfarrgemeinderat – hier sind allerdings manche Spannungen zur teilkirchlichen Rechtsentwicklung nicht zu übersehen, denn nach c. 536 steht der Pfarrer (also nicht ein Laie, wie in vielen deutschen Diözesen) dem Pfarrgemeinderat vor, dem bloß ein beratendes Stimmrecht eigen ist. Es bedarf wohl noch einiger Überlegungen, um die gesamtkirchliche und die teilkirchliche Rechtsentwicklung in diesem Bereich aufeinander abzustimmen.

4. Was die Beteiligung der Laien an der Verkündigung anbelangt, soll hier nur auf die *Laienpredigt* eingegangen werden, die das kirchliche Gesetzbuch von 1917 in klarer und unmißverständlicher Weise verboten hatte[10]. Dieses strikte Verbot hat im neuen Kodex eine behutsame Auflockerung erfahren. Nach c. 766 können Laien gemäß den Vorschriften der jeweiligen Bischofskonferenz zur Predigt in der Kirche zugelassen werden, wenn eine Notwendigkeit besteht oder dies in Einzelfällen angeraten erscheint. Dabei ist allerdings c. 767 § 1 zu beachten, wonach die Homilie (Predigt), die Teil der Liturgie ist, einem Priester oder Diakon vorbehalten ist. Damit soll wohl vor allem die Laienpredigt innerhalb der Eucharistiefeier – nicht in selbständigen Gebets- oder Wortgottesdiensten – ausgeschlossen werden. Doch ist der Vorbehalt in c. 767 § 1 nicht so stark formuliert, daß es nunmehr unmöglich wäre, die Laienpredigt in begründeten Ausnahmefällen auch innerhalb der Eucharistiefeier zuzulassen[11].

Kirchliches Strafrecht

Es ist nicht zu leugnen, daß das kirchliche Strafrecht eine wesentliche Vereinfachung erfahren hat. Die Zahl der Strafen und Straftatbestände ist erheblich verringert worden. Das gilt insbesondere für die sogenannten Tatstrafen, das heißt für die Strafen, die sich jemand durch Begehen einer Straftat „automatisch" zuzieht; so finden sich im neuen Strafrecht nur noch sieben von selbst eintretende Exkommunikationen[12]. Vereinfacht wurde auch das komplizierte System der Reservationen, durch welche der Apostolische Stuhl sich selbst oder einer anderen Instanz die Lossprechung von Strafen in verschiedener Form vorbehalten hatte. Hinter all diesen Änderungen steht die Einsicht, daß strafrechtliche Normierungen, wenn sie allzuweit vorangetrieben werden, in der Praxis nicht mehr zu greifen vermögen und letztlich zur Gleichgültigkeit der Betroffenen führen müssen. Und wer wollte in Abrede stellen, daß das bisherige kirchliche Strafrecht über weite Strecken gerade dieser Versuchung erlag?

Nun sollen hier nicht alle Straftatbestände aufgezählt werden, die im neuen CIC beibehalten wurden. Aufschlußreich sind besonders jene Straftatbestände, die nicht mehr erwähnt werden. So wird die Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge – früher mit der Tatstrafe der Exkommunikation bedacht – im neuen CIC nicht mehr ausdrücklich unter Strafe gestellt. Jetzt heißt es vielmehr ganz allgemein, daß derjenige, der antikirchlich agierenden Vereinigungen beitritt, diese fördert oder leitet, bestraft werden soll (c. 1374). Oder, um ein weiteres Beispiel zu nennen: Das neue Gesetzbuch verzichtet darauf, die (zivilrechtliche) Wiederverheiratung katholischer Christen bei Fortbestand der ersten Ehe mit einer Kirchenstrafe zu belegen. Freilich darf dies keineswegs in dem Sinn interpretiert werden, als ob die Kirche nicht mehr entschieden für die eheliche Einheit und Unauflöslichkeit

eintreten wolle (vgl. c. 1056). Doch soll dem Problem der ungültigen Zweitehe nicht mehr strafrechtlich, sondern pastoral begegnet werden.

Überraschenderweise ist bei Verstößen gegen den Glauben (Apostasie, Häresie, Schisma) an der Exkommunikation als einer von selbst eintretenden Strafe festgehalten worden (c.1364 § 1). Demgegenüber waren die Entwürfe zum neuen kirchlichen Gesetzbuch davon ausgegangen, daß ein Widerspruch zum Glaubensverständnis der katholischen Kirche eigens geprüft und festgestellt werden müsse, um dann gegebenenfalls jemanden mit der Exkommunikation belegen zu können[13]. Bis zuletzt hatte die CIC-Reformkommission diese Auffassung verteidigt, weil im angesprochenen Fall die von selbst eintretende Exkommunikation nicht zu der notwendigen rechtlichen Sicherheit führen könne, ob das Delikt begangen worden sei oder nicht[14]. Wenn es nun doch bei der Tatstrafe der Exkommunikation geblieben ist, so hat sich die Überzeugung durchzusetzen vermocht, daß es sich bei den genannten Verstößen gegen den Glauben „um eine Exkommunikation kraft Wesens handelt, die unabhängig vom Spruch der Kirche ist"[15]. Allerdings folgt hieraus noch keineswegs die Notwendigkeit, gegenüber demjenigen, der faktisch sich selbst aus der Kirche ausschließt („exkommuniziert"), auch rechtlich mit der Exkommunikation als einer von selbst eintretenden Strafe zu reagieren.

Wie selbstverständlich zu erwarten gewesen ist, handelt das neue Gesetzbuch nicht mehr über einen irgendwie gearteten Anspruch der Kirche auf den „weltlichen Arm", um Verstöße, die die kirchliche Rechtsordnung verletzen, ahnden zu können. Im reformierten Strafrecht ist eine deutliche Zurückhaltung erkennbar, was die strafrechtliche Vorgehensweise von seiten der Kirche anbelangt (vgl. cc. 1317–1319; 1344; 1349)[16]; dabei dürfen nur solche Strafen verhängt werden, die der geistlichen Zielsetzung der Kirche entsprechen (c. 1312 § 2). Eindringlich werden die Bischöfe ermahnt, nur dann strafrechtlich vorzugehen, wenn sich die brüderliche Zurechtweisung und andere Wege der pastoralen Sorge als unwirksam erwiesen haben (c. 1341). Wenn gegenüber der vorgenommenen Reduktion im Bereich des kirchlichen Strafrechts schon jetzt „erhebliche Zweifel" angemeldet werden, „ob diesem Teil des Gesetzbuches eine praktikable Zukunft beschert ist"[17], so ist dagegen einzuwenden, daß sich das Strafrecht des alten Kodex als nicht mehr praktikabel erwiesen hat, was dazu führte, gerade diesen Bereich des Kirchenrechts gründlich zu durchforsten. Dabei wird man wohl nicht behaupten können, daß die Neugestaltung des kirchlichen Strafrechts in jeder Hinsicht gelungen ist.

Das ökumenische Anliegen

Schon im Zusammenhang mit dem Kirchenbegriff ist die ökumenische Tragweite der Kirchenrechtsreform angesprochen worden. Wie wirkt sich aber der Wandel im Kirchenbegriff konkret aus, was das Verhältnis der katholischen Kirche zu den

getrennten Christen angeht? Welche Folgerungen zieht das neue Gesetzbuch selbst? Hier könnte auf viele Einzelheiten eingegangen werden: die Teilnahme von nichtkatholischen Beobachtern an Diözesansynoden (c. 463 § 3), die Gewährung eines kirchlichen Begräbnisses für nichtkatholische Christen, wenn kein Geistlicher des eigenen Bekenntnisses erreichbar ist (c. 1184 § 3) usw. Wichtiger scheinen aber folgende Punkte zu sein[18]:

1. Nach c. 755 § 1 sind das Bischofskollegium und der Apostolische Stuhl verpflichtet, die *ökumenische Bewegung* unter den katholischen Christen zu fördern und zu leiten. Ziel dieser Bewegung ist es, die Einheit unter allen Christen wiederherzustellen, was der Kirche nach dem Willen Christi aufgetragen ist. Ebenso wird die Verpflichtung zur Förderung des Ökumenismus im Hinblick auf die einzelnen Bischöfe und Bischofskonferenzen ausgesagt (cc. 383 § 3; 755 § 2).

Im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es: „Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche, sowohl der Gläubigen wie auch der Hirten, und geht einen jeden an" (Art. 5). Die angeführte Rechtsnorm zur Förderung des Ökumenismus greift diese Konzilsaussage nicht im vollen Umfang auf, sondern bezieht sich unmittelbar nur auf den Papst und die Bischöfe. Doch geht es – zumindest indirekt – um die Pflicht aller (katholischen) Christen, die Einheit zu fördern. Unter dieser Rücksicht ist besonders zu beachten: Mit der programmatischen Anerkennung der ökumenischen Bewegung ist eine deutliche Abkehr von c. 1325 § 3 CIC/1917 gegeben, der den Katholiken untersagte, an Diskussionen mit Nichtkatholiken ohne Erlaubnis des Heiligen Stuhls bzw. des zuständigen Bischofs teilzunehmen.

2. Was die *gottesdienstliche Gemeinschaft* zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen betrifft, kann nicht daran gezweifelt werden, daß das neue Gesetzbuch von den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgeht und die nachkonziliaren rechtlichen Regelungen ohne Abstriche wiedergibt (c.844). Dies gilt insbesondere für die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung, und zwar in doppelter Richtung: für den Sakramentenempfang eines katholischen Christen in einer getrennten Kirche wie auch für den Sakramentenempfang eines nichtkatholischen Christen in der katholischen Kirche. Allerdings handelt es sich nur um eine Öffnung in kleinen Schritten, wobei die näheren rechtlichen Voraussetzungen und Bedingungen für die wechselseitige Zulassung zu den genannten Sakramenten in einzelnen Fällen hier nicht beschrieben werden können.

Nicht zu übersehen ist jedoch ein deutliches Abrücken von den Bestimmungen des alten Kodex, der von einem totalen Verbot der sakramentalen Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen ausgegangen war[19]. Man mag bemängeln, daß mit dem neuen CIC noch keine über die nachkonziliare Entwicklung hinausgehende Lösung gefunden wurde. Doch bilden die erwähnten gesetzlichen Bestimmungen kein Hindernis für weitere Schritte zur Einheit. Sie

dokumentieren ja nicht bloß eine „mildere Praxis", sondern das Bemühen um „Anpassung an ein verändertes Kirchenverständnis"[20].

3. Unter ökumenischem Aspekt ist die rechtliche Regelung der *bekenntnisverschiedenen Ehe* von besonderem Interesse. Der neue Kodex behandelt die Eheschließung zwischen einem katholischen und einem nichtkatholischen Christen in einem eigenen Abschnitt (cc. 1124–1129), der im wesentlichen auf die Neuordnung des Mischehenrechts durch Papst Paul VI. zurückgeht. Charakteristisch für diese Neuordnung ist vor allem:

Der katholische Partner muß aufrichtig versprechen, nach Kräften alles zu tun, daß die Kinder in der katholischen Kirche getauft und im katholischen Glauben erzogen werden; doch hängt es von seiner Gewissensentscheidung ab, inwieweit er dieser Verpflichtung in seiner konkreten Ehe tatsächlich nachkommen kann. Der nichtkatholische Partner muß über die Verpflichtung des katholischen Partners informiert werden, ohne daß er selbst katholischerseits in Pflicht genommen wird. An der kanonischen Eheschließungsform ist grundsätzlich festgehalten worden; doch kann von dieser dispensiert werden, wenn das Brautpaar nicht zu einer katholischen Trauung bereit ist. Alle Strafbestimmungen, die früher ohne weiteres bei Nichtbeachtung des Mischehenrechts wirksam wurden, sind weggefallen[21].

Es muß noch auf eine bedeutsame Änderung gegenüber der bisherigen Rechtslage aufmerksam gemacht werden: Bekenntnisverschiedenheit fällt im neuen kirchlichen Gesetzbuch nicht mehr unter die Ehehindernisse. – Im Unterschied hierzu ist das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit, das die Ehe zwischen einem katholischen Christen und einem Nichtchristen betrifft, beibehalten worden. – Damit kommt etwas von der „ökumenischen Bedeutung" einer bekenntnisverschiedenen Ehe in den Blick, die Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „Familiaris Consortio" vom 22. November 1981 angesprochen hatte: „Die Ehen zwischen Katholiken und anderen Getauften weisen... zahlreiche Elemente auf, die es zu schätzen und zu entfalten gilt, sei es wegen ihres inneren Wertes, sei es wegen des Beitrags, den sie in die ökumenische Bewegung einbringen können."[22]

Natürlich kann man kritisch fragen, ob nicht eine weitergehende Reform des Mischehenrechts möglich gewesen wäre, beispielsweise hinsichtlich der kanonischen Eheschließungsform. Doch wird man zugeben müssen: Im revidierten Kodex werden nicht weitere Hemmnisse aufgebaut und neue Paragraphen aufgestellt, die die ökumenische Bewegung behindern. Hier erfolgt kein Rückfall in die vorkonziliare Ekklesiologie und Rechtslage. Das neue Gesetzbuch dürfte geeignet sein, die Ökumene anzuregen und zu fördern; es ist offen für weitere Schritte, um dem Ziel, „daß alle eins seien" (Joh 17), näherzukommen.

Abschließende Würdigung

Das neue kirchliche Gesetzbuch stellt einen Kompromiß dar, der verschiedene Richtungen in sich vereinigt. Es gibt Licht und Schatten. Oft hängt es aber auch vom Betrachter ab, ob die Änderung einer Rechtsnorm als Fortschritt oder Rückschlag bewertet wird. Wenn man das Zweite Vatikanische Konzil zur Grundlage der Bewertung macht, wird man sich nicht den Blick dafür verstellen lassen, was die Reform des Kirchenrechts schon jetzt an Positivem zu bringen vermag. Einige charakteristische Merkmale dieser Reform verdienen hier noch eigens hervorgehoben zu werden.

Es fällt auf, daß die Tendenz der *Dezentralisierung* im neuen Gesetzbuch größer ist als bisher. Das Gesetzbuch, das weltweit gelten soll, kann wegen der unterschiedlichen Situationen nicht überall in derselben Weise gelten. Deshalb schuf man vielfach Rahmengesetze, die in den einzelnen Teilkirchen entsprechend den jeweiligen Gegebenheiten auszufüllen sind. So ist die gesetzgeberische Kompetenz der Bischöfe und Bischofskonferenzen ausgeweitet worden.

Positiv zu vermerken ist des weiteren, daß sich das neue Gesetzbuch – wenn man vom Weihesakrament absieht – um eine *rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau* bemüht[23]; es verzichtet auf jene kasuistischen Einzelnormierungen, die noch für den alten Kodex typisch waren und die nicht selten eine rechtliche Minderstellung der Frau zur Folge hatten.

Schließlich unterstreicht das neue Gesetzbuch die Verpflichtung der Kirche und der einzelnen Gäubigen, für *soziale Gerechtigkeit* einzutreten und Menschen, die sich in Armut und Bedrängnis befinden, beizustehen (vgl. z. B. cc. 222; 529). Es ist wohl zu begrüßen, daß diese der Kirche von jeher gestellte Aufgabe nun auch im Kirchenrecht deutlicher zum Vorschein kommt.

Die Reform des Kirchenrechts hatte sich am Zweiten Vatikanischen Konzil auszurichten, und man wird dem neuen kirchlichen Gesetzbuch eine „weitgehende Treue zum Konzil“[24] nicht absprechen können. Gewiß lassen sich einzelne Normen angeben, die hinter dem Konzil zurückbleiben oder die die Tendenzen dieses Konzils nicht mutig genug fortentwickeln. So stößt es auf Befremden, wenn im Taufrecht wiederum die Theorie von der „Begierdetaufe“ aufgenommen worden ist (c.849), wohingegen die Kirchenkonstitution des Konzils bereits in einem theologisch tieferen Verständnis die Heilsmöglichkeit aller Menschen lehrte (vgl. Art.16). Im Zusammenhang mit dem kirchlichen Lehramt wird – um ein weiteres Beispiel zu nennen – zu einseitig die Verpflichtung zum Glaubensgehorsam herausgestellt, ohne daß die Lehre vom „Glaubenssinn“, von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Glaubensgemeinschaft hinreichend zur Sprache kommt (vgl. cc. 549–554). Doch sollte diese Kritik nicht dazu führen, die jetzt schon erreichten positiven Ergebnisse der Kirchenrechtsreform zu verdrängen oder zu vergessen.

Das letzte Urteil über das neue Gesetzbuch hängt auch davon ab, wie die in diesem enthaltenen Reformen von der Gemeinschaft der Gläubigen verwirklicht werden. Nur wenn es von den einzelnen Teilkirchen und teilkirchlichen Gemeinschaften in lebendiger Weise aufgenommen wird, kann es eine echte Hilfe zur Erfüllung des kirchlichen Heilsauftrags werden. Wichtig hierfür ist, daß „das Gesetzbuch nicht als in Marmor gehauen verstanden und als ein kirchliches Denkmal des Jahres 1983 behandelt, sondern als solches in den Lebensprozeß der Kirche einbezogen wird"[25]. Deshalb müssen – was bisher noch nicht geschehen ist – Institutionen geschaffen werden, die dafür Sorge tragen, daß notwendige Änderungen in das Gesetzbuch selbst eingearbeitet werden. Solche Institutionen könnten auch dazu dienen, Anregungen zur Gestaltung des kirchlichen Rechts, die von einzelnen Teilkirchen ausgehen, auf der Ebene der Gesamtkirche zu überdenken und gegebenenfalls aufzugreifen.

ANMERKUNGEN

[1] Abgedr. in: Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus (Typ. Pol. Vat. 1983) VII–XIV; dt. Übers. in: Osservatore Romano, dt. Ausg. Nr. 5, 4. 2. 1983, 4f.

[2] Codex Iuris Canonici, XI. [3] Acta Apostolicae Sedis 51 (1959) 65–69, 68f.

[4] P. Krämer, Was bringt die Reform des Kirchenrechts?, in dieser Zschr. 199 (1981) 651–659.

[5] Vgl. P. Krämer, Das Selbstverständnis des katholischen Kirchenrechts, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 29 (Freiburg 1982) 149–162, 150.

[6] Andere in c. 11 angeführte Bedingungen für die Geltung kirchlicher Gesetze können hier außer acht bleiben.

[7] Vgl. W. Schulz, Was ist neu am neuen Kirchenrecht? Zur Reform des kirchlichen Gesetzbuches, in: Theologie und Glaube 72 (1982) 129–156, 152f. Die von Schulz an dieser Stelle kritisierte Interpretation ist zumindest im nachheinein durch das neue Gesetzbuch bestätigt worden, insofern es sich nur noch zur Geltung kirchlicher Gesetze für katholische Christen äußert.

[8] P. Krämer, Kirche der freien Gefolgschaft. Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem umstrittenen Kirchenmodell (München 1981) 9f.

[9] Vgl. hierzu A. E. Hierold, Systematische und inhaltliche Perspektiven des revidierten Codex Iuris Canonici, in: Theologie und Glaube 72 (1982) 156–174, 168ff.

[10] Vgl. c.1342 § 2 CIC/1917.

[11] Vgl. hierzu H. Schmitz, Die Beauftragung zum Predigtdienst. Anmerkungen zum „Schema canonum libri III de Ecclesiae munere docendi", in: Archiv für kath. Kirchenrecht 149 (1980) 45–63, 62f.

[12] Wenn R. Sebott „der Kuriosität halber" die einzelnen Tatstrafen im neuen CIC aufzählt (R. Sebott, Das neue kirchliche Gesetzbuch. Erwartungen, Ergebnisse, Perspektiven, in: Herder-Korrespondenz 37, 1983, 128–134, 130), so läßt dies – bei aller berechtigten Einzelkritik – nicht die Ernsthaftigkeit des Bemühens um eine Reduktion des kirchlichen Strafrechts erkennen.

[13] Vgl. Krämer, Was bringt die Reform (Anm. 4) 655f.

[14] Vgl. Communicationes 9 (1977) 305; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo, Relatio... (Typ. Pol. Vat. 1981) 300f.

[15] W. Aymans, Einführung (in das neue Gesetzbuch der lateinischen Kirche), in: Arbeitshilfen 31, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Bonn 1983) 27.

[16] Nach c.1399 können auch in Zukunft unter bestimmten Voraussetzungen Verstöße gegen kirchliche Gesetze strafrechtlich geahndet werde, die nicht in einem vorhergehenden Strafgesetz genannt wurden; insofern ist die Aussage

von J. G. Gerhartz unzutreffend: „In Zukunft können nur noch Taten bestraft werden, die vorher in einem Strafgesetz ausdrücklich genannt wurden." (J. G. Gerhartz, Das neue Gesetzbuch der Kirche, in: Osservatore Romano, dt. Ausg. Nr. 5, 4. 2. 1983, 1 und 12, hier: 12.)

[17] Aymans, Einführung (Anm. 15) 27.

[18] Zum folgenden vgl. Krämer, Das Selbstverständnis (Anm. 5) 156–158; Schulz, Was ist neu am neuen Kirchenrecht? (Anm. 7) 151–153.

[19] Vgl. cc. 731 § 2; 1258 § 1 CIC/1917.

[20] M. Kaiser, Ökumenische Gottesdienst- und Sakramentengemeinschaft, in: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. v. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz (Regensburg 1980) 456–460, 456.

[21] In Spannung hierzu steht, wenn nach c. 1366 wiederum eine Strafe bei nichtkatholischer Taufe und Kindererziehung ausgesprochen werden kann. Doch darf diese Rechtsnorm nicht ohne weiteres auf das Mischehenrecht bezogen werden, das im Unterschied zu früher nicht mehr eine rechtliche Garantie für die katholische Erziehung der Kinder verlangt.

[22] Verlautbarungen des Ap. Stuhls 33, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Bonn 1981) 82f.

[23] Unverständlich ist allerdings, wenn im Zusammenhang mit den Laienrechten gesagt wird, daß der Lektoren- und Akolythendienst männlichen Laien vorbehalten ist (c. 230 § 1). Entweder handelt es sich hier um Vorbereitungsstufen für das Weihesakrament, dann stehen diese Dienste rechtssystematisch am falschen Platz, oder es handelt sich um „Laienämter", dann müssen sie auch für Frauen zugänglich sein.

[24] H. Heimerl, Der neue Codex Iuris Canonici in pastoraler Sicht, in: Diakonia 13 (1982) 232–240, 233.

[25] Aymans, Einführung (Anm. 15) 11.

F. G. Friedmann

Judesein heute

Wenn ich mir hier Gedanken mache über „Judesein heute", so denke ich nicht an Jüdischsein, an eine Eigenschaft, die mir zugehört, ein Attribut, das mir eigen ist, sondern an die Ich-Person in ihrer Eigentlichkeit, an ein Paradigma menschlicher Existenz. Das „Heute" wiederum soll sich nicht auf eine Momentaufnahme beziehen, die das Gegenwärtig-Vorhandene festhält, sondern eben auf jene Eigentlichkeit als Struktur von Erfahrungen und Deutungen in ihrer subjektiven und objektiven Aktualität. Dies bedeutet einerseits die Erforschung dessen, was das Gedächtnis aus der unendlichen Vielfalt von Geschehnissen bewahrt hat, andererseits eine philosophierende Interpretation nach Gesetzen und Gesetzlichkeiten, die selbst ein Teil jener Eigentlichkeit sind.

Es liegt nahe, unsere Erörterungen auf die deutsche Welt seit der Aufklärung zu beschränken und das Geschick dieser Aufklärung als den Hintergrund zu wählen, vor dem sich jenes Judesein abspielt. Dabei lassen sich vier Perioden unterscheiden: In einer ersten Periode sehen wir die zögernde Emanzipation der Juden um den Preis der Assimilation, einschließlich der Auflösung der jüdischen Gemeinschaft als einer alle Aspekte des Lebens umfassenden Ganzheit; in einer zweiten Periode die Krise der Assimilation, die in der Generation vor dem Nationalsozialismus zu einer Form von jüdischer Sensibilität führte, die ihrerseits erstaunliche Kreativität, aber auch Einsamkeit und Verzweiflung gerade wegen der Brüchigkeit jener als deutsch-jüdische Symbiose gefeierten Epoche erzeugte; in einer dritten Periode die kalte Wut rassistischer Selbstbestimmung; in einer vierten, eben im „Heute", die Frage des einzelnen, des Überlebenden, nach dem Sinn seines Daseins, im eigenen Fall nach Sinn und Aufgabe seines Judeseins.

Emanzipation und Assimilation

Die frühe Aufklärung, die sich im Namen der Vernunft in erster Linie gegen überkommene Denk- und Glaubensstrukturen innerhalb der beiden großen christlichen Religionsgemeinschaften wandte, bediente sich gerade der Fremdheit der Juden, um die universale Gleichheit der Menschen zu beweisen. Diese Gleichheit war nur potentiell gegeben; war es doch, daß durch Bildung – und diese war ihrer Natur nach ein Gut der wenigen – der einzelne befähigt wurde, am Leben der Vernunft teilzunehmen. Für die Masse der Juden, die ein Gewerbe oder Handel

betrieben, kam die bürgerliche Gleichberechtigung erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts.

Um die volle Tragweite der Assimilation der Juden an die deutsche Gesellschaft zu verstehen, muß man sich das Wesen und die Rolle der Gemeinschaft in der jüdischen Geschichte vergegenwärtigen. Am Anfang stand eine Stammesgemeinschaft, deren Auserwähltheit darin bestand, daß sie nicht im Namen des eigenen Stammes und der eigenen Götter gegen andere Stämme und deren Götter zu Kampf zog, sondern die verpflichtet war, im Namen des Einen Gottes, des Schöpfers der Welt, der einen, alle Völker umfassenden Menschheit zu dienen, indem sie durch die Erfüllung der göttlichen Gebote an der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden mitwirkte. Diese Vorstellung einer im archaischen Sinn geschlossenen Gesellschaft, eines Vorläufers und Analogons dessen, was wir im individuellen Bereich als „Existenz" bezeichnen, hat sich in relativ geringen Abwandlungen bis in die Neuzeit erhalten.

Als die zwölf Stämme durch den Auszug aus Ägypten und den Empfang der Zehn Gebote zum Volk wurden und Kanaan in Besitz nahmen, entstand ein Staat oder staatsähnliches Gebilde, das nur etwa während eines Drittels der gesamten Dauer der jüdischen Geschichte Bestand hatte; nur während der Hälfte dieses Drittels wiederum existierte dieser Staat in vollständiger Unabhängigkeit; die übrige Zeit stand er unter assyrischer, babylonischer, persischer, hellenistischer oder römischer Vorherrschaft. Es mag paradox erscheinen, angesichts der sowohl bei Juden als auch bei Christen üblichen Betonung jener eigenstaatlichen Periode, daß es gerade diese Periode war, in der die Geschlossenheit der Gemeinschaft und die Besonderheit ihrer Aufgabe am meisten gefährdet waren. Denn gerade der Besitz eines eigenen Landes führte zu dem, was wir heute Politik nennen, also zur Ausübung von Macht durch Herrscher, die ihr Land gegen die Macht anderer Länder und anderer Herrscher zu verteidigen hatten. Diese Situation führte in der Tat zu Episoden des Zwiespalts zwischen weltlicher Macht und gottgegebenem Auftrag, zwischen Königen einerseits und Propheten andererseits, die im Kampf gegen die Selbstgerechtigkeit der Herrschenden die Gerechtigkeit Gottes verkündeten.

Die Geschlossenheit jüdischer Gemeinden in der Diaspora nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70 nach Christus wurde verstärkt durch zwei Elemente, die gleichzeitig auch den Unterschied zu den frühen Stammesgemeinden markieren. Zum ersten war ein großer Teil der Gesetzesvorschriften, die während der Lebenszeit eines jüdischen Staats erlassen worden waren, in der nachstaatlichen Zeit nicht mehr befolgbar. Dies führte dazu, daß „Lernen", also die geistig-religiöse Beschäftigung mit der Thora und mit ihren Auslegungen durch eine ununterbrochene schriftliche und mündliche Tradition, im Mittelpunkt des alltäglichen Lebens stand.

Zum zweiten führte die Tatsache, daß die jüdischen Gemeinden in einer

christlichen Welt verstreut waren, zu einer sonderbaren Dialektik von *Eigenbestimmung* und *Fremdbestimmung*. Die Eigenbestimmung bestand in dem Festhalten an den tradierten Vorstellungen und Verhaltensweisen und daher in einer oft radikalen Absonderung von der übrigen Welt. Die Fremdbestimmung hatte sich aus der christlichen Interpretation der Rolle ergeben, die die Juden beim Tode Jesu gespielt haben sollen. Als Beispiel eines Phänomens, in dem Eigenbestimmung und Fremdbestimmung sich überschneiden, sei die Bezeichnung der Juden als „Volk ohne Land" genannt. Im Sinne der Eigenbestimmung läßt sich sagen, daß einige der wichtigsten Ereignisse gerade der antiken jüdischen Geschichte in einer Zeit stattfanden, als die Juden nicht im Besitz eines eigenen Landes waren: das Hirtenleben der Patriarchen und die Erkenntnis des Einen Gottes; die Übergabe der Zehn Gebote in der Wüste; das Wirken von Propheten wie Ezechiel und Jeremiah im babylonischen Exil. Dazu kommt in der christlichen Ära, daß für Juden nicht selten Land etwas Paganes symbolisierte, etwa die Herrschaft von Erdgeistern und anderen Kräften, die in ihrem dunklen Gebaren dem Einen Gott fremd oder feindlich gegenüberstanden. Was die Fremdbestimmung betrifft, so wurden Juden durch christliche Dekrete von Landbesitz ausgeschlossen, da landwirtschaftliche Produktion als christlich-tugendhaft galt und deshalb den Juden wegen ihrer „Verstocktheit" gegenüber der göttlichen Natur Christi nicht zugebilligt werden konnte.

Die Aufklärung und die aus ihr entspringende Assimilation der Juden bewirkte die Auflösung der geschlossenen jüdischen Gemeinschaft. Die Angleichung an die politische, soziale und wirtschaftliche Umwelt führte dazu, daß an die Stelle der alle Aspekte des Lebens umfassenden religiösen Gemeinschaft die Kultusgemeinde als rechtliche Institution trat. Der Jude wurde deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Diese Entwicklung war um so bedenklicher, als Judesein nicht wie Christsein durch Glauben bzw. Taufe bestimmt ist, sondern durch die abstammungsmäßige Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft, die auserwählt ist, das Kommen des Messias vorzubereiten. Eine entsprechende Auflösung der jüdischen Gemeinschaft hatte in dem vom Islam beherrschten mittelalterlichen Spanien nicht stattgefunden, da der Islam die Juden als ein Volk des Buches betrachtete. Dies erlaubte den Juden, das Eigene zu bewahren und gleichzeitig in fruchtbare Beziehungen zu den christlichen und mohammedanischen Gemeinden einzutreten.

Die Geschichte der jüdischen Gemeinschaften seit der Zerstörung des Zweiten Tempels war gekennzeichnet einerseits durch die Ausrichtung auf das messianische Ziel, andererseits durch die Beschäftigung sowohl der rabbinisch-interpretativen als auch der mystischen Tradition mit Gott, bzw. seiner Lehre, der Thora. Bei der Auflösung der Gemeinschaften wurde das messianische Ziel in seiner Unversalität zur Universalität der ethischen Postulate der Vernunft oder der zeitlosen Gültigkeit der Werke dichterischer Fantasie, während Erwählung zur Selbsterwählung

des einzelnen im Bildungsprozeß wurde. Wenig später wurde der fromme gelehrte Geist zum kritischen, auf weltliche Objekte bezogenen Verstand. So beschäftigte sich Marx mit der Gesellschaft, Einstein mit dem Kosmos, Freud mit der Psyche. Das mystische Element dagegen wandte sich der Welt des Subjektiven zu, jener Gefühlswelt, die wir in den literarischen Salons jüdischer Frauen als eine Mischung von Empfindsamkeit in der Nachfolge der deutschen Literatur des Barocks und von Empfindlichkeit im Sinn von Scham über die Unausweichlichkeit des eigenen Judeseins finden, einer Empfindlichkeit, die im Wien der Jahrhundertwende in der bewußten Übersteigerung durch Dichter wie Hofmannsthal oder Schnitzler wiederkehrt. Daß es Kombinationen von kritischem Intellekt und Empfindsamkeit bzw. Empfindlichkeit gab, wird deutlich an Männern wie Heine oder Freud.

Zu Beginn der Aufklärung gab es noch Übergangsfiguren zwischen dem durch die Geschlossenheit der Gemeinschaften gekennzeichneten jüdischen Mittelalter und der Aufklärung, die wie Mendelssohn, der sich streng an die Befolgung der jüdischen Gesetze hielt, das, was Gott den Juden offenbart hatte, keineswegs als Widerspruch zur Vernunft empfanden. Allein schon Mendelssohns Schüler gaben den Offenbarungsglauben auf, um die Kantsche Kritik, seinen kategorischen Imperativ, seinen weltbürgerlichen Humanismus, seine Vorstellungen von Toleranz, vor allem aber die Lebensphilosophie Goethes zu übernehmen. So ist es kaum verwunderlich, daß ich zu meiner Bar-Mizwa-Feier, durch die ein jüdischer Junge von 13 Jahren erwachsen, genauer, aktives Mitglied einer jüdischen Gemeinde wird, von den verschiedenen Mitgliedern der Augsburger Gemeinde Dünndruckausgaben aller deutschen Klassiker als Geschenk erhielt.

Weder Juden noch Christen konnten sich selbst in den späteren Stadien der Assimilation ganz von gewissen Gefühlen der Befangenheit befreien. Manche Juden, die den Übergang von der eigenen geschlossenen Gemeinschaft zur offenen bürgerlichen Gesellschaft erfolgreich vollzogen hatten, zeigten vor allem in der geschäftlichen Welt einen Zusammenhalt, der ihnen in christlichen Augen einen unfairen Vorteil innerhalb eines auf Gleichberechtigung der einzelnen Bürger aufgebauten nationalen Staats zu verschaffen schien. Deutsche Juden wiederum empfanden die Anwesenheit von Juden aus osteuropäischen Ländern als peinlich, da sie durch Sprache und Gestus an das eigene Mittelalter und damit an den prekären Charakter der Assimilation erinnerten.

Krise der Assimilation

Die Fragwürdigkeit der Assimilation kam in besonderer Weise im ersten Drittel unseres Jahrhunderts in den Werken bedeutender jüdischer Persönlichkeiten zum Ausdruck. Ich denke vor allem an den Philosophen Hermann Cohen, an Franz

Rosenzweig, Franz Kafka und Walter Benjamin. Cohen und Rosenzweig sahen im deutschen Idealismus die letzte Phase jenes Denkens, das mit der Aufklärung begann und zur Assimilation führte. Cohen, einst Begründer und Leiter der neukantianischen Schule, sprach im Alter von der Unzulänglichkeit der Methode der Wissenschaften gegenüber den entscheidenden Anliegen des existenten Menschen. Er wandte sich deshalb einem Denken zu, das von Rosenzweig als Umkehr von Sittlichkeit zu Frömmigkeit, ja als regelrechte „Heimkehr" zum Judentum gedeutet wurde. Rosenzweig selbst kam durch die Erfahrung des Todes im Ersten Weltkrieg zur Einsicht, daß das alte Denken, das mit den Griechen begann und im Idealismus endete, sich als begriffliches Denken dem „Wesen" der Dinge zuwendet und das einzelne und einmalige übersieht. Daß Rosenzweig in dem von ihm gegründeten Freien Jüdischen Lehrhaus zu Frankfurt eine neuartige Synthese von jüdischer Tradition und deutscher Kultur versuchte, geht unter anderem daraus hervor, daß derselbe orthodoxe Rabbiner Nobel, der Rosenzweig und seine engeren Freunde im Talmud unterrichtete, im Lehrhaus Vorträge über Goethe hielt.

Kafka, der von einem Väterglauben spricht, der zwar „noch erahnt, aber nicht mehr gelebt wird", wirft seinem Vater und anderen assimilierten Juden Prags vor, daß sie ihm versagt hätten, sich in einer lebendigen jüdischen Tradition geborgen zu fühlen. Er, von dem ein Arbeitskollege sagte, daß er ein Mensch sei, „der die Bürde der Existenz mit niemandem teilen" könne, begegnete durch Zufall in einem der Prager Kaffeehäuser, die er „die Katakomben der Juden in dieser Zeit" nannte, einer Gruppe jüdischer Schauspieler, in denen er Vertreter eines „lebendigen" Judentums sah, das im Gegensatz zum dekadenten assimilatorischen Westjudentum stand. In der Gegenwart dieser Schauspieler hatte er das Gefühl, nicht wie sonst mit sich selbst zu sein, sondern in einem tieferen Sinn „unter sich". Er glaubte bei dieser Gelegenheit zu spüren, daß der Schmutz des Ghettos noch viel größere Wunder, Legenden und Mysterien verhüllt als die hygienische Welt Goethe lesender Westjuden. Bei Benjamin dagegen handelte es sich in Gershon Scholems Worten um ein „immer wieder vom Grauen der Einsamkeit bedrohtes, nach Gemeinschaft, und sei es der apokalyptischen der Revolution, sich verzehrendes Leben".

Bei den Versuchen, die durch die Krise der Assimilation verursachten Probleme zu überwinden, spielte die Sprache eine entscheidende Rolle. Sind Benjamins Sprachphilosophie und Rosenzweigs Sprachdenken positive Beispiele, so ist Kafka überzeugt, daß er ein Fremder innerhalb der deutschen Sprache ist, daß er die deutsche Sprache gleichsam gestohlen hat, daß ferner der Sprache keine Wirklichkeit entspricht, „vielleicht nicht einmal diejenige des eigenen Gefühls, des eigenen Innern".

In der Vorrede zu Benjamins „Ursprung des deutschen Trauerspiels" gilt Wahrheit als ein ausschließlich akustisches Phänomen; nicht Platon, der von

Bildern und Ideen spricht, sondern Adam, der den Dingen ihren Namen gibt, ist für Benjamin der „Vater der Philosophie". Wahrheit war ihm von Anfang an „Offenbarung", die, wie er sagt, „vernommen werden muß". Benjamin steht hier ganz in der jüdischen Tradition der Hervorhebung von Sprechen und Hören gegenüber der christlich-bildhaften, von heidnischen Kulturen, vor allem aber von der griechischen Philosophie, beeinflußten Tradition des Sehens. „Wer angestrengt lauscht, der sieht nicht", meint Benjamin. Daß es sich im tatsächlichen geschichtlichen Ablauf nur um einen graduellen und nicht um einen absoluten Unterschied handelt, geht einerseits daraus hervor, daß es auf jüdischer Seite zwar das Bilderverbot, aber auch eine lange Tradition notwendigerweise bildhafter Mystik gibt, andererseits daß Jesus sein „Ich aber sage Euch" dem, was geschrieben steht, gegenüberstellt oder das Johannesevangelium den Logos in der Person Christi als lebendiges Wort in die Welt schickt.

Für Rosenzweig ist das „Neue Denken", im Gegensatz zum begrifflichen Denken des Idealismus, eine göttliche Dialogik von Schöpfung, Offenbarung und Eschatologie, deren Zeugnis die Bibel ist. Rosenzweigs „Eindeutschung" der Bibel, die er zusammen mit Martin Buber vornahm, ist keine Übersetzung von einer Sprache in eine andere, sondern ebenfalls eine dialogische Auseinandersetzung, nämlich mit der Wirklichkeit jener Sprache, die mit Luther und dessen Übertragung der Bibel entstanden ist. Vielleicht gibt es noch andere Gründe, warum vor allem bei Rosenzweig und später bei Hannah Arendt die deutsche Sprache anstelle der mißlungenen Assimilation im sozialen und politischen Bereich zur geistigen Heimat wird: etwa die Rolle, die deutsche Dichter, vor allem aber Goethe in der Vermittlung zwischen Judentum und Griechentum spielten; oder die Tatsache, daß die deutsche Sprache sich nicht nur für Philosophie als Beschäftigung mit dem Wesen der Dinge eignet, sondern auch in ihrer besonderen Bildhaftigkeit und Flexibilität Philosophieren erlaubt, jene dichterisch-philosophische Beschäftigung mit dem konkreten Objekt, vor allem aber mit dem Menschen in seiner Eigenheit und Einzigartigkeit. Dies scheinen mir zwei wichtige Gründe dafür zu sein, warum gerade deutsch-jüdische Emigranten in der Sprache ihrer Heimat, auch eine Heimat in der Fremde, zu finden glaubten; warum eine Analytikerin des Totalitarismus wie Hannah Arendt einem Philosophen wie Heidegger oder einem Dichter wie Brecht um ihrer Sprache willen mildernde Umstände für ihre politischen Fehltritte zubilligen konnte.

Rassistischer Antisemitismus

Die Krise der Assimilation fand ihren Höhepunkt durch den Antisemitismus rassistischen Ursprungs: das Dritte Reich vollstreckte in endgültiger Weise das Urteil, das die Kirche jahrhundertelang über die angeblichen Gottesmörder

gesprochen und nur in Schüben, nie total, vollstreckt hatte. Der christliche Antisemitismus war durch die Aufklärung zwar geschwächt, gleichzeitig aber auch in seinem Inhalt verändert worden: er interpretierte jetzt alles, was in der modernen Welt dem Christentum fremd oder feindlich gegenüberstand, als eine Schöpfung der emanzipierten Juden. Sah sich der christliche Antisemitismus durch das Anderssein der Juden motiviert, so war es für den rassistischen Antisemitismus die Assimilation, der jüdische Versuch des Gleichseins, der den Rassismus provozierte. Rassismus impliziert einen vom Darwinismus abgeleiteten naturalistischen Begriff der Auserwähltheit einer Rasse oder – wie bei den dem Nazismus vorhergegangenen völkischen Bewegungen – den göttlichen Ursprung eines Volkes, im Gegensatz also zum jüdisch-christlichen Glauben an den göttlichen Ursprung des Menschen, d. h. jedes Menschen.

Rassismus bedeutet ferner absolute Autonomie in der Bestimmung des eigenen, sowie absolute Fremdbestimmung des anderen – gegebenenfalls bis zu dessen totaler Vernichtung. Absolute Eigenbestimmung bedeutet unter anderem Zerstörung jeder vorgegebenen Wirklichkeit, da Wirklichkeit als Dialogik oder Dialektik immer ein Miteinander von Eigen- und Fremdbestimmung einbezieht, eine Vielfalt integrierender Prozesse, die zwischen der Vielfalt der Dinge und einer transzendenten Einheit zu vermitteln sucht. Die absolute Eigenbestimmung, die ja auch eine Verabsolutierung des eigenen ist, schließt jede Beziehung zum anderen, sei es der Mitmensch, der Fremde oder das uns transzendierende Ganze oder Absolute, aus. So kommt es, daß totalitäre Bewegungen Massenbewegungen atomisierter und isolierter Individuen sind. Als Apotheose des Nihilismus wählen sie sich eine willkürliche Hypothese, um auf ihr eine fiktive Welt aufzubauen, die fern jedes Common sense, jeder wirklichkeitsbezogenen Norm den Terror als spezifisch totalitäre Regierungsform betreiben. Dazu kommt, daß moderne Technologie und Bürokratie die „Hygiene" jenes totalitären Terrors, den „zivilisierten" Charakter des Mordens bis zu einem Grad bestimmen, daß sie die Feststellung subjektiver Schuld praktisch unmöglich machen im Gegensatz etwa zu jenen aus Haß und Brutalität entsprungenen, von pseudochristlichen Ideologien bestimmten Pogromen und Massakern der Vergangenheit.

Es ist das große Verdienst Hannah Arendts, auf diese Tatsachen aufmerksam gemacht zu haben. Das radikale Böse, das nach Arendt mit der Entwirklichung der Welt und ihrer Normen in der Schaffung einer fiktiven Welt verbunden ist, ist, wie sie sagt, „was Menschen weder bestrafen noch vergeben können... was man weder verstehen noch erklären kann durch die bösen Motive von Eigennutz". Eichmann handelte nicht aus eigener Entscheidung oder aus eigenem Affekt: die Entscheidungen wurden ihm von höherer Stelle abgenommen. Er vollzog nur den ihm gegebenen Befehl. In Arendts Worten war er „ein Massenmörder, der keinen Menschen getötet hatte", dem deshalb die Staatsanwaltschaft in Jerusalem vergeblich einen konkreten Mord oder Totschlag nachzuweisen versuchte. Daraus zieht

Arendt den Schluß, daß „für die Bedienung fehlerlos funktionierender Beherrschungs- und Vernichtungsapparate die Massen gleichgeschalteter Spießer auf jeden Fall ein erheblich zuverlässigeres Menschenmaterial" darstellen und objektiv „weit größerer Verbrechen fähig sind als alle sogenannten Berufsverbrecher".

Viele ihrer Freunde haben es Hannah Arendt nie verziehen, daß sie die These vertrat, die Natur des Totalitarismus stelle dem Beobachter oder Historiker kein zuverlässiges Mittel zur Verfügung, Schuldige von Unschuldigen, ja selbst Opfer von Tätern zu unterscheiden. Sie meint sogar: „Daß die aus Deutschland Geflüchteten, welche entweder das Glück hatten, Juden zu sein oder rechtzeitig von der Gestapo verfolgt zu werden, von dieser Schuld bewahrt worden sind, ist natürlich nicht ihr Verdienst. Weil sie dies wissen und weil sie noch nachträglich ein Grauen vor dem Möglichen packt, bringen gerade sie in eine derartige Diskussion jenes unerträgliche Element der Selbstgerechtigkeit, das schließlich bei Juden vor allem in vulgärer Umkehrung der Nazidoktrinen über sie selbst enden kann und ja auch längst geendet hat."

Hannah Arendt vergißt gelegentlich, daß es während der verschiedenen Phasen des Dritten Reichs Menschen gegeben hat, deren Wirklichkeitssinn und deren Menschlichkeit dem fiktiven Charakter des Regimes widerstanden haben, und daß diese Menschen erkennbar waren. Ich denke an die christlichen Dienstboten in jüdischen Familien, die bis zum Beginn der „Endlösung" den Opfern des Regimes aus der Selbstverständlichkeit ihres religiösen Glaubens heraus trotz aller Gefahren für sich selbst tatkräftig geholfen haben. Hannah Arendt selbst spricht von jenem Feldwebel Anton Schmidt, der einen Streifendienst in Polen leitete, um deutsche Soldaten aufzusammeln, die von ihrer Einheit abgeschnitten worden waren. Im Verlauf dieser Tätigkeit war er auf jüdische Partisanen gestoßen, denen er mit gefälschten Papieren und Wehrmachtsfahrzeugen half. Nach einigen Monaten wurde er entdeckt und hingerichtet. Hannah Arendt berichtet, wie ein Zeuge vor dem Gericht in Jerusalem, das über Eichmann zu verhandeln hatte, diese Geschichte erzählte und wie „während der wenigen Minuten, die es dauerte, Stille über dem Gerichtssaal lag, als habe die Menge spontan beschlossen, die üblichen zwei Minuten des Schweigens zu Ehren des Mannes Anton Schmidt einzuhalten. Und in diesen Minuten, die wie ein plötzlicher Lichtstrahl inmitten dichter, undurchdringlicher Finsternis waren, zeichnete ein einziger Gedanke sich ab, klar, unwiderlegbar, unbezweifelbar: wie vollkommen anders alles heute wäre, in diesem Gerichtssaal, in Israel, in Deutschland, in ganz Europa, vielleicht in allen Ländern der Welt, wenn es mehr solche Geschichten zu erzählen gäbe".

Und ich denke an jene letzte Phase des Terrors, in der gerade wegen der im normalen Verständnis des Wortes „unwirklichen" oder fiktiven Natur dieser Welt und ihrer Normen ein ethischer oder moralischer Widerstand im Sinn etwa von Zivilcourage nicht möglich war; wo nur ein Heiliger, ein Maximilian Kolbe, fähig war, Entscheidungen zu treffen, weil sein Opfer jenseits aller irdischen Normen

geschah. Ähnliches gilt für den Berliner Rabbiner Leo Baeck, der mit seiner Gemeinde freiwillig nach Theresienstadt ging.

Die Überlebenden

Und ich denke plötzlich an mich, den Überlebenden, dem selbst der Terror erspart blieb; an den Überlebenden, der anfangs der sechziger Jahre nach Deutschland zurückkehrte. Die Motive dieser Rückkehr sind mir fast ebenso unklar wie die Kräfte, die diejenigen bewegt haben mögen, die die fiktive Welt des Terrors herbeigeführt und in ihr funktioniert haben. Man sagt, ein Mörder neige dazu, an den Ort seines Verbrechens zurückzukehren. Was bedeutet es für den nächsten Angehörigen der Ermordeten, zu Menschen zurückzukehren, von denen, wie Hannah Arendt meint, es unmöglich ist zu sagen, ob sie während jener Zeit Helden oder Verbrecher waren? Ist es eine Art romantisch-mystischer Selbstgefälligkeit, die im Sinn Dostojewskis glaubt, daß jeder Mensch für jeden anderen Menschen verantwortlich ist?

Die Menschen, denen ich anfangs begegnete, bewegten mich auf die verschiedenste Weise. Da gab es, wie mir schien, jene stumpf-verschlossenen Gesichter, die auf der Straße oder in öffentlichen Gärten an mir vorbeiglitten, unansprechbar, voll trotziger Unschuld, Gesichter von Menschen, die ihr Leben dem magischen Wort „Befehlsnotstand" verdankten, die durch veränderte äußere Umstände, nicht durch Vorgänge in ihrem Innern, davon abgehalten wurden, an mir das zu vollziehen, was sie an meinen Nächsten und Millionen anderer Menschen vollzogen hatten. Da gab es ferner jene Szenen, die wir gerne „il baletto" nannten; jene Antrittsbesuche bei Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, die immer nach derselben Choreographie verliefen, indem mein Gegenüber nach wenigen Minuten den Namen eines jüdischen Jugendfreunds nannte. Andererseits begegnete ich hin und wieder Menschen, die mich in die Lage Abrahams versetzten, der versuchte, die Zahl der Gerechten, um derentwillen Gott bereit war, Sodom zu retten, auf ein Minimum herunterzuhandeln. Einmal war es ein Kollege, der zu mir sagte: „Ich danke Ihnen, daß Sie zu uns zurückgekommen sind." Ein anderes Mal ein Arzt, dessen Menschlichkeit wir bewunderten; als ich versuchte, ihn und seine Frau zu einem Glas Wein einzuladen, zögerte er einen Augenblick, um dann zu sagen: „Ich weiß nicht, ob Sie mich nicht unter falschen Voraussetzungen einladen; vielleicht wissen Sie nicht, daß ich eine Vergangenheit habe."

Im allgemeinen schien es mir, als sei die Bevölkerung der Bundesrepublik durch den Sieg der Alliierten zwar aus der „fiktiven" Welt des Terrors entlassen worden; als stünden jedoch militärische Niederlage und wirtschaftliche Not, die Verluste von Angehörigen und Freunden oder die Spaltung der Nation in keinem Verhältnis zu dem, was im Dritten Reich geschehen war. Ich meine dabei nicht, daß der Tod

eines Deutschen weniger wiegt als der eines Franzosen oder Juden, oder daß die Unmenschlichkeit der Kriegsführung auf der einen Seite geringer war als die auf der anderen. Ich meine vielmehr, daß der in den Wiederaufbau investierte Fleiß oder die Wiedergutmachungsbemühungen zwar wichtige Beiträge zur materiellen, sozialen, ja sogar politischen Normalisierung leisteten, daß aber das zentrale Problem, nämlich die geistige, existentielle Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Totalitarismus, der Auflösung der menschlichen Wirklichkeit, nicht eigentlich in Angriff genommen wurde.

Freilich, auch der Jude, der überlebt hatte und nach Deutschland zurückgekehrt war, fand sich von dem Umfang und der Art des Problems überfordert. Die jüdische Empfindlichkeit, wie wir sie bei Kafka oder Benjamin in den Dekaden vor dem nazistischen Regime feststellen konnten, hatten ihren ängstlichen, vorwegnehmenden Charakter gegen eine von der unmittelbaren Vergangenheit bestimmte Verletzlichkeit eingetauscht. Einerseits war es jetzt die Leugnung des Geschehenen von seiten deutscher Bürger, welche die Pietät verletzte, andererseits wurde eine Rückkehr nach Deutschland von nicht wenigen Juden als Verrat betrachtet; zum Verlust von Familienangehörigen durch das Naziregime kam die oft absolute Entfremdung gegenüber überlebenden Verwandten und Freunden.

Zeigte die Mehrzahl der Menschen, denen ich als Überlebender begegnete, verschiedene Grade und Arten der Befangenheit, so war auch ich viele Jahre lang befangen. Diese eigene Befangenheit kann ich nur als Schuld des Überlebenden deuten, eine Schuld, die in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit unverständlich blieb. Niemand kann ausschließen, daß den Sterbenden in ihrer Todesangst das Warum ihres Opfers offenbar wurde. Der Überlebende wird wohl nie erklären können, wie und warum er am Zufall seines Überlebens schuldig wurde. Wie kann er Abbitte leisten denen gegenüber, bei denen er vielleicht versäumt hat, sie durch eigenes Tun in den Kreis der Überlebenden hinüberzuretten? Welche Schuld trifft ihn, der als Teil eines Volks, einer Kultur, einer Gemeinschaft versäumt hat, Kräfte zu wecken, die den Lauf der Geschichte hätten verändern können? Welche Schuld trifft ihn, der als Angehöriger der menschlichen Rasse teilhat an den Verbrechen derer, die ebenfalls der menschlichen Rasse angehören?

Der Jude als Überlebender steht in der Tradition des Eingedenkseins, die mit den Stammesvätern beginnt und die ganze Vielfalt von Ereignissen einbezieht, da jüdische Menschen mit Gott haderten und um seinen Segen rangen. Was die unmittelbare Vergangenheit betrifft, so wird durch den Überlebenden die unverbrauchte Liebe der Toten lebendige Gegenwart.

Diesem Eingedenksein des Juden als Überlebenden entspricht heute im allgemeinen Milieu der deutschen Gesellschaft eine Rückbesinnung von seiten der nachgeborenen Jugend. Im Unterschied zu den Jugendbewegungen nach dem Ersten Weltkrieg oder den Rebellionen der späten sechziger Jahre handelt es sich weder um eine geistige Erneuerung im romantischen Sinn noch um eine selbstgerechte

Kritik spätbürgerlicher Einrichtungen. Es handelt sich vielmehr um die Beschäftigung mit einer Vergangenheit, die nur indirekt die eigene ist, mit jener oft nur geahnten Vergangenheit von Eltern oder Großeltern, die es irgendwie zu begreifen gilt, um neue Grundlagen für das eigene Leben zu finden. Dazu kommt, daß sich ein neues Vertrauensverhältnis entwickelt hat zwischen Menschen der aussterbenden Generation, für die Überleben Erfahrung bedeutet, und jüngeren Menschen, für die menschenwürdiges Überleben zentrales Anliegen ist. Die einen erzählen, die anderen fragen, woraus sich nicht nur Achtung der einen für die anderen ergibt, sondern auch Achtung vor dem gesamten Mysterium menschlichen Daseins.

Das Problem der Aufklärung scheint für beide darin zu liegen, daß die vielgepriesene Vernunft, vor allem, wenn sie ihre Selbständigkeit gegenüber traditionellen Glaubensweisen betont, leicht Gefahr läuft, zu Verstand zu degenerieren. Vernunft unterscheidet sich dadurch von Verstand, daß sie durch eine ihr gleichsam innewohnende Vektorkraft auf das ihr angemessene Objekt ausgerichtet ist, während Verstand von mehr oder minder willkürlichen Interessen auf einzelne Phänomene und Probleme gelenkt wird, die im Zeitalter moderner Konflikte zur „Idee fixe" werden können. So mag man im Rassismus oder in der Idee des Klassenkampfs aus besonderen Interessen entstandene Verabsolutierungen sehen, die Menschen anderen Ursprungs oder anderer Interessen bis hin zur Ausrottung negieren. Analog zu diesen in erster Linie der Biologie entsprungenen, den Totalitarismen zugrunde liegenden Ideologien gibt es Entwicklungen, die vor allem der Chemie und Physik entspringen. Hier handelt es sich um die fortschreitende Erkenntnis von Phänomenen und Prozessen, die es dem Menschen ermöglicht, bisher als unlösbar erachtete Probleme lediglich als provisorische Grenzen anzusehen, die es schrittweise zu überwinden gilt. Allein, mit der fortschreitenden Überwindung solcher Grenzen scheinen neue Grenzen und Gegebenheiten zu entstehen, die immer schwieriger zu überwinden sind. So führte die Beseitigung gewisser Erreger einerseits zu verbesserter Hygiene, andererseits zur Bevölkerungsexplosion in einer Anzahl von Ländern; in ähnlicher Weise führte die Erfindung und Nutzung neuer Energien zu Luftverschmutzung und damit zur Gefährdung menschlichen, tierischen und pflanzlichen Lebens; schließlich war es die Entdeckung und Nutzung von Atomenergie, vor allem aber ihre militärische Anwendung im Dienst nationaler Sicherheit, die ein bisher ungekanntes Maß an Unsicherheit für das gesamte Menschengeschlecht erzeugte.

Der Jude als Überlebender und sein für menschenwürdiges Überleben kämpfender Nachbar finden sich somit vor der gleichen Aufgabe: den absoluten Primat des rein zweckorientierten Verstands abzubauen und der sinnvermittelnden, gesellschaftlich und politisch integrierenden Vernunft wieder ein größeres Maß an Geltung zu verschaffen. Solch eine Neuorientierung kann keine blinde Rückkehr im Sinn einer Geisterfahrt auf der Einbahnstraße der geschichtlichen Entwicklung vom Primat der Vernunft zum Primat des Verstands sein.

Bleibt die Frage, welche Rolle in diesem Zusammenhang die Beziehungen zwischen dem Juden als Überlebenden und seiner christlichen Umwelt spielt; was der Sinn und die Aufgabe des Judeseins im heutigen Deutschland ist oder sein könnte. Ich glaube, daß gegenseitige Toleranz im Sinn theologischer Gespräche und jüdisch-christlicher Feierstunden nicht genügt. Selbst die in den zwanziger Jahren gemachten Aussagen eines Franz Rosenzweig, daß Judentum und Christentum zwei gleichermaßen gültige Möglichkeiten darstellen, die göttliche Wahrheit zu sehen und in ihrem Sinn an der Welt erlösend mitzumachen, oder daß Christentum und Judentum sich zwei gegenseitig ausschließende, jedoch komplementäre Traditionen sind, werden unserer heutigen Aufgabe nicht ganz gerecht. Ich glaube, wir müssen differenzieren zwischen Situationen, in denen gewisse Analogien bestehen zwischen Judesein und Christsein als Paradigmata menschlicher Existenz, und Situationen, in denen die Verschiedenheiten von Erfahrungen und Deutungen die Grundlage gemeinsamer Verantwortung und Betätigung sind.

Zu den Parallelen gehört die Tatsache, daß für viele junge Christen, wie für manche Juden, die eigenen religiösen Traditionen als das erscheinen, was Kulturanthropologen gern als „versunkenes Kulturgut" bezeichnen. In anderen Worten, Traditionen sind nicht ganz in Vergessenheit geraten, sondern eher aus der aktuellen bewußten Praxis in einen nahezu unbewußten Bereich gedrängt worden, dessen man sich gelegentlich schämt, gelegentlich aber auch in Ehrfurcht erinnert. Zu den Parallelen gehört auch die enge Verbindung oder gar Einheit von Dienst an Gott und Dienst an Menschen, wie wir sie jüdischerseits in dem hebräischen Wort Mizwha finden, christlicherseits etwa im Leben eines Sühneklosters, das Fürbitte für den Sünder von gestern mit Friedensarbeit in der heutigen Welt verbindet. Auch besteht eine gewisse Analogie zwischen der jahrhundertelangen Geschichte der Juden als Minderheit in der christlichen Welt und der relativ neuen Situation des Christentums als Minderheit in einer nicht- oder sogar antichristlichen Welt. Vor allem besteht eine ähnliche Problemstellung für Juden und Christen, wo es gilt, nicht nur der Vernunft wieder Geltung zu verschaffen, sondern auch den Konflikt von Vernunft und Glauben aufzuheben. Daß dies nicht notwendigerweise zur thomistischen Lösung des Problems führen muß, scheint mir klar zu sein.

Betrachtet man über die bestehenden Parallelen hinaus das Verhältnis von Christen und Juden, so kann man in den letzten Jahren und Jahrzehnten Veränderungen feststellen, die für das gegenseitige Vertrauen von Bedeutung sind. Mancher junge Christ sieht gerade in dem Juden als Überlebenden ein Beispiel für sein eigenes Christsein. Gelegentlich hat ein junger Christ, der seinen Vater im Krieg verlor oder die Achtung vor ihm wegen seines Verhaltens im Dritten Reich eingebüßt hat, in einem überlebenden Juden einen neuen Vater gefunden. Gleichzeitig hatte gerade der Niedergang der Vormachtstellung der Kirche manchem

Juden das Christentum nähergebracht; denn dadurch entstand auch für den Christen der Zwang existentieller Bewährung. In ähnlichem Sinn wirkte für manchen Juden das wachsende Interesse junger Menschen an anderen Kulturen; denn die moderne Anthropologie hebt die Paganisierung vorchristlicher Kulturen auf und sieht sie lediglich wie alle Kulturen als Versuche, menschenwürdig zu überleben. Dadurch wird der traditionelle jüdische Vorbehalt gegen das vom Christentum absorbierte, dem jüdischen Monotheismus fremd oder gar feindlich erscheinende Pagane in den Hintergrund gedrängt.

Was die Verschiedenheiten christlicher und jüdischer Existenz betrifft, so gibt es heute neben selbstgerechter Eigenbestimmung neue Beziehungen von Eigen- und Fremdbestimmung. Noch Kardinal Faulhaber hatte von der Freiheit christlicher Gnade im Gegensatz zur Last des jüdischen Gesetzes gesprochen. Heute würden wir vielleicht sagen, daß die christliche Anschauung, verglichen mit der jüdischen, die Sünde des einzelnen mehr betont und daher auch Erlösung und Gnade, während in jüdischer Sicht Gerechtigkeit im Mittelpunkt steht als die Qualität menschlichen Tuns, die sich auf die Mitwirkung an der Verwirklichung des Reiches Gottes bezieht; deshalb die größere Betonung von Geboten und Gesetzen.

Freilich darf, wie ich meine, die Beziehung von jüdischer und christlicher Existenz nicht synkretistisch verstanden werden, oder gar in der Art eines Kompromisses, bei dem man sich zwischen zwei voneinander abweichenden Forderungen auf einen Mittelwert einigt. Der Sinn des „Judesein heute", die Rolle des Juden als Überlebenden, vor allem im deutschen Kontext, scheint mir einfach in seiner Präsenz und deren Wirkung auf die Umwelt zu liegen. Es handelt sich also weder um ein Problem der Assimilation, wie es vor 1933 der Fall war, noch um eine Situation, die der eines christlichen Missionars in einer nichtchristlichen Welt entspräche, sondern um das Da-Sein eines Fremden, der wie in antiken Kulturen Ehre und Ehrfurcht wegen seines im letzten unbekannten Ursprungs genießt. Gemäß der von uns benutzten Terminologie könnte man von einem Fremden sprechen, der in seiner Eigentlichkeit das Eigentliche in denen anspricht, die ihm begegnen.

Während wir früher gelernt haben, daß für den Christen der Messias und mit ihm die Erlösung schon gekommen sind, während der Jude noch auf sein Kommen und auf die Erfüllung der Gerechtigkeit wartet, mögen wir heute den Juden als einen Menschen sehen, der eingedenk ist seines Überlebens, aber auch der Schuld des Überlebens, zusammen mit den Verheißungen, die dem Eingedenksein seit dem Anfang der jüdischen Geschichte innewohnen. Daraus erwächst ihm seine besondere Rolle innerhalb der Aufgabe des menschenwürdigen Überlebens, die er mit seinen Mitmenschen teilt.

Lothar Roos

Eine neue Dimension der katholischen Soziallehre?

Die Enzyklika „Laborem exercens" zeige, „daß eine theologische Deutung der Arbeit als Spiegel unserer Existenz erst zu entfalten ist, wenn alles zur Sicherung der Humanität in der Arbeit getan ist", so lesen wir in der „Einführung" zu einer Aufsatzsammlung, in der es um „Konsequenzen aus Laborem exercens" gehen soll[1]. Uns scheint indes kaum eine Aussage dem Verständnis von katholischer Soziallehre, wie es sich in den Schriften und Reden Johannes Pauls II. findet, mehr zu widersprechen als die eben zitierte. Dies soll im folgenden aufgezeigt und begründet werden. Es geht also um den Stellenwert der Theologie in der katholischen Soziallehre. Im Unterschied zu den Herausgebern des zitierten Sammelbands glaubt Karl Lehmann bereits in der Enzyklika „Dives in misericordia" den „Willen des Papstes (zu) bemerken, die klassische Soziallehre durch eine Verklammerung mit dem Proprium und Zentrum der christlichen Heilsbotschaft um eine neue Dimension zu erweitern und möglicherweise auch zu vertiefen"[2]. Ob diese Erweiterung und Vertiefung im Endergebnis zu einer „Kurskorrektur der katholischen Soziallehre" führt, die man als „Linksruck" bezeichnen könnte und sich deswegen „der offizielle deutsche Sozialkatholizismus" fragen müßte, ob er „nicht ein wenig den Anschluß an die geistige Entwicklung der Weltkirche verloren hat"[3], scheint uns eine eher voreilige Feststellung zu sein. Demgegenüber lautet unsere These: Die „Kurskorrektur" ist im Bereich der oft übersehenen, zeitweise fast völlig vergessenen, aber verborgen stets vorhandenen *theologischen* Dimension der katholischen Soziallehre zu suchen[4].

Gibt es einen „inhaltlichen Überschuß" des Evangeliums?

Als Einstieg in die Diskussion sei zunächst daran erinnert, daß es in der unmittelbaren Nachkriegszeit zwischen Johannes Messner und Nikolaus Monzel einen heftigen Streit darüber gab, ob die Aussagen der katholischen Soziallehre ausschließlich aufgrund sozialwissenschaftlicher und sozialphilosophischer Erkenntnisse zustande kämen, oder ob es einen über die naturrechtliche Sozialethik hinausgehenden „inhaltlichen Überschuß" gebe, den die „übernatürliche-christliche Offenbarung... an sozial bedeutsamen Wertbestimmungen und Zielsetzungen"[5] enthalte. Als Beispiel jenes „inhaltlichen Überschusses" des Evangeliums, der zu bestimmten sozialethischen Konsequenzen führe, nannte Monzel damals

die Pflege von Schwerstbehinderten und unheilbar geisteskranken Menschen, deren Leben – „natürlich" betrachtet – keinen Sinn mehr habe, die man aber im Glauben an ihre Gotteskindschaft und die darin begründete Würde am Leben halte.

Wichtiger als diese, durchaus auch bestreitbare These scheint ein anderer Hinweis Monzels zu sein, der das Problem von der Ebene der Erkenntnis auf die Voraussetzungen des Erkennens verschiebt. Monzel behauptete in seiner Bonner Antrittsvorlesung am 17. Dezember 1948 – damit fast exakt eine Grundposition der Enzyklika „Dives in misericordia" Johannes Pauls II. vorwegnehmend[6] –, die „Liebe" sei „die Sehbedingung der Gerechtigkeit". Er begründet dies mit folgenden zwei Argumenten: „Erstens: Nur die Liebe kann die wirtschaftlich Herrschenden bewegen, auf die Vorteile und die Verteidigung einer ungerechten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung dauernd zu verzichten, und zweitens: nur die Liebe kann den durch die eigene soziale Standortgebundenheit begrenzten Blick der politisch Herrschenden weiten und sehend machen für das suum cuique der verschiedenen Gruppen."[7]

Monzel verweist zur Begründung des Zusammenhangs von Liebe und Gerechtigkeit, also von Lieben und Erkennen, auf Augustinus, Max Scheler und August Brunner. Nachdem in der neomarxistischen Theorie vom „erkenntnisleitenden Interesse" (J. Habermas) gesprochen wird, scheint es an der Zeit zu sein, auch innerhalb des kirchlichen Denkens eine rationalistisch verkürzte Erkenntnistheorie wieder zu öffnen auf ein alle Dimensionen der menschlichen Person berücksichtigendes Vorgehen. Genau dies tut Johannes Paul II., ohne allerdings damit völliges Neuland zu betreten, wie der Hinweis auf Max Scheler belegt und wie Joachim Giers im Blick auf frühere Verlautbarungen der kirchlichen Sozialverkündigung aufweist[8]. Dabei blieb freilich vor Johannes Paul II. – vor allem bei Johannes XXIII., weniger bei Paul VI. und in der Pastoralkonstitution des Konzils – ziemlich offen, „in welcher Weise von der neutestamentlichen Botschaft oder vom ‚Evangelium' her Inhalte und Ziele erkannt und formuliert werden können, die neue Dimensionen erschließen"[9].

Giers bemerkt zu Recht, daß bereits in „Quadragesimo anno" (137) „mehr zum Ausdruck gebracht zu sein (scheint)" als eine „Verdeutlichung" reiner Vernunftwahrheiten. Hier lesen wir: „Ein wahres Zusammenwirken aller zu dem einen Ziel des Gemeinwohles ist daher nur dann möglich, wenn die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen sich ganz durchdringen lassen von dem Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit als Glieder einer großen Familie, als Kinder eines und desselben himmlischen Vaters, wenn sie sich fühlen als ein Leib in Christo, ‚einer des anderen Glied' (vgl. Röm 12, 5), so daß, ‚wenn ein Glied leidet, alle anderen mit ihm leiden' (vgl. 1 Kor 12, 26)."[10] Giers sieht hier „Ansätze zu sozialtheologischen Grundaussagen, die für die Sozialverkündigung insgesamt fundamental formgebend geworden sind, wie: ‚Familie der Kinder Gottes', ‚Brüderlichkeit' und die christliche, nicht nur sozialphilosophisch begründete ‚Solidarität'. Hiermit dürften ‚Lebensformen' aus Wort und Geist des Evangeliums genannt sein, die nicht nur sozialphilosophische oder vernünftige Erkenntnisse ergänzen oder erhellen, sondern für den Christen zu verbindlichen und fundamentalen Einsichten mit sozialgestaltenden Folgen führen müssen."[11] Er verfolgt dann dieses theologische Proprium kirchlicher

Sozialverkündigung bei Johannes XXIII., Paul VI. und in der Pastoralkonstitution des Konzils. Dabei resümiert er den Aufsatz von Anton Rauscher, wonach die Kirche nach ihrer eigenen Auskunft in ihrer Soziallehre „Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit sowohl für das persönliche und gesellschaftliche als auch für das internationale Leben, wie die rechte Vernunft sie fordert, im Lauf der Jahrhunderte unter dem Licht des Evangeliums erarbeitet und namentlich in jüngster Zeit vorgelegt" (GS 63) hat. Das „Licht des Evangeliums" dient in dieser „klassischen" Erkenntnistheorie der katholischen Soziallehre der Vernunfterkenntnis im Sinne der „Bestätigung", „Überprüfung", „Läuterung", „Erfüllung" und „Vervollkommnung".

Obwohl Giers dies alles für richtig hält, bleibt für ihn „ein gewisses Unbehagen", „wenn der so häufige und grundlegende Bezug auf Offenbarung und Evangelium, der das ganze Dokument durchzieht und prägt, nur dazu dienen sollte, die natürlichen Erkenntnisse zu sichern oder zu ‚vervollkommnen'". Für ihn ergibt sich aus der Pastoralkonstitution, „daß die Botschaft des Evangeliums auch neue Seiten des menschlichen individuellen wie sozialen Lebens erkennen läßt und neue Forderungen hinsichtlich einer ‚christlichen' Wertsetzung oder Wertsicht stellt, die sich nicht ohne weiteres aus der sozialphilosophischen oder naturrechtlichen Erkenntnis herleiten oder ableiten lassen."[12] Deshalb müsse gefragt werden, „ob nicht eben von Christus, seinem Wort und Werk her, Aussagen für das individuelle und soziale Leben des Menschen zu machen sind, die die ‚Gesetze des gesellschaftlichen Lebens' auch neu sehen lassen."[13] Er sieht in der „‚christozentrischen' Struktur" des Dokuments eine „neue Richtung", „indem die Offenbarung nicht allein zu einer tieferen Erkenntnis der Gesetze des gesellschaftlichen Lebens führt, sondern die Offenbarung in Christus das Fundament legt für ein Leben auch in den Ordnungen des sozialen Lebens, das vom ‚Evangelium', und das ist die Botschaft vom Leben, Wort und Werk Jesu, seine Bestimmung erhält. Hier liegt auch der Ansatz einer sozialen Verkündigung, wie sie für Johannes Paul II. charakteristisch wird." Dabei geht es letzten Endes um ein Verständnis und eine Aneignung des Erlösungswerkes Jesu, das „sein Wirken fruchtbar zu machen sucht auch in der gesellschaftlichen Verbundenheit der Menschen und ihres gesamtmenschlichen Heiles"[14].

Von der „erkannten" zur „gelebten" Soziallehre

Versucht man, die „neue Richtung" der katholischen Soziallehre, die sich in den Äußerungen des jetzigen Papstes herauskristallisiert, genauer zu bestimmen, dann darf man ihre Wirkungen nicht auf einer isoliert erkenntnistheoretischen Ebene suchen. Giers deutet dies bereits an, wenn er sagt, die Offenbarung in Christus lege das Fundament „für ein Leben auch in den Ordnungen des sozialen Lebens, das vom ‚Evangelium' ... seine Bestimmung erhält"[15]. Damit wäre nämlich der alte Streit über die „Erkenntnisquellen" der katholischen Soziallehre auf eine neue Ebene gehoben und weithin entschärft: Gottes Heilshandeln erfaßt nicht nur den Intellekt des Menschen, sondern seine gesamte Personalität in allen ihren Dimensionen. Die hebräische Sprache weiß um die Einheit von Erkennen und Lieben. Wer das Evangelium annimmt, wer glaubt, daß er von Gott gerufen und geliebt ist, der erfährt sich selbst, seine sozialen Beziehungen, sein Eingebundensein in die Abhängigkeiten des menschlichen Lebens anders als der nicht Glaubende. Er wird dadurch zu einem „anderen" Erkennen, Verstehen, Handeln befähigt. Die Volksweisheit drückt dies in dem Satz aus: „Wer recht zu beten weiß, der weiß auch recht zu leben." Dem korrespondiert die durch vielfältige Erfahrung gewonnene

Erkenntnis, daß die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse zum Besseren hin nicht nur, vielleicht nicht einmal primär, durch ein jeweils genaueres rationales „Erkennen" von Unrechttatbeständen ausgelöst wird als vielmehr durch ein „Bewußtsein", in dem Einsicht, Gefühl („Wertfühlen") und Wille (Bereitschaft, positive Geneigtheit) eine untrennbare Einheit bilden.

K. Lehmann hat diese Sicht der Dinge in seinem Kommentar zur Enzyklika „Dives in misericordia" als einen tragenden Pfeiler der Lehräußerungen des Papstes herausgestellt: Zunächst verweist er – damit (ohne ausdrücklichen Bezug) die These Monzels bestätigend und erweiternd – auf die Bedeutung der „Affekte" für das menschliche Erkennen und Wollen: „Die Affekte, die in einigen, oft weniger beachteten Bereichen der antiken Philosophie eine große Rolle spielen (Epikur, Stoa und Skepsis), dienen der Vermittlung von Theorie und Praxis und sind – bewußt von Feuerbach und Marx aufgenommen – der Hebel, mit dem die menschliche Leidenschaft der Erkenntnis zur Seite steht. Der revolutionäre Eingriff lebt aus der Kraft des Mitleids, der Synthese von Kopf und Herz, Vernunft und Leidenschaft. So stehen Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse, Leiden an der Gewalt und Mit-leid in einem engen Zusammenhang. Das Mitleid hat eine eigene Moralität von systemsprengender Wirkung."[16]

Erst vor diesem Hintergrund wird die Grundthese der Enzyklika „Dives in misericordia" verständlich, daß Gerechtigkeit – trotz ihres hohen sittlichen Ranges – „in der Praxis" (DM 12,3) nicht ausreicht, um jene Menschlichkeit des Zusammenlebens zu erreichen, nach der wir uns sehnen: „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." Damit werde, so fährt der Papst fort, die Gerechtigkeit keineswegs „entwertet", vielmehr nur auf die Notwendigkeit hingewiesen, „aus jenen noch tieferen Quellen des Geistes zu schöpfen, denen sich die Ordnung der Gerechtigkeit selber verdankt" (DM 12,3).

Was aus diesen „tieferen Quellen des Geistes" an Möglichkeiten entspringt, faßt K. Lehmann so zusammen: „Die sich erbarmende Liebe ist die stärkste revolutionäre Kraft der Welt. In diesem Sinne verbirgt sich in dem Thema der zweiten Enzyklika des Papstes ein explosives spirituelles Potential zur Veränderung der zwischenmenschlichen Beziehungen und auch der gesellschaftlich-politischen Strukturen."[17] Wenn Johannes XXIII. erklärt, die Kirche habe gegenüber der Welt einen „doppelten Auftrag", sie schulde ihr „die Gabe der sozialen Lehre und die Gabe der sozialen Tat" (Mater et magistra 6), dann versucht Johannes Paul II. in seiner theologischen Anthropologie und der darauf gegründeten Sozialtheologie einen Weg zu zeigen, wie sich beides integrieren läßt.

Überwindung eines soziotechnischen Rationalismus

Dieses Ergebnis läßt sich nochmals von einer anderen Seite her beleuchten und vertiefen: Das durch Gottes Bundestreue dem Menschen geschenkte Heil und folglich auch der in der Kraft des Glaubens geleistete Weltdienst sind immer *personal* vermittelt. Christlicher Humanismus ist also nur dann als solcher zu bezeichnen, wenn er „an der unaufgebbaren Kategorie des einzelnen festhält, nicht, um damit einen apolitischen Herzensglauben zu kultivieren, sondern um der Einsicht willen, daß die Vereinzelung im Glauben allererst die Universalität des Heils begründet und ermöglicht".Von daher kann christlicher Weltdienst nie das marxistische Dogma von der „Prävalenz gesellschaftlicher Strukturen"[18] akzeptieren.

Indes eignet der Glaube an das Allheilmittel der Strukturreform nicht nur dem Marxismus. Es ist der technizistische Irrtum sowohl des Manchester-Liberalismus wie des marxistischen Sozialismus, daß man nur die „richtigen Strukturen" schaffen müsse, um das Glück, die Wohlfahrt der Menschen zu erreichen. Glaubten die einen, mit Hilfe des soziotechnischen „Tricks" der „vollständigen Konkurrenz auf allen Märkten" das Gemeinwohl herstellen zu können, so erwarteten die anderen das menschliche Heil von der „Veränderung der Produktionsverhältnisse", näherhin von der Beseitigung der Arbeitsteilung und des Privateigentums als der vermeintlichen Ursachen aller Entfremdung.

In beiden Ideologien kommt es nur auf die „richtige" gesellschaftliche Ordnung an, der einzelne selbst hat sich lediglich – allerdings in unterschiedlicher Weise – den Strukturen anzupassen: In der Gesellschaftstheorie des reinen „Kapitalismus" kann jeder seinem Egoismus frönen, weil durch eine „List der Vernunft" (Adam Smith) die Egoismen sich gegenseitig in Schach halten; in der Lehre des Marxismus sind Bewußtsein und Moral ohnehin nur „Überbau", also Reflex der „Produktionsverhältnisse". Beide Denksysteme beanspruchen für ihre Soziallehre „Wissenschaftlichkeit" und sind Ausdruck desselben soziotechnischen Rationialismus.

Demgegenüber kann nach der Auffassung der kirchlichen Sozialverkündigung zwar „nicht geleugnet werden, daß die Menschen aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus, in denen sie leben und in die sie von Kindheit an eingefangen sind, oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden". Die „tieferen Wurzeln" aber solcher „in der gesellschaftlichen Ordnung vorkommenden Störungen" sind nach Ansicht der Pastoralkonstitution „Stolz und Egoismus der Menschen, die auch das gesellschaftliche Milieu verderben. Wenn aber einmal die objektiven Verhältnisse selbst von den Auswirkungen der Sünde betroffen sind, findet der mit Neigung zum Bösen geborene Mensch wieder neue Antriebe zur Sünde, die nur durch angestrengte Bemühung mit Hilfe der Gnade überwunden werden können" (GS 25, 2).

Die kirchliche Soziallehre hält darum unbeirrt an der inneren Verbindung von

Gesinnungsreform und Zuständereform fest. Dabei ist höchst aufschlußreich, daß die Dominanz der Liebe gegenüber allen Strukturveränderungen bereits in „Quadragesimo anno" klar ausgesprochen ist. Die „Gerechtigkeit", so heißt es da, „kann nur den Streitstoff sozialer Konflikte aus der Welt schaffen; die Herzen innerlich zu verbinden vermag sie nicht. Nun aber ist die innere Gesinnungsverbundenheit unter den Beteiligten die feste Grundlage aller Einrichtungen zur Sicherung des sozialen Friedens und zur Förderung der Zusammenarbeit unter den Menschen." Aus diesem Grund unterlägen jene „unbesonnenen Reformer" einer „großen Täuschung", welche „die Mitwirkung der Liebe hochmütig ablehnen" (QA 137). Denn die Liebe, so könnte man hier nochmals Monzel zitieren, ist eben „die Sehbedingung der Gerechtigkeit"[19]. Die Worte Pius' XI. sind damals verständnislos verhallt. Auf die Gründe dafür werden wir weiter unten noch zurückkommen. Erst das Scheitern des soziotechnischen Rationalismus sowohl in seiner idealistischen wie in seiner linkshegelianischen Variante haben uns heute wohl empfänglicher für die Einsicht gemacht, daß es auf dem „schwierigen Weg der unbedingt notwendigen Veränderungen der Strukturen des Wirtschaftslebens nur dann Fortschritte" geben kann, „wenn eine wahre Umkehr der Mentalität, des Willens und des Herzens stattfindet" (RH 16, 8).

Der Weg aus einer politisch und ökonomisch schwierig gewordenen Weltsituation verläuft nicht über neue Soziotechniken oder umfassende „Systeme", vielmehr ist anzusetzen bei dem Bekenntnis: „Subjekt der Verantwortung ist einzig und allein der Mensch selbst" (RH 16, 9). Freilich nicht der in seinen „Bedürfnissen" auf sich selbst reduzierte Mensch, der „allzu oft ... Freiheit mit dem Instinkt für das individuelle oder kollektive Interesse" verwechselt „oder sogar mit dem Instinkt, sich durchzusetzen und zu beherrschen, ganz gleich, mit welchen ideologischen Farben dies versehen wird" (RH 16, 8). Für Johannes Paul II. ist nur jener Mensch zur Liebe und der nur in ihr gründenden Veränderung der Gesellschaft fähig, in dessen „Herz" Christus, der Erlöser des Menschen eingetreten ist: „Christus, der neue Adam *macht* eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe *dem Menschen den Menschen selbst voll kund* und erschließt ihm seine höchste Berufung" (RH 8, 2; vgl. GS 22). Weil der Mensch „nicht ohne Liebe leben" kann, was aber Liebe ist und vermag, nur „im Geheimnis der Erlösung" zu erfassen ist, kann der Mensch „sich selbst bis in die Tiefe" hinein nur „in Christus Jesus... verstehen" (RH 10, 1).

„Wahrer Humanismus" am Ende der Neuzeit

Schließlich stellt sich eine weitere Frage: Warum finden die sozialtheologischen Aussagen Johannes Pauls II. in der gegenwärtigen Weltsituation ein so aufmerksames Interesse, während ähnliche Positionen früherer kirchlicher Verlautbarungen

kaum registriert wurden? Die Antwort auf diese Frage scheint in einer grundlegend veränderten geistesgeschichtlichen Situation zu liegen, die man als das Ende der Neuzeit bezeichnen könnte. Dies bedarf einer eingehenden Erklärung. Der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte hat vor einigen Jahren die These begründet, die „leitende Idee" aller menschlichen Kulturen sei die Suche nach dem „Menschenwürdigen als einer Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens"[20].

In den archaischen Stammeskulturen, aber auch in der mittelalterlichen europäischen Hochkultur (von anderen sei hier abgesehen) wurde die sinnstiftende Antwort, die ein menschenwürdiges Leben ermöglicht und die jeweilige Gesellschaft als universal-integriertes Ganzes erscheinen läßt, durch die Religion gegeben und von ihr her vernommen. Religion kann aber auch ideologische Elemente entwickeln, die zu einer Behinderung von Sinnsuche und Sinnfindung führen und dadurch bestimmte Wege der Humanisierung verbauen. Die Emanzipation des neuzeitlichen Denkens, der Wissenschaften und ihrer Anwendung in Technik und Gesellschaft (philosophisch-technologisch-soziologisch) aus der „Gefangenschaft" der Theologie war zwar bereits in der von Albertus Magnus und Thomas von Aquin herausgestellten Unterscheidung von Glauben und Wissen grundgelegt, ihr praktischer Vollzug bereitete dennoch nicht geringe Schwierigkeiten. Auf lange Sicht allerdings nicht nur der Kirche.

Begreift man Descartes' „Cogito ergo sum" als die Grundformel des neuzeitlichen Bewußtseins und verbindet man dieses Bewußtsein mit Kants „autonomer Vernunft", dann kann man die neuzeitliche Geistesgeschichte erschließen: Sie zeigt sich dann als großartige und vordem ungeahnte Entfaltung der Möglichkeiten menschlicher Ratio und deren Anwendung in Technik, Ökonomie und Politik auf dem Boden eines rational-autonomen Humanismus[21]. Allerdings nur so lange, als dies mit Ergebnissen geschah, mit denen man so „gut", ja großartig leben konnte, daß sich die Sinnfrage erst gar nicht stellte.

Dies ist nun, und genau das markiert das Ende der Neuzeit, anders geworden. Die einzelnen Teildisziplinen der Natur- und Humanwissenschaften haben sich im neuzeitlichen Differenzierungs- und Spezialisierungsprozeß immer mehr ohne Rückbindung an philosophisch-ethische oder theologische Vorentscheidungen entwickelt und so die moderne Zivilisation hervorgebracht. Inzwischen wurden jedoch in sehr vielen Bereichen Möglichkeiten oder schon Tatsachen geschaffen, deren humaner Sinn nicht mehr ohne weiteres evident ist. Seitdem die Menschheit Selbstmord begehen kann, durch einen Schlag über den Atomkrieg oder auf Raten durch das „Selbstmordprogramm" Umweltzerstörung, seitdem dieses und wohl bald noch vieles andere – man denke z. B. an die Gen-Manipulation – möglich sein wird, können die Wissenschaften, vor allem aber die für ihre Anwendung Verantwortlichen, d. h. in der offenen Gesellschaft wir alle, der Sinnfrage nicht mehr ausweichen. Die Grundfrage lautet somit: Was an Menschenmöglichem soll und darf der Mensch tun? Damit steht die Menschheit am Ende der Neuzeit genau

vor der Frage, die sie an deren Beginn auf sich beruhen ließ: der Frage nach der sinnstiftenden Einheit des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft. Damit ist die Wissenschaft wieder auf die Ethik verwiesen, und soweit man letzte ethische Entscheidungen nur in einem Transzendenzbezug des Menschen begründen kann, auf die Theologie. Gott hat den ihm neuzeitlich entlaufenen Menschen wieder eingeholt.

In dieser geistesgeschichtlichen Situation könnte der eigentliche Grund für die Aufmerksamkeit liegen, die der gegenwärtige Papst erfährt: Er verfügt über keine auf dem Boden des Positivismus „verifizierbaren" oder „falsifizierbaren" Konzepte philosophischer, politischer oder ökonomischer Art. Die von ihm verkündete Botschaft ist religiös, aber „gerade dadurch höchst menschlich", eine Formel, die bereits als Grundaussage die Pastoralkonstitution des Konzils geprägt hat (GS 11,3). Descartes' „Cogito ergo sum" wird dadurch nicht entwertet, aber es wird „aufgehoben" – so könnte man vielleicht sagen – in das „Amo ergo sum", in das Christus-Ereignis. Hier wäre Paulus zu zitieren: „Ich lebe, doch nicht mehr ich lebe, es lebt vielmehr in mir Christus. Was ich aber im Fleisch noch zu leben habe, das lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat" (Gal 2,19f.).

Diese christologische Beantwortung der Sinnfrage bei Paulus wird von Johannes Paul II. aufgegriffen und in ihren sozialtheologischen Konsequenzen bedacht. Daß es einen Sinn geben muß, so meint der Papst, das „beseelt... auf verborgene und geheimnisvolle Weise" jeden „wahren Humanismus" (RH 10,2). Aber erst Gottes gnädige Selbsterschließung, in welcher er sich als des Menschen Schöpfer, Erlöser und Ziel „offenbart", vermag die *ganze* Antwort auf die Sinnfrage zu geben. Wem sie im Glauben geschenkt wird, der wird von ihr so ergriffen, daß er in „Anbetung" versinkt, daß er „in tiefes Staunen über sich selbst" (RH 10,1) gerät. „Dieses tiefe Staunen über den Wert und die Würde des Menschen nennt sich Evangelium, Frohe Botschaft. Dieses Staunen rechtfertigt die Sendung der Kirche in der Welt, auch und vielleicht vor allem ‚in der Welt von heute'" (RH 10,2).

Neuzeitliches Autonomiedenken und kirchliche Soziallehre

Bezieht man diese Auskunft des Papstes zurück auf die Erkenntnistheorie der katholischen Soziallehre, dann gelangt man zu einem vielleicht überraschenden, aber durchaus folgerichtigen Ergebnis: Im Kontext des frühchristlichen und mittelalterlichen Denkens überwog in den kirchlichen Soziallehren ganz selbstverständlich die sozial*theologische* Argumentation, etwa bei der Behandlung der Eigentumsfrage, beim Zinsverbot, bei der Legitimierung der mittelalterlich-neuzeitlichen Ständegesellschaft. Dies änderte sich erst mit der Rezeption der aristotelischen Philosophie in der Scholastik, wobei aber auch in der Sozialphiloso-

phie des Thomas von Aquin die Theologie als „negative Norm" aller Wissenschaften unangetastet blieb. Erste Ansätze einer implizit „autonomen" Philosophie und Sozialwissenschaft finden sich in den wirtschaftsethischen Darlegungen des Bernhardin von Siena und des Antoninus von Florenz in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts sowie im Naturrechtsdenken der spanischen Spätscholastik (Franz von Vitoria, Ludwig Molina und Franz Suarez) im 16. Jahrhundert. Dann folgt der gewaltige Umbruch des neuzeitlichen Denkens, das im Kontext der Verselbständigung der Wissenschaften bei gleichzeitig zunehmender Säkularisierung der Weltanschauungen die Kirche mehr und mehr an den Rand der Gesellschaft drängt und das schließlich der Theologie, ja sogar der Philosophie (Auguste Comte) den Wissenschaftscharakter abspricht. Vor diesem Hintergrund entwickelt sich ein neues, typisch neuzeitliches Fortschrittsdenken, das die Erfüllung alles menschlichen Glücksstrebens immer mehr als das Ergebnis einer fortschreitenden Entwicklung der Wissenschaften und ihrer Anwendung in Technik und Gesellschaft versteht.

Die erste fundamentale Erschütterung der wissenschaftlichen Plausibilität des neuzeitlichen Fortschrittskonzepts brachte die „soziale Frage" am Beginn der Industriegesellschaft. Hier bot sich erstmals in der Neuzeit – zumindest im Bereich der politischen und gesellschaftlichen Theorie – ein Ansatz, den wissenschaftstheoretischen Alleinvertretungsanspruch des herrschenden Rationalismus und Liberalismus in Zweifel zu ziehen. Durch die im Kontext der „Arbeiterfrage" sich erstmals in der Neuzeit wieder formierende kirchliche Soziallehre versuchte die Kirche, theologisch wieder einen Fuß zwischen die Türpfosten der positivistisch „geschlossenen" Gesellschaft zu setzen. Daß sie dies im ersten Anlauf, nämlich in der Sozialkritik der katholischen Romantik, mit immer noch vorwiegend theologischen Argumenten versuchte, machte es dem herrschenden Liberalismus leicht, sie in die Ecke des „finsteren Mittelalters" zu stellen. Zugleich war sie damit dem marxistischen Sozialismus unterlegen, der seine Theorie – damit dem herrschenden Bewußtsein völlig konform – als „wissenschaftlichen" Sozialismus zu verkaufen wußte. Erst als Bischof Ketteler, vor allem aber Georg von Hertling, und auf gesamtkirchlicher Ebene Leo XIII.[22], die katholische Soziallehre durch eine Wiederbelebung thomistischen Denkens auf ein philosophisch-naturrechtliches Fundament stellten, erst als die allmählich entstehende katholisch-soziale Bewegung sich auf dem Boden der Sozialwissenschaften zu bewegen lernte und in diesem Zusammenhang mit der „Nationalökonomie" Heinrich Peschs einen wissenschaftlich konkurrenzfähigen Entwurf vorlegte, begann man, die Kirche als Gesprächspartner in gesellschaftlichen Fragen zunächst einmal überhaupt wieder zur Kenntnis zu nehmen.

Obwohl die beiden ersten großen Sozialenzykliken, „Rerum novarum" (1891) und „Quadragesimo anno" (1931), durchaus auch sozialtheologische Aussagen enthalten, bewegen sie sich doch im wesentlichen auf der eben aufgezeigten

sozialphilosophisch-sozialwissenschaftlichen Argumentationsebene. So kann dann Johannes XXIII. durchaus zu Recht feststellen: Nach der katholischen Soziallehre „sollen die menschlichen Beziehungen gestaltet werden entsprechend den allgemeinen Grundsätzen, die sich aus der Natur der Dinge sowie den konkreten Verhältnissen des menschlichen Zusammenlebens ergeben, wie aus dem spezifischen Charakter der Zeit. Die Grundsätze sind deshalb für alle annehmbar" (MM 220).

Wie aber ist dies zu verstehen, wenn es zwei Abschnitte später von derselben „Soziallehre der katholischen Kirche" heißt, sie sei „ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen" (MM 222)? Soll damit etwa gesagt sein, die „christliche Lehre vom Menschen" sei in allen ihren Dimensionen sozial*philosophisch* aussagbar und deshalb „von allen annehmbar"? Hier kann man wohl nur antworten: zum einen bezieht sich diese Aussage auf die „Ergebnisse" der kirchlichen Soziallehre, nicht aber in gleicher Weise auf ihr Zustandekommen. Zum andern muß man sagen: Johannes XXIII. argumentiert bewußt auf der Ebene einer philosophischen Sozialethik, um eben „von allen" verstanden zu werden. Er läßt aber, vor allem in der Enzyklika „Pacem in terris", bereits deutlich „die Zusammenhänge zwischen Schöpfung und Heil" erkennen, „indem er die Grundgedanken des ‚Naturrechts' mit der Schöpfung verbindet, die wiederum in den göttlichen Erlösungsplan einbezogen bzw. ihm untergeordnet wird. Die Würde des Menschen und damit auch die Menschenrechte finden so eine höherrangige Begründung und eine transzendente Legitimation in der christlichen Botschaft an die Menschheit. Diese wird als göttliche Schöpfung betrachtet und gewürdigt, die durch die erlösende Menschwerdung Christi wiederhergestellt und erhöht worden ist. Ein solch christlich geprägtes Verständnis der Menschenrechte erscheint bei Johannes XXIII. als Ergebnis der Lehren der letzten Päpste seit Leo XIII. Es ist von größtem Interesse, die Originalität dieser Stellungnahmen des kirchlichen Lehramts an das Licht zu bringen und sie mit denjenigen des jetzigen Papstes zu vergleichen."[23]

Dieser Vergleich bringt zutage, daß der jetzige Papst in seinen Aussagen zur katholischen Soziallehre bis zu den bibeltheologischen Fundamenten des christlichen Menschenbilds vorstößt, um die heutigen gesellschaftlichen Probleme auf dieser Grundlage zu behandeln. Daß er gerade mit dieser Begründung eine überraschende Aufmerksamkeit findet, läßt sich wohl nur durch das bereits aufgezeigte „Ende der Neuzeit" erklären, das eben in der allmählich dämmernden Einsicht besteht, daß die „Sinnfrage" nicht mehr unter Ausschluß der religiösen Dimension der menschlichen Existenz angegangen werden kann.

Wertlücke und „christologischer Humanismus"

Im selben Sachverhalt dürfte auch die durch die „Frankfurter Schule" ausgelöste Renaissance marxistischen Denkens begründet zu sein: Es ist nicht primär die „rationale" Antwort im Sinn einer superintelligenten sozialwissenschaftlichen Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation, der die „Frankfurter" ihren unerwarteten Zulauf von seiten der jungen Generation verdanken. Was fasziniert, ist die Entschiedenheit, mit der sie das Zeitalter der „wertfreien" Sozialwissenschaften für beendet erklären. Hinter der Forderung nach einer „parteilichen" Interpretation gesellschaftlicher Prozesse steht – je nach Autor unterschiedlich begründet und akzentuiert – die Überzeugung, daß man im Bereich der Human- und Sozialwissenschaften zu normativen Konsequenzen nur unter Einbeziehung von Wertentscheidungen kommen kann. Die Wertlücke wurde in dem Maß bewußt, als gesellschaftliche Zustände, die sich als Ergebnisse einer (angeblich) wertfreien, „objektiven" Interpretation von Wahrheit ausgaben, mehr und mehr als „sinnlos" empfunden wurden. Gerhard Schmidtchen faßt dieses überraschende, den meisten Zeitgenossen allerdings wohl noch kaum genügend bewußte Ende des Säkularismus in die provozierende These, die moderne Gesellschaft sei geradezu „religionsproduktiv" geworden. In konsequenter Treue zu ihrer Grundvoraussetzung, daß eine menschenwürdige Welt ausschließlich auf dem Boden der „positiven" Wissenschaften, also diesseits einer philosophisch-theologischen Rückbindung aufgebaut werden könne, habe sie eben durch die Ausklammerung der Sinnfrage eine in vielen ihrer Produkte als sinnlos empfundene Zivilisation produziert[24].

Genau auf diese Wunde des gegenwärtigen Bewußtseins, die sich immer mehr zu öffnen scheint, möchte wohl Johannes Paul II. die heilenden Kräfte des Evangeliums einwirken lassen. Dabei wird weder „die Bejahung der Eigenständigkeit der weltlichen Bereiche (Politik, Wirtschaft und Kultur)" abgeschwächt noch gar die „klare Unterscheidung des Irdischen vom Geistlichen"[25] verwischt, wie dies in manchen Befreiungstheologien durchaus droht. Der Papst geht also nicht hinter die humanen Errungenschaften und die Wissenschaftstheorie der Neuzeit zurück, sondern er möchte den verborgenen Sinn der menschheitlichen Freiheitsgeschichte dadurch ganz erhellen und vollenden, daß er ihn mit dem Geheimnis der Erlösung in eine durch das Glaubenszeugnis der Christen vermittelte lebendige Verbindung bringt.

Damit greift Johannes Paul II. eine Lehre auf, die bereits von Johannes XXIII., Paul VI. und insbesondere in der Pastoralkonstitution des Konzils (gerade hier nicht ohne maßgebliche Mitwirkung des damaligen Krakauer Erzbischofs Karol Wojtyla) „lang herangereift"[26] war. Programmatisch wird dieser Zusammenhang in der „Antrittsenzyklika" des Papstes „Redemptor Hominis" ausgebreitet: Die Würde des Menschen und die mit ihr gegebenen Grundrechte sind zwar bereits mit

der Schöpfungsordnung gegeben. Aber die Erlösung in Christus beschränkt sich nicht auf eine bloße Bestätigung der Schöpfungsordnung, sondern sie „vollendet und integriert" die Schöpfung. Daß der so betonte „Primat der Erlösung"[27] seine humanisierte Wirkung nicht primär auf der Ebene des (wissenschaftlichen) Erkennens entfaltet – ohne allerdings diesen Bereich auszuschließen –, sondern auf den erlösten Menschen in allen seinen geistig-seelischen Kräften einwirkt, zeigt der Schlüsselsatz: „Die einzige Ausrichtung des Geistes, die einzige Zielsetzung des Intellekts, des Willens und des Herzens ist für uns dieses: hin zu Christus, dem Erlöser des Menschen, zu Christus, dem Erlöser der Welt" (RH 7).

Fügt man diesen Aussagen und Überlegungen noch die zentrale Stelle der Pastoralkonstitution hinzu, wonach das „Volk Gottes" vom „Geist des Herrn geführt wird", um dadurch fähig zu werden, „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind" (GS 11,1), dann müßte man nicht nur von einem „christologischen", sondern von einem „trinitarischen Humanismus" reden. Dies eben wäre die „neue Dimension" der kirchlichen Soziallehre, die es zu verstehen gilt und von der aus die bisherigen Antworten der Sozialethik neu durchdacht werden müssen[28].

ANMERKUNGEN

[1] Zur Einführung, in: Sinn und Zukunft der Arbeit. Konsequenzen aus Laborem exercens, hrsg. v. W. Klein u. W. Krämer (Mainz 1982) 16.

[2] Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika über das Erbarmen Gottes Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von K. Lehmann (Freiburg 1981) 112.

[3] W. Kerber, Kurskorrektur der katholischen Soziallehre?, in dieser Zschr. 199 (1981) 722.

[4] So vor allem – damit die bereits zitierte Vermutung von K. Lehmann bestätigend – A. Schwan, Genügt Gerechtigkeit?, in dieser Zschr. 200 (1982) 75–88, sowie J. Giers, Das „Evangelium" und die Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens im sozialtheologischen Denken Johannes Pauls II., in: MThZ 33 (1982) 261–280; eine ähnliche, allerdings in mancher Hinsicht noch zu kritisierende Grundaussage findet sich bei E.-W. Böckenförde, Die „politische Theologie" des Papstes, in dieser Zschr. 198 (1980) 219–234; eine deutliche Korrektur mancher Positionen von Böckenförde (ohne sich damit namentlich auseinanderzusetzen) bringt der kurz danach erschienene Aufsatz von O. v. Nell-Breuning, Politische Theologie Johannes Pauls II., in dieser Zschr. 198 (1980) 675–686; schließlich sei besonders hingewiesen auf C.-J. Pinto de Oliveira. Die theologische Originalität von Johannes Paul II., in: Johannes Paul II. und die Menschenrechte, v. O. Höffe u. a. (Freiburg/Schweiz 1981) 60–91.

[5] So die Position von N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung (München 1959) 18; s. auch ders., Katholische Soziallehre, Bd. 1 (Köln 1965) 120f.; J. Messner, Das Naturrecht (München [4]1960) 115f.

[6] Vgl. Dives in misericordia 3, 4, 7, 8, 12, 14; s. auch A. Schwan, a. a. O.

[7] N. Monzel, a. a. O. 53.

[8] J. Giers, a. a. O. 265; K. Lehmann, a. a. O. 108, Anm. 4, zeigt zu dieser Frage den weiteren geistesgeschichtlichen Kontext auf.

[9] Ebd. 11. [10] J. Giers, a. a. O. 263f. [11] Ebd. 264. [12] Ebd. 266. [13] Ebd. [14] Ebd. 267 [15] Ebd.

[16] K. Lehmann, a. a. O. 108f.; vgl. die dort angeführte Literatur. [17] Ebd. 108.

[18] E. Gräßer, Die politische Herausforderung an die biblische Theologie, in: Ev. Theol. 30 (1970) 237 (im Anschluß an G. Bornkamm), 235; man sollte sich deshalb auch bewußt sein, daß man nur in analoger Weise von „struktureller Sünde" reden kann.

[19] S. Anm. 7; vgl. R. Henning, Art. „Kath. Soziallehre", in: Kath. Soziallexikon, hrsg. v. A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits (Innsbruck [2]1980) 1311–1313.

[20] B. Welte, Die Würde des Menschen und die Religion (Frankfurt 1977) 16.

[21] Vgl. dazu auch C.-J. Pinto de Oliveira, a. a. O. 75.

[22] Vgl. dazu weiterführend: L. Roos, Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik, in: Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, hrsg. v. A. Rauscher, Bd. 2 (München 1982) 52–158; dabei ist besonders auf die diesbezüglichen Forschungen von C. Bauer zurückgegriffen; vgl. auch C.-J. Pinto de Oliveira, a. a. O. 67f.

[23] C.-J. Pinto de Oliveira, a. a. O. 71.

[24] G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland (München 1979) 197. Als Konsequenz der Sinnkrise sieht Schmidtchen – nach den die Neuzeit bestimmenden „religionskritischen Aufklärungsschüben" – die „Umrisse einer dritten Aufklärung" sich abzeichnen: „Sie müßte, wenn man die Heideggersche Kulturkritik ernst nimmt, daß die Menschen der Industriekultur am Denkwürdigen vorbeidenken, zur Eingliederung religiöser Probleme in das Konzept der allgemeinen Vernunft führen" (204).

[25] C.-J. Pinto de Oliveira, a. a. O. 75. [26] Vgl. ebd. 76–81. [27] Ebd. 78.

[28] Welche Probleme sich dabei ergeben, soll in einem eigenen Beitrag behandelt werden.

UMSCHAU

Neue Bibelkommentare

Es ist schon merkwürdig, daß immer wieder neue Kommentare zur Heiligen Schrift geschrieben werden, obwohl man annehmen müßte, daß die biblische Wissenschaft allmählich an die Grenze ihrer Erkenntnisfähigkeit gelangt ist und deshalb keine wesentlich neuen Einsichten mehr zu erwarten sind. Nun gibt es in der Tat eine ständig größer werdende Zahl von übereinstimmenden Informationen und Deutungen, die kaum mehr umstritten sind. Selbst die früher so offensichtlichen konfessionellen Unterschiede treten mehr und mehr zurück, so daß man oft nur am Namen des Autors ablesen kann, ob es sich um ein katholisches oder evangelisches Werk handelt. Trotzdem bleiben zum Glück noch Eigentümlichkeiten genug, die das gleichzeitige oder nur kurz auseinanderliegende Erscheinen verschiedener Kommentare zu ein und derselben biblischen Schrift rechtfertigen. Es sind – abgesehen von der Zielsetzung und Anlage der jeweiligen Reihe – vor allem die persönlichen Fähigkeiten des Autors, mit dem Text umzugehen, ihn auszuschöpfen, ihn dem heutigen Verständnis (was immer das heißt) nahezubringen. So gesehen, gehört auch die wissenschaftliche Exegese zur Verkündigung des Gotteswortes, und diese muß sich immer wieder neu ereignen. Warum würden sonst so viele Prediger (mit wechselndem Erfolg) in den Kommentaren nachschlagen, wenn sie sich auf ihren Dienst vorbereiten?

Die Liste der Kommentare, die wir im folgenden vorstellen, erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es geht nur um einen mehr oder minder repräsentativen Ausschnitt.

Das *Markusevangelium* ist endlich aus dem Schatten seiner jüngeren, aber erfolgreicheren Brüder, des Matthäus und Lukas, herausgetreten und erfreut sich eines Interesses wie kaum je in der Geschichte des Christentums. Nun haben wir – nach dem zweibändigen Kommentar in der Herder-Reihe (R. Pesch, 1976/77) – ein ebenfalls zweibändiges Werk in der Reihe „Evangelisch-katholischer Kommentar" (EKK) (J. Gnilka, 1978/79)[1]. Es wäre eine verlockende Aufgabe, die beiden Kommentare in einer exegetischen Fachzeitschrift miteinander zu vergleichen. Hier genügt es, auf eine durch die Anlage des EKK bedingte Verschiedenheit hinzuweisen, die durchgängige Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte. In diesen Abschnitten findet man neben interessanten historischen Informationen auch anregende Hinweise für die Praxis. Ganz ausgezeichnet sind ferner die zahlreichen Exkurse zu den Hauptbegriffen und Leitmotiven des Evangeliums (Sohn Gottes, Galiläa, Messiasgeheimnis, Parabeltheorie, Wunder und Exorzismen Jesu, Prozeß Jesu und jüdisches Prozeßrecht und anderes mehr). Der Kommentar informiert vorurteilsfrei und umfassend, er meidet extreme Lösungen und gewagte Hypothesen, er bezieht einen ausgewogenen, vorsichtig zurückhaltenden Standpunkt. Für den Nichtexegeten mögen die Auskünfte manchmal etwas zu knapp sein – aber dies ist schließlich das Problem aller fachwissenschaftlichen Werke. Bedenkenswerter scheint mir der Umstand, daß der Kommentar ein klein bißchen zuwenig hat, was andere entschieden zuviel haben: den Mut zur Rekonstruktion, jenes Quentchen Phantasie, das dem Historiker die Chance gibt, seine Texte besser zu verstehen, auch wenn er um die Fragwürdigkeit der Hypothese weiß. Dies trifft wohl vor allem für die „Möglichkeit" zu, „aus dem Text des Evangeliums historische Rückschlüse auf die Situation der von Markus angesprochenen Gemeinde zu ziehen" (361). Sollte das Motiv des „Jüngerunverständnisses" (es hätte vielleicht einen eigenen Exkurs verdient) nicht doch etwas mehr hergeben? Immerhin, der Kommentar weist – auch mit seiner Gesamtbeurteilung der markinischen Theologie – wieder in die richtige Richtung und korrigiert damit manches Fehlurteil.

Eduard Schweizer, dessen meisterhafte Auslegungen des Markus- und Matthäusevangeliums

bereits klassisch geworden sind, hat nun auch einen *Lukaskommentar* im „Neuen Testament Deutsch" (NTD) geschrieben[2]. Damit hat ein Exeget seit langem wieder einmal alle drei synoptischen Evangelien ausgelegt, was für großes Einfühlungsvermögen und hohe Sachkompetenz spricht. Das Eigentümliche des Lukas sieht Schweizer vorzugsweise im Erzählerischen. Der Evangelist habe weder eine immergültige „kerygmatische Formel" noch ein „heilsgeschichtliches Schema" weitergeben wollen, sondern einfach aus der reichen Fülle des Handelns Gottes erzählt, weil die Gemeinde immer auf das überraschende und alltägliche Handeln Gottes in Jesus von Nazareth angewiesen bleibe (vgl. besonders den Exkurs „Heilsgeschichte", 60–63).

So überzeugend dies klingt, die Eigenart des Lukasevangeliums scheint damit noch nicht ganz getroffen. Gehört nicht die „erzählende Form" zum Wesen aller Evangelien? Keines von ihnen verkündet nur „hohe Ideen und dogmatische Lehrsätze" (11). Man möchte also deutlicher hören, worin sich die narrative Form des Lk von der des Mt, Mk und Joh unterscheidet. Hier bleibt der Kommentar trotz aller seiner sonstigen Vorzüge dem Leser etwas schuldig, und es befriedigt nicht, wenn diese „Undeutlichkeit" dem Evangelisten angelastet wird (253). Gewiß scheut Lukas eindeutige christologische Titel und Definitionen, aber er weiß sehr wohl, wer Jesus für die Menschen ist. Es steht zum Beispiel im Loblied des Simeon (2, 29–32) und wird durch V. 26 eigens auf die Parusie hin qualifiziert (vgl. Mk 9, 1).

Es wundert, daß der Kommentar dieser typisch lukanischen Interpretation nicht nachgegangen ist und deshalb auch sein Exkurs „Die Christusverkündigung der Vorgeschichte" recht blaß bleibt. Mag Lukas so nachdrücklich wie immer „an der Erwartung eines alles abschließenden Handelns Gottes festhalten" (218), erzählen können hat er nur vom ersten und endgültigen Kommen Jesu in die Welt. Damit hat der Evangelist eine Christenheit, die sich schon zu seiner Zeit in Zukunftsutopien zu verlieren drohte, an den bleibenden Ursprung ihres Heils zurückverwiesen, damit sie die Realität ihrer Gegenwart, das „Heute", nicht vergesse. Daß Eduard Schweizer mit seinem neuen Lukaskommentar zu solchen Fragen und Überlegungen herausfordert, ist sicher nicht sein geringstes Verdienst.

Der erste Teil des großen Kommentars zur *Apostelgeschichte* von Gerhard Schneider ist in dieser Zeitschrift schon ausführlich gewürdigt worden (199, 1981, 356f.). So braucht der 1982 erschienene zweite Teil nur noch kurz vorgestellt zu werden[3]. Er behandelt die Kapitel 9–28 in gewohnter Abfolge: Literaturangaben, Text (mit textkritischen Anmerkungen), thematischer Überblick, Vers-um-Vers-Erklärung. Die Gliederung ist sehr klar und übersichtlich. Wer eine bestimmte Stelle nachschlägt, findet sich rasch zurecht und wird von der Auskunft selten enttäuscht. Zwei größere Exkurse stützen die Auslegung ab: „Paulus" (41–45) und „Apostelkonzil und Aposteldekret" (189–192). Andere Sachinformationen sind meist in den zahlreichen Anmerkungen untergebracht. Einen unschätzbaren Dienst leistet der Kommentar durch seine Register der griechischen Wörter und der Stellen aus antiken Autoren (422–436). Noch einmal sei dem Autor ganz herzlich für seine Arbeit gedankt.

Zur *Apostelgeschichte* sind noch zwei andere, weniger umfangreiche Kommentare vorzustellen: Jürgen Roloff im NTD[4] und Alfons Weiser in der Ökumenischen Taschenbuch-Reihe[5]. Beide Kommentare liegen – bis auf Nuancen – auf der gleichen Wellenlänge. Sie vertreten in allen wichtigen Fragen die Positionen, die sich seit einiger Zeit in der wissenschaftlichen Exegese durchgesetzt haben. Roloff kann dabei sein bekanntes Interesse am „Geschichtsschreiber" Lukas (9) weiterverfolgen, ohne die Theologie der Apostelgeschichte aus den Augen zu verlieren. Vom Ökumenischen Taschenbuch-Kommentar ist hervorzuheben, daß er sich vorzüglich für den Religionsunterricht, das Bibelstudium und die Erwachsenenbildung eignet. Er bietet Vergleichstexte aus der Profanliteratur im vollen Wortlaut und stellt Parallelen übersichtlich zusammen. Man darf auf das zweite Bändchen gespannt sein und den Verfasser schon jetzt zu seinem gelungenen Werk beglückwünschen.

Zum Schluß haben wir eine kleine Kostbarkeit zu empfehlen, die Auslegung des *Philemonbriefs* durch Joachim Gnilka, dem Verfasser des Markuskommentars, der in der Herder-Reihe auch schon den Kolosser-, Epheser- und Philipperbrief

ausgelegt hat[6]. Der aus Oberschlesien stammende Münchener Ordinarius widmet den Kommentar seinen „polnischen Freunden" und betont schon im Vorwort, daß er die Sklaverei für ein längst noch nicht überwundenes Phänomen unserer heutigen Welt hält. Freilich denkt er dabei nicht in erster Linie an die Zwangsvorstellungen und den Konsumterror, unter dem so viele moderne Theologen leiden, sondern an die wirkliche Not der Unfreiheit, die ganze Völker und Kontinente befallen hat. In zwei großen Exkursen, die den Charakter von längeren Zeitschriftenaufsätzen haben, „Haus, Familie und Hausgemeinde" (17–33) und „Die Sklaven in der Antike und im frühen Christentum" (54–81), kommen alle Fragen zur Sprache, die den historischen Hintergrund des Briefes bilden. Ein Glück, daß es immer wieder solche Kommentare gibt!

Franz Joseph Schierse

[1] Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus. Bd. 1: Mk 1–8,26; Bd. 2: Mk 8,27–16,20. Köln, Neukirchen-Vluyn: Benziger, Neukirchener Verlag 1978, 1979. 316, 364 S. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. 2/1. 2/2.) Kart. 56,–, 59,–.

[2] Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Lukas. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 264 S. (Das Neue Testament Deutsch. 3.) Kart. 36,–.

[3] Schneider, Gerhard: Die Apostelgeschichte. 2. Teil. Kommentar zu Kap. 9,1–28,31. Freiburg: Herder 1982. 440 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. 5/2.) Lw. 98,–.

[4] Roloff, Jürgen: Die Apostelgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 385 S. (Das Neue Testament Deutsch. 5.) Kart. 38,–.

[5] Weiser, Alfons: Die Apostelgeschichte, Kapitel 1–12. Gütersloh, Würzburg: Gütersloher Verlagshaus, Echter 1981. 293 S. (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament. 5/1; GTB Siebenstern. 507.) Kart. 24,80.

[6] Gnilka, Joachim: Der Philemonbrief. Freiburg: Herder 1982. 95 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. 10/4.) Lw. 32,–.

BESPRECHUNGEN

Psychologie

GÖRRES, Albert – RAHNER, Karl: *Das Böse.* Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. Freiburg: Herder 1982. 254 S. Lw. 29,80.

Trotz aller Technik erweist sich die Natur auch heute noch gelegentlich als eine Macht, deren Größe und Rücksichtslosigkeit Entsetzen hervorruft. Größer noch aber ist das Entsetzen, das den Menschen ergreift, wenn er an die Möglichkeiten zum Bösen denkt, die er in sich trägt. Ist dieses Böse nur der Einbruch chaotischer Naturkräfte in das geordnete Gehege des menschlichen Miteinander? Oder ist der Wille zum Bösen eine dem Menschen, in seiner Freiheit, ureigene Möglichkeit? In jedem Fall: Wie läßt es sich bewältigen, so daß es sich nicht steigert, sondern mindert?

A. Görres, der bekannte Münchener Psychoanalytiker, und K. Rahner, der noch bekanntere (jetzt wieder) Innsbrucker Theologe, gehen diese Fragen gemeinsam an. Ihre jeweiligen Beiträge stehen zwar für sich, sind aber schon deswegen gut aufeinander abgestimmt, weil Rahner und Görres seit vielen Jahren miteinander in einem fruchtbaren Gespräch stehen.

Görres bestreitet den Löwenanteil der gemeinsamen Leistung (187 von 254 Seiten). Er zeigt auf, daß menschliche Willensfreiheit (und damit ein Gutes und Böses im eigentlichen Sinn) nicht im Ernst radikal bestritten werden kann, daß aber jede freie Entscheidung, wenn man sie konkret nimmt, auch das Produkt mannigfacher Ermöglichungen und Verunmöglichungen, Vorgeschichten und Situationen, Verführungen zum Guten und Bösen ist. In diesem der Freiheit vorausliegenden Feld bewegen sich nun auch die Forschungen der Psychotherapie, aus deren reichem Erfahrungsschatz Görres einiges mitteilt, das auch dem gesunden Menschenverstand lebenserfahrener Leute nicht fremd ist. Das eigentlich Böse kann, als Tat der Freiheit, von der Wissenschaft zwar weder geortet noch verhindert werden. Aber die psychologische Wissenschaft kann doch demjenigen, von dem der gute Wille angenommen werden darf, Mittel und Wege zeigen, wie er gewissen Verführungen weniger leicht erliegt und wie er mit seinen gefährlichen Neigungen zurechtkommen kann. Denn im vorpersonalen Bereich unseres Lebens (auch der personalen Entscheidungen) spielen gewisse Mechanismen, mit denen umzugehen man lernen kann. Görres plädiert für einen vorsichtigen Optimismus: Das Böse muß nicht immer sein. Seine Gründe sind psychologisch und theologisch: Befreiungen vom Zwang zum Schlechten wurden immer wieder erlebt; die Schöpfung ist im Grund aufs Gute angelegt.

Von der Freiheitsentscheidung als solcher, und damit vom Bösen im vollen Wortsinn, kann der Psychologe natürlich nicht sprechen. Die Bewältigung des Bösen im strengen Sinn ist die Domäne Gottes und des von ihm geleiteten Menschen. Hier setzen die Überlegungen Rahners ein. Wie läßt sich das realisierte Böse ohne Verzweiflung oder Verdrängung bewältigen? Nur durch eine Erlösung, die vom Schöpfer selbst ausgeht. Erst der Glaube an die Vergebung durch Gott macht den Sünder fähig, zugleich zu sich als Sünder zu stehen und sich von sich selbst als Sünder zu distanzieren.

Das Buch ist eine Fundgrube von Lebenserfahrungen, die durch die kritische Reflexion der Psychologie und Theologie geläutert und bereichert worden sind. Es setzt in erfrischender Weise das Evangelium und die psychologische Wissenschaft so zueinander ins Verhältnis, daß das eine durch das andere erhellt wird. Es ist also fromm und realistisch zugleich, dazu flüssig und oft witzig geschrieben – Eigenschaften, die man selten beisammen findet. Der Systematiker könnte bemängeln, daß sich manches wiederholt, daß angesichts des ernsten Themas der Stil zu locker sei. Doch das wären Einwände am falschen Platz. Ein Lehrbuch wollten die Autoren nicht schreiben; und nicht abschrecken wollten sie, sondern

Mut machen: „Das Gute ist erreichbar. Das gründlich Böse muß nicht sein. Auch Christsein geht, wenn auch nicht immer ganz schnell" (11).

G. Haeffner SJ

MEYER, Joachim E.: *Todesangst – und das Todesbewußtsein der Gegenwart.* 2., erg. Aufl. Berlin: Springer 1982. 136 S. Kart. 24,80.

Epochale Veränderungen spiegeln sich im Umgang mit den Fragen, die wir die letzten zu nennen pflegen. Todesangst und Todesbewußtsein der Gegenwart sind Gegenstand des reichen Materials, das der Göttinger Psychiater nicht aus dem Umgang mit Sterbenden, sondern aus Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosomatik ausbreitet.

Meyer konstatiert in der öffentlichen Diskussion eine Akzentverschiebung: es geht nicht um den Tod, sondern um das Sterben. Im Bemühen aller damit Befaßten wird Sterben nicht als Durchgangsphase zum Tod gesehen, sondern auf das Sterben allein konzentrieren sich alle Bemühungen. „Das Ende des Lebens soll möglichst frei von Angst, Schmerz und Entstellung sein" (15). In den Euthanasiedebatten (es geht um aktive Sterbehilfe), den Forderungen auf das Recht nach dem eigenen Tod, dem natürlichen Tod, wird die Akzentverschiebung faßbar: statt Todesangst Sterbensfurcht; die Angst vor dem „Nicht-mehr-Sein" scheint ersetzt zu sein durch die konkrete Furcht vor dem Sterben.

Diese „Verdrängung des Todes" umfaßt nach Meyer nicht nur die vieldiskutierte Privatisierung des Sterbens, sondern seine Entängstigung: das Ausklammern, Ausweichen vor den Fragen nach „den letzten Dingen". Selbst an die Gegenbewegungen gegen die Verdrängung des Todes, in denen Sterbenden und Angehörigen ernsthaft Hilfe angeboten wird (wie etwa die Arbeiten von E. Kübler-Ross oder die psychotherapeutisch orientierten Hilfen von Klinikseelsorge), bleibt die Frage zu stellen, ob durch erlernbare Techniken nicht das Für-wahr-Nehmen des bevorstehenden Todes verfehlt wird, ob die Betonung der Natürlichkeit des Todes nicht die Auseinandersetzung mit der Endlichkeitsproblematik ausspart. Verdrängung des Todes durch Privatisierung und Entängstigung des Sterbens – Euthanasie als konsequenter Schritt in Richtung Reduzierung des Sterbens (Sterben wird durch Töten und Getötetwerden ersetzt) auf der einen Seite; auf der anderen: eine zunehmende Zahl von Suiciden und thanatophoben Neurosen als fehlverarbeitete Endlichkeitsproblematik.

Wie können wir als Sterbliche leben? fragt Meyer im letzten Kapitel. Seine Antwort in ihren beiden Aspekten (Sterben, Tod) bezeichnet noch einmal das Dilemma: statt Euthanasie „sollte es eine Hilfe zum Sterben geben, welche sich nicht auf die unmittelbaren Bedürfnisse beschränkt; vielmehr die Endgültigkeit von Sterben und Tod im Bemühen, dem Leidenden beizustehen, nicht ausklammert". In Hinsicht auf den Tod aber fragt er, ob er nicht „als eine andere Seinsweise wieder denkbar zu machen" (115) sei. Diesen Fragen als Fragen standzuhalten und nicht wohlfeile Antworten zu geben, ist Verdienst dieses Buchs.

B. Wachinger

KAST, Verena: *Wege aus Angst und Symbiose.* Märchen psychologisch gedeutet. Olten: Walter 1982. 208 S. Kart. 24,–.

Vor wenigen Jahren noch als „Arme-Leute-Wunschdichtung", als Aggressionen und Grausamkeiten fördernd verdächtigt, und deshalb aus Kinderzimmern verbannt und von Erwachsenen als Relikte aus mythischer Vorzeit oder als allzusehr im feudalistischen Gewand daherkommend abgetan, erleben Märchen über die Psychotherapie eine Renaissance. Bruno Bettelheims „Kinder brauchen Märchen", 1975 in den USA erschienen und innerhalb von zwei Jahren in Deutschland auf eine Auflage von 30000 gekommen, die C. G. Jung-Schule, die starkes Interesse an Märchen entwickelt und eine Reihe von exemplarischen Märcheninterpretationen zu bestimmten Komplexen vorlegt: Das Böse im Märchen (Jacoby, Kast, Riedel, 1978); Das Weibliche im Märchen (M.-L. v. Franz, 1977), neuerdings Eugen Drewermanns tiefenpsychologische Märcheninterpretationen: das Märchen scheint „abgewandert" aus der literaturwissenschaftlichen, volkskundlichen und kulturanthropologischen Forschung. Märchen als „narratives System offener Symbole" (R. Sauer) ist vielfach „besetzbar" (durch Interpretation) und vielfältig „übersetzbar". So bieten

sich Märchen als Identifikationsangebote, als projektive Übertragungsmöglichkeit an, um innerpsychische Konflikte, Ängste, Kämpfe, Niederlagen und Reifungsschritte in ihnen zu spiegeln.

Verena Kast bietet je vier Märchen zu den Problembereichen Angst, Angstbewältigung und Symbiose. Ihre Interpretationsmethode schließt sich der Theorie C. G. Jungs an. Angst zu haben ist menschlich, keine zu haben ein Mangel, zeigt Kast an dem Märchen „Von dem Burschen, der sich vor nichts fürchtet"; Ablösungsängste von Vater und Mutter (in: Die Gänsemagd und Graumantel) und Angst vor einem übermächtigen Gefühl, vor einer verschlingenden, wegziehenden Beziehung zum Weiblichen, auch zur Sexualität, sind Themen der Interpretationen, in denen es um Angst und Angstbewältigung geht. Symbiotische Beziehungen und Wege aus ihnen, aus einer übermächtigen Vaterbindung, aus einer verwöhnenden Familie, aus romantischer Faszination durch die Frau, zeigt die Autorin an weiteren Märchen.

Der mühsame Weg der Individuation, immer wieder bedroht und gefährdet durch Ängste und symbiotische Tendenzen, wird im Weg des Märchenhelden, der Märchenheldin, in großem Facettenreichtum und vielfältiger Differenzierung anschaubar. Das den Märchen leichtfertigerweise nachgesagte Schema („armes Mädchen heiratet nach Schwierigkeiten doch noch den Königssohn") wird durch Verena Kasts Analysen als allzu simpel widerlegt.

Dennoch stellt sich die Frage: Wem helfen solche Bücher? Zu wessen Nutzen sind sie geschrieben? Gewiß gibt es das Recht der psychoanalytischen Schulen, Märchen als therapeutische Vehikel zu nützen, sie mit ihren Theorien über innerpsychische Konflikte zu „besetzen" oder Märchen in Psychoanalyse zu übersetzen. Wenn aber bestimmte Märchen als „symbiotische Märchen" (201) klassifiziert werden, werden sie ideologisch vereinnahmt. Eine behutsame, offene Erschließung von Märchen, die keine Übersetzung in eine Wissenschaftssprache braucht, weil der Hörer oder Leser unmittelbar versteht, daß Märchen von menschlichen Grunderfahrungen sprechen, hätte aufs Ganze gesehen mehr Aussicht auf eine heilende Wirkung für viele.

B. Wachinger

Theologie

Schlögel, Herbert: *Kirche und sittliches Handeln.* Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende. Mainz: Matthias-Grünewald 1981. XXVII, 261 S. (Walberberger Studien. 11.) Lw. 42,–.

Die bei W. Breuning gefertigte Bonner Dissertation (1980) ist eine Spätfolge der Enzyklika Papst Pauls VI. „Humanae Vitae". Neben der sexualethischen warf sie noch eine erkenntnistheoretische Frage auf, welche Kompetenz nämlich dem kirchlichen Lehramt im Bereich des natürlichen Sittengesetzes zukomme. Dahinter steht das Problem des ekklesiologischen Grundverständnisses der Moraltheologie. Ihm geht die Arbeit nach, die systematisch im Grenzbereich der Fundamentalmoral und Fundamentaldogmatik anzusiedeln ist. Referiert werden die wichtigsten Schriften im deutschen Sprachraum zur Sache seit dem Beginn dieses Jahrhunderts. Schlögel stellt einen Wandel fest vom apologetisch dargebotenen juridischen Kirchenverständnis der ersten drei Jahrzehnte zu einem mehr dogmatisch geprägten Bild in der Zeit bis zum Zweiten Vaticanum, das dort zwar beherzt aufgenommen, in der Folgezeit aber lehramtlich wieder in Frage gestellt wird. Entscheidend ist innerhalb dieser Evolution das Abgehen von einer dualistischen Vorstellung von der Kirche (hier die entscheidende Amtskirche, dort die passive Rezeption der „hörenden" Kirche der Gläubigen) zugunsten eines kommunionalen Verständnisses, in dem der Glaubenssinn der Gläubigen ebenfalls zum Locus theologicus wird, der seine Rückwirkung auf das Lehramt hat. Genau in diesem Rahmen brach auch der Konflikt über das Rundschreiben Pauls VI. auf, wie die problematische Rezeptionsgeschichte zeigt. Die moraltheologische und (in geringerem Maß) dogmatische Debatte der Nachkonzilszeit trieb die Problemstellung voran. Der

Verfasser vertritt die Ansicht, daß sie von der sakramentalen Konzeption der Kirchenkonstitution gelöst werden müsse. Die Frage nach dem Verhältnis von Lehramt und Lehrkanzel, von Universal- und Lokalkirche, von amtskirchlicher Autorität und Sensus fidelium ist allerdings nach wie vor offen. Abschließend heißt es: „Die behandelten Beiträge des universalen Lehramtes zu diesem Bereich haben eine befriedigende Lösung *nicht* erleichtert. Ohne einen die bisherige theologische Diskussion aufnehmenden Beitrag wird eine solche Lösung auch nicht möglich sein" (257). Die sehr genauen und erfrischend klaren Analysen dieses Werks könnten eine gute Basis dafür sein, das Versäumte und immer dringlicher Werdende schleunigst nachzuholen. Darüber hinaus ist es ein informativer Beitrag zur ebenfalls bedeutungsvollen Diskussion über die Beziehungen zwischen Dogmatik und Moraltheologie.

W. Beinert

Sievernich Michael: *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart.* Frankfurt: Knecht 1982. 464 S. (Frankfurter Theologische Studien. 29.) Kart. 58,–.

Ein nicht eben lockendes Thema, Sievernich reflektiert es eingangs: Frühere Fehler in kirchlicher Praxis und Theorie, aufklärerische Christentumskritik, humanwissenschaftliche (Weg-)Erklärungen von Schuld haben zu weitgehenden Verdrängungen geführt, besonders beim theologischen Moment. Andererseits thematisiert moderne Literatur übergreifende Unheils- und Schuldzusammenhänge, und auch die Philosophie kennt den „Bann" des objektiven Bösen. Wie kann man angesichts dessen Subjekt und menschlich bleiben ohne Gottesbezug?

In pastoraltheologischer Absicht (gemäß seinem Lehrauftrag in Sankt Georgen) untersucht der Verfasser zunächst sieben Gestalten heutiger Theologie: Rahner, Schonenberg, Tillich, Teilhard, Sölle, Metz, Guiterrez u. a. Erstaunlich das Spektrum (anstatt Wiederholungen und Widerspruch), das sich ergibt, bereichert durch Exkurse zu Ignatius v. Loyola, Irenäus, H. Arend und Las Casas sowie (94ff. u. 226ff.) zu literarischen Zeugnissen der Gegenwart.

Die Zusammenschau im Hinblick auf Lebensrelevanz und theologische Entfaltung erfolgt unter den vier Leitfragen der Gesamtuntersuchung: Sünde und Erfahrung, Dimensionen der Sünde, Sünde und Erlösung, Sünde und Praxis. Gemeinsam ist in allem Pluralismus den Entwürfen ein Zurücktreten individueller Erfahrung gegenüber der des Ausgeliefertseins an anonyme Mächte und Strukturen (Stichwort: Angst), die Überwindung eines primär moralischen Sündenverständnisses in ein (personal oder soziologisch akzentuiert) theologisches (Stichworte: Freiheit, Verweigerung, Befreiung), mit stärkerer Betonung des menschlichen Handelns als früher.

Vor diesem Hintergrund (dessen Erarbeitung drei Viertel des Buchs beansprucht) gilt der zweite Hauptteil der Sündenthematik in vier neueren Glaubensbüchern für Erwachsene: im Holländischen Katechismus, dem Evangelischen Erwachsenenkatechismus, dem Neuen Glaubensbuch und in „Christsein" von Küng.

Hier ist nicht der Ort zu einer detaillierten Wiedergabe und Diskussion der klaren Referate und Analysen wie der klärenden Rückfragen in beiden Teilen der Arbeit (etwa zu Einseitigkeiten Sölles, bei der sympathischen Verteidigung Teilhards, bzgl. der negativen Anthropologie oder der Normativität Freuds im evangelischen Werk, zu Lücken hinsichtlich Sünde wie kirchlicher Versöhnung bei Küng). Sie sind stets so wohl begründet wie nobel und von Gewicht für die kirchliche Pastoral in allen Bereichen, von der Seelsorge über die Erwachsenenbildung bis zum Sektor Beratung – wo Ent-Schuldigung am nächsten liegt, während doch hier das Heil vielleicht am meisten von Vergebung abhängt (vgl. Lk 5, 18–25). Doch gelten Sievernichs Postulate über das Amtliche und Fachliche hinaus für christliches Reden von Schuld und Sünde: Einbezug des lebensweltlichen Erfahrungshorizonts, Einbezug aller (menschlichen und theologischen) Dimensionen von Sünde, Situierung im Horizont von Erlösung (kann in der Tat ein Mensch sich wirklich schuldig nennen hören außer in der Form der Zusage von Vergebung?), Praxisbezug in konkreten Appellen wie in Kritik an deren jeweiliger Verabsolutierung.

Ein eigenes Problem nicht bloß für die Theorie stellt hierbei eine angemessene Fassung von „sündigen Strukturen", „struktureller Sünde", also die

„Subjektivierung objektiver Schuld" dar. Hier reicht das zuhandende (moral-)theologische Instrumentar nicht, und der rezensierende Philosoph meint: aufgrund des fundamentalen Mangels philosophischer Kategorien für Gemeinschaft (lichkeit), jenseits eines – sei's nachträglich moderierten – Individualismus (mit Bezug als sekundärer Bestimmung) wie eines – weithin hiergegen reaktiven – Kollektivismus, ob (wie früher) eher organisch oder (wie heute) eher technisch entworfen. Wie weit drückt sich in diesem Mangel eben jene Gemeinschaftszerstörung aus, von der dieses Buch handelt? (Wie steht es von daher um die Chancen seiner Überwindung?) Darum, auch wenn es nicht lockt, geht das Thema uns an. Sievernich zeigt: Theologie hat es nicht nötig, sich interessant zu machen; sie ist notwendig, wenn sie sich dieser tiefsten Not des Menschen aussetzt – um ihm die eine Antwort zu sagen, aus der sie lebt. *J. Splett*

ZU DIESEM HEFT

Die extrakorporale Befruchtung („Retortenbaby") wird seit 1978 erfolgreich durchgeführt. Hermann Hepp, Direktor der Universitäts-Frauenklinik in Homburg (Saar), untersucht die medizinischen Aspekte, die Erfolge und Risiken, und erörtert vor allem die ärztlich-ethischen und rechtlichen Fragen, die sich aus einer Situation ergeben, in der das Menschwerden selbst Gegenstand des wissenschaftlichen Experiments geworden ist.

Unter dem Zeichen der Weißen Rose hatte vor vierzig Jahren der Freundeskreis um die Studenten Hans und Sophie Scholl seinen Widerspruch gegen die Verbrechen der Machthaber des Dritten Reiches öffentlich formuliert. Nach einem Verfahren vor dem Volksgerichtshof wurden die Beteiligten im Lauf des Jahres 1943 hingerichtet. In einem Vortrag bei der Gedenkfeier in der Münchener Universität will Hermann Krings zur Deutung und zum Verständnis dieses Zeichens beitragen.

Nach der Absicht der Päpste, die die Reform des kirchlichen Gesetzbuchs durchführten, soll das neue Kirchenrecht, das am 27. November 1983 in Kraft tritt, das Zweite Vatikanische Konzil auch auf dem Gebiet des Rechts verwirklichen. Peter Krämer, Professor für Kirchenrecht an der katholischen Universität Eichstätt, stellt die Frage, ob und wieweit sich die Neufassung des kirchlichen Gesetzbuchs am Konzil orientiert hat.

Auf dem Hintergrund der Geschichte und der Erfahrungen der deutschen Juden seit der Aufklärung überlegt F. G. Friedmann, was Sinn und Aufgabe des Judeseins im heutigen Deutschland sein könnte.

Lothar Roos, Professor für christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an der Universität Bonn, befaßt sich mit dem Stellenwert der Theologie in der katholischen Soziallehre. Er sieht die Enzyklika „Laborem exercens" als Anstoß zu einer Kurskorrektur in der theologischen Dimension der katholischen Soziallehre.

Priestermangel

Die Zahl der Priester geht in weiten Teilen der katholischen Welt seit etwa 20 Jahren ständig zurück. In der Erzdiözese München-Freising zum Beispiel sank die Zahl der Priester in der Pfarrseelsorge von 978 im Jahr 1965 auf 623 im Jahr 1983. Von 752 Seelsorgestellen sind 205 nicht hauptamtlich besetzt. Als sich die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Herbstsitzung 1979 mit der mittelfristigen Personalplanung befaßte, waren in den Diözesen der Bundesrepublik 16800 Priester im aktiven Dienst. Für das Jahr 1987 rechnen die Bischöfe mit einem weiteren Rückgang von 30 Prozent auf knapp 12000. Auf einen Gemeindeseelsorger kämen dann etwa 3000 Katholiken gegenüber 2200 im Jahr 1979. Auch das Durchschnittsalter der Priester wird steigen. Es liegt heute schon bei etwa 55 Jahren.

In ihrem Beschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" vom Jahr 1975 formulierte die Gemeinsame Synode die Leitidee der lebendigen Gemeinde: „Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen läßt, muß eine Gemeinde werden, die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarer Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet." Dieser Kernsatz geht von der Erfahrung aus, daß in einer säkularisierten Gesellschaft der Gemeinde eine besondere Bedeutung zukommt, weil der Glaube ohne den Rückhalt in einer Gemeinschaft auf Dauer nicht lebendig bleiben kann. Bischof Georg Moser hat vor kurzem in seiner Kontroverse mit Hans Küng und dessen Forderung nach Aufhebung des Zölibats erneut auf diesen Grundsatz der Synode hingewiesen. Eine Seelsorge, die als bloße Betreuung des Kirchenvolks durch den geweihten Priester verstanden wird, hat in unserer Zeit keine Überlebenschance. An die Stelle der versorgten Gemeinde muß die engagierte Gemeinde treten, die nicht Objekt, sondern Subjekt, also selbst Träger der Seelsorge ist.

Doch auch wenn diese Aktivierung der Gemeinden erreicht werden sollte, sind noch längst nicht alle Probleme gelöst. Denn die Gemeinde findet ihre „höchste Verwirklichung" in der Feier der Eucharistie, wie die Synode in Übereinstimmung mit der gesamten Tradition der Kirche formuliert. Ohne Eucharistie gibt es keine christliche Gemeinde. Weil aber die Eucharistie nach der Lehre der Kirche nur unter dem Vorsitz eines Priesters gefeiert werden kann, bleibt die dringende Frage nach einer ausreichenden Zahl von Priestern.

Die Synode sprach in diesem Zusammenhang auch das Thema des priesterlichen Zölibats an. Von dem hohen Wert der Ehelosigkeit für das Priestertum und für die Kirche waren alle überzeugt. Ebenso war klar, daß nicht alle Probleme des Priestermangels auf das Konto des Zölibats gehen. Auf der anderen Seite gibt es zahlreiche theologisch ausgebildete Laien, die zum pastoralen Dienst in den

Gemeinden bereit und befähigt sind und daher zum Priester geweiht werden könnten, wenn nicht die Pflicht zur Ehelosigkeit dagegen stünde. Wenn jedoch die „Heilssorge der Kirche schwerwiegend gefährdet ist", so formulierte die Synode, müßten „alle noch so wichtigen Gesichtspunkte, die nicht aus Gründen der verbindlichen Glaubenslehre notwendig sind, zurücktreten. Es wird deswegen allgemein anerkannt, daß außerordentliche pastorale Notsituationen die Weihe von in Ehe und Beruf bewährten Männern erfordern können." Offen blieb die Frage, ob eine solche Situation heute schon gegeben ist und ob die Bischöfe und der Papst diesen Weg gehen wollen.

Als die deutschen Bischöfe auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 1977 Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste formulierten, machten sie sich über die Folgen des Priestermangels keine Illusionen. Sie wußten, daß viele Gemeinden in Zukunft keinen Priester mehr in ihrer Mitte haben werden und daß bei der Überalterung des Klerus und den geringen Nachwuchszahlen eine „rasche Wende" nicht in Sicht ist. Sie hielten es aber für nicht verantwortbar, „von einer Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priestertum durch die Gesamtkirche auszugehen". Sie richteten daher ihre Planung auf eine Entlastung der Priester durch eine „Vielfalt von pastoralen Diensten", nämlich durch Diakone, Pastoralreferenten, Gemeindereferenten und ehrenamtliche Mitarbeiter, wie sie heute in allen Diözesen tätig sind. Der Leiter der Gemeinde müsse jedoch immer ein Priester sein, und zwar möglichst in „realer Nähe" zur Gemeinde.

Diese „reale Nähe" ist in der Tat von ausschlaggebender Bedeutung. In der heutigen Gesellschaft mit der Pluralität der Weltbilder und dem Bewußtsein von der Autonomie des Subjekts greifen die traditionellen Formen der Seelsorge nicht mehr. Wenn der Glaube bei den Menschen lebendige Wirklichkeit werden soll, dann braucht es in ganz anderem Maß als früher personale Begegnung, Zuwendung zum einzelnen, intensiven Kontakt, und dies in überschaubaren Kreisen, nicht in der anonymen Großpfarrei. Der Gemeindeleiter muß am Ort sein, muß mit den Menschen leben, ihren Alltag teilen. Diese Aufgabe könnten durchaus ehrenamtliche und hauptamtliche Laienmitarbeiter übernehmen, und die Deutsche Bischofskonferenz sieht solche „Bezugspersonen" in Gemeinden ohne Pfarrer am Ort auch vor. Ihr Wirken bleibt jedoch begrenzt, solange sie keine Eucharistie feiern können. Den Gruppen und Gemeinden, die sie betreuen, fehlt dann der wesentliche, zentrale Lebensvollzug des christlichen Glaubens.

Wenn aber eine ständig zunehmende Zahl von Katholiken auf den regelmäßigen, mit dem Leben der Gemeinde verbundenen Gottesdienst verzichten muß, dann ist sicherlich die „außerordentliche pastorale Notsituation" gegeben, von der die Synode sprach, und man müßte die Weihe von „in Ehe und Beruf bewährten Männern" ins Auge fassen – oder man hält die Ehelosigkeit der Priester für so wichtig, daß die Feier der Eucharistie davor zurücktreten muß. *Wolfgang Seibel SJ*

Heinz Hürten

Zeugnis und Widerstand der Kirche im NS-Staat

Überlegungen zu Begriff und Sache*

Der Historiker, der, mit keinen anderen Kategorien und Methoden als denen seines Fachs ausgerüstet, vor der Aufgabe steht, über Zeugnis und Widerstand der Kirche während der nationalsozialistischen Herrschaft zu sprechen, stößt auf die Schwierigkeit, mit Begriffen zu operieren, die wegen ihrer allgemeinen Verbreitung unumgänglich, aber nach Kontur und Inhalt keineswegs eindeutig sind. Diese Schwierigkeit dürfte symptomatisch sein für einen methodisch ungesicherten und intellektuell unbedachten Zugriff auf die Phänomene kirchlichen Verhaltens, der eben deshalb in die Gefahr gerät, die Realität zu verfehlen und den nach Orientierung Suchenden in die Irre zu führen.

Zeugnis und Widerstand

Die griffige Formulierung „Zeugnis und Widerstand" rückt zwei Begriffe bis zu scheinbarer Identität aneinander, die sehr unterschiedlichen Ursprungs sind. „Zeugnis" als Kategorie menschlichen Verhaltens stammt aus der Welt des Christlichen, „Widerstand" aus der des Politischen. Im praktischen Vollzug mag ein und derselbe Akt sowohl das eine wie das andere sein oder als solches gedeutet werden können, und gerade hier liegt die unzureichend aufgehellte Problematik für den Historiker. Die ihm zugängliche Welt ist die des Politischen, des Innerweltlichen, Sichtbaren. In dieser Sphäre ist das Christliche präsent, sinnenhaft feststellbar, aber es ragt darüber hinaus und kann darum nie vollständig, ohne Rest mit den Mitteln handhaft, sichtbar gemacht werden, die einer weltlichen Wissenschaft wie der Historie zur Verfügung stehen. Christliches Zeugnis in dieser Welt und vor dieser Welt hat gleichwohl eine Qualität, die nicht in ihr aufgeht, es kann darum nicht dasselbe sein wie politisch wirksamer und als solcher gewollter Widerstand.

Dies zu betonen, scheint heute nicht unnötig. Denn die Diskussion über die Rolle der Kirche im nationalsozialistischen Deutschland vollzieht sich weitgehend unter der ungeprüften Voraussetzung, daß Widerstand die ihrem Wesen gemäße, ja primäre Aufgabe gewesen sei. Auf diese Weise kann ihr Verhalten geprüft und beurteilt werden, als ob sie in gleicher Weise politische Gesellschaft sei wie eine Partei oder Gewerkschaft. Für eine Betrachtungsweise mit dem Instrumentarium

und den Maßstäben des Historikers ergibt sich auch gar keine andere Möglichkeit. Denn ihm ist nur der Bereich des Weltlichen zugänglich; was diese Welt transzendiert, bleibt ihm verschlossen. Weil dies so ist, obliegt ihm die Pflicht, darauf hinzuweisen, daß seine Aussage nicht das Ganze trifft. Die mit den Methoden der Geschichtswissenschaft betriebene Untersuchung über die Kirche in Deutschland unter Hitler behandelt diese als politische Größe, als gesellschaftliche Gegebenheit und betrachtet ihre Handlungen in ihrem sozialen Kontext, in ihren Wirkungen auf ihre Umwelt, aber sie vermag nicht die Frage zu beantworten, worin denn die eigentliche, der Kirche wesensgemäße Aufgabe in dieser Zeit gelegen habe: in ihrem Widerstreben gegen die totale Machtergreifung des Nationalsozialismus durch die Aufrichtung realer Hemmnisse und Schwierigkeiten, in ihrem stillen Wirken zur Milderung manchen Unrechts, in ihrem öffentlichen Protest gegen manche Maßnahmen und Normen des Nationalsozialismus, im schweigenden Leiden der Verfolgten oder im fortgesetzten Lob Gottes, das trotz aller Bedrängnis nie aufgehört hat.

Anders als die Frage nach dem politisch wirksamen Widerstand der Kirche läßt sich die nach ihrem Zeugnis weit weniger präzise und umfassend von der Geschichtswissenschaft beantworten, weil hier Elemente im Spiel sind, die von ihr nicht ergriffen werden können. Denn wenn „Zeugnis" in der politischen Realität auch auf „Widerstand" hinauslaufen mag, ist es damit doch nicht identisch, weil es anderes meint. Martyrium, was sprachlich nichts anderes ist als die latinisierte Fassung des griechischen Wortes für Zeugnis, bedeutet nach der Tradition der Kirche öffentliches, gerichtsförmliches und durch den Einsatz des Zeugen im Opfertod bekräftigtes Bekenntnis zu Christus, und das Bekenntnis, die Zeugenschaft für Christus ist nach Apg 1,8 besonderer Auftrag der Christen. „Zeuge der Wahrheit", Märtyrer zu sein, ist aber nach der Auffassung der Kirche seit der nachapostolischen Zeit keine Funktion des Amtes mehr, sondern Charisma, Begnadung und Berufung (Erik Peterson, Zeuge der Wahrheit, Leipzig 1937).

Aus diesen Gründen ist es für den Historiker verwunderlich, daß die innerkirchliche Diskussion um Bischöfe und Kirchenvolk zwischen 1933 und 1945 weit mehr von der Frage nach dem Widerstand als nach dem Zeugnis der Kirche bestimmt erscheint. Damit wird nicht allein möglicherweise die Erkenntnis der spezifischen Aufgabe und Wirkung der Kirche in dieser Zeit verwischt, was der Historiker aus seinen Gründen nicht zu beantworten vermag, sondern, was dem Historiker aus quellenkritischer Methodik wichtig ist, vielleicht auch die Bewußtseinslage der damals Handelnden verfehlt. Die theologisch vorgeformten Verhaltensmuster gegenüber einem unrecht handelnden Staat, die Hinnahme zugefügter Schmach um des Namens Jesu willen, das Zeugnis für Christus, waren den Männern der Kirche aus der Überlieferung, in der sie standen, wahrscheinlich vertrauter als das politische Verhaltensmuster des Widerstands, das erst in der nationalsozialistischen Zeit in Deutschland seine historische Konkretion und seine moralische

Dignität gewann. Daß der damalige Bischof von Münster, Clemens August Graf von Galen, die am 30. Juni 1934 erschossenen Katholiken als Männer bezeichnete, „die das christliche Volk für Märtyrer ihres Glaubens hält", und bei demselben Anlaß, beim liturgischen Gedenken für den römischen Blutzeugen Viktor, die Kirche, auch die seiner Zeit, „Kirche der Märtyrer" nannte, verweist auf eine Komponente christlicher Reaktion auf das nationalsozialistische Regime, die dem heutigen Verständnis fremd zu werden scheint.

Die Kategorie „Widerstand" dürfte somit für eine angemessene Deutung der Kirche im NS-Staat nicht zureichen. Als politische Kategorie reduziert sie das Handeln oder Nichthandeln der Kirche auf die politische Sphäre. Eine solche, ausschließlich an der Kategorie des Widerstands orientierte Betrachtung der Kirche liefe zudem Gefahr, ungewollt eine Verzerrung zu reproduzieren, die der Nationalsozialismus unserem Sachverhalt angetan hat. Als totalitäres Regime, für das wie für alle vergleichbaren Systeme das Kennzeichen der „totalen Politisierung" aller Lebensbereiche zu konstatieren ist, hat er die Kirche ausschließlich als politische Größe erfaßt und behandelt, ihre Geistlichen waren „politisierende Kirchenbeamte" und damit neben dem Juden und dem Freimaurer „Volksfeinde", wie Reinhard Heydrich 1936 im „Völkischen Beobachter" schrieb, und was von religiöser Aktivität des Kirchenvolks in die Öffentlichkeit wirkte, war „politischer Katholizismus", wogegen sich die Kirche stets verwahrt hat. Nimmt man Widerstand als einzige und allein zureichende Kategorie zur Deutung des kirchlichen Verhaltens, wird die „totale Politisierung" durch den Nationalsozialismus mit umgekehrten Vorzeichen wiederholt.

Widerstand im NS-Staat

Bedenklich gegenüber dem heute inflationär ausgeweiteten Widerstandsbegriff stimmt den Historiker auch, daß er wenigstens im Umfang seines heutigen Gebrauchs nicht quellengemäß ist. Seine Beliebtheit ist wohl nicht zuletzt auf das Bestreben zurückzuführen, nonkonformistische, regimekritische, renitente Verhaltensweisen, die nicht in aktives, unmittelbar auf Änderung der bestehenden Verhältnisse gerichtetes Handeln mündeten, in die Nähe der Aktionen zu rücken, die durch ihr Ausmaß und ihr heroisches Scheitern Aufmerksamkeit und Achtung auf sich gezogen haben. Beeinflußt ist der heutige Sprachgebrauch wahrscheinlich auch durch das Modell der Widerstandsbewegungen in dem von Deutschen besetzten Europa. Um den Widerstandsbegriff überhaupt als wissenschaftlich brauchbar zu erhalten, ist zunächst eine deutliche Unterscheidung von ausländischen Widerstandsbewegungen und innerdeutschem Widerstand zu treffen. In den von der deutschen Wehrmacht besetzten Gebieten gab es große und weitverzweigte Organisationen „im Untergrund", außerhalb der von der Besatzungsmacht

kontrollierten Zone des normalen Alltagslebens, die nach der Niederlage der eigenen Armee im Feld den Kampf gegen den Landesfeind weiterführten oder wiederaufnahmen. Ihr Gegner war eindeutig umschrieben: die Besatzungsmacht und alle ihre Angehörigen; ihr Ziel war eindeutig: eben die Beseitigung dieser Besatzungsmacht, und auch ihre Methoden waren eindeutig: alle Mittel eines Krieges im dunkeln.

Von solcher Eindeutigkeit des Gegners, des Ziels und der Methoden konnte der innerdeutsche Widerstand nicht ausgehen. Es gab in Deutschland – von einigen sehr scharf umgrenzten Fällen abgesehen – keinen „Untergrund". Vielmehr geschah Widerstand innerhalb Deutschlands in aller Regel im Vollzug einer der öffentlichen Kontrolle zugänglichen normalen Alltagsexistenz, ja diese Existenz im Rahmen einer unter dem Anspruch des Nationalsozialismus stehenden Gesellschaft, wenn nicht gar Amt und Funktion im Gefüge des staatlichen Machtapparats waren geradezu die Basis für die aktivsten Formen einer Widerstandstätigkeit.

Wichtiger ist freilich eine andere Unterscheidung: Der deutsche Widerstand hatte nicht den äußeren Landesfeind zum Gegner und dessen Macht, sondern den Nationalsozialismus, der mehr war als ein terroristisches Regierungssystem, eine in der Gesellschaft präsente Ideologie mit Anspruch auf alleinige Gültigkeit. Von der Gestalt seines Gegners bestimmten sich zwangsläufig die Formen eines möglichen Widerstands in Deutschland.

Für die Erkenntnis dessen, was Nationalsozialismus bedeutete und infolgedessen Widerstand werden konnte, ist die Einsicht in den totalitären Charakter des Systems schlechthin grundlegend. Dieser totale Anspruch dürfte sich zum Zweck der Verdeutlichung aufgliedern lassen in

– einen totalen Machtanspruch, der die Beherrschung aller staatlichen Instanzen, die Beseitigung aller Parteien und Gewerkschaften zur Folge hatte,

– einen totalen Öffentlichkeitsanspruch, der nicht nur zu einem nationalsozialistischen Monopol in den Medien, zur Kontrolle der Buchproduktion und zur „Gleichschaltung" der Gesellschaft führte, sondern auch jede nichtnationalsozialistische Gruppierung von der öffentlichen Selbstdarstellung und Beachtung, und sei es auch nur auf dem Weg über die Fronleichnamsprozession, wenigstens tendenziell ausschloß,

– einen totalen Normensetzungsanspruch, der den absoluten Vorrang der nationalsozialistischen Ideologie vor allen anderen Normensystemen beanspruchte, wie es bereits im Art. 24 des Parteiprogramms formuliert war,

– einen totalen Unterwerfungsanspruch, der die Anforderungen des Systems an den Menschen prinzipiell unbegrenzt ließ und keine Sphäre, auch die privateste nicht, als seinem Gestaltungswillen entzogen betrachtete.

Wenn das Regime seine Ziele in dieser Weise bestimmte, dann war Widerstand nicht allein etwas, was die nationalsozialistische Beherrschung des staatlichen Machtapparats in Frage stellte. Vielmehr mußte dem System jegliche Verweigerung

seinem totalen Anspruch gegenüber, auf was für Gebieten auch immer, als eine Form des Widerstands erscheinen; denn solche Verweigerung bedeutete, daß ihm Beanspruchtes vorenthalten, seiner Alleingültigkeit eine konkurrierende Größe entgegengestellt wurde. Insofern lassen sich vor und neben dem aktiven, gewaltsamen Widerstand Formen des Widerstehens und Widerstrebens feststellen, die von politischer Relevanz waren und die tatsächliche Herrschaft des Nationalsozialismus in Deutschland seinem Anspruch zuwider eingrenzten. Ob es allerdings der begrifflichen Klarheit dient, alle solchen Formen des Widerstrebens generell als Widerstand zu bezeichnen, oder diese Bezeichnung besser den zu gewaltsamer Aktion führenden Aktivitäten vorbehalten werden sollte, bleibt eine offene Frage.

Verweigerung als Widerstand

Für den nationalsozialistischen Totalitätsanspruch war bereits die Verweigerung der „Gleichschaltung", der inneren und äußeren Anpassung, der Wille zum Bewahren der eigenen Identität ein Widerstand, der seinem Willen zur ausschließlichen Gestaltung und zur daraus folgenden Uniformität entgegengesetzt wurde. Die Verteidigung des kirchlichen Besitzstands in der Gesellschaft, ihrer sozialen Präsenz in Schule und Verbandswesen lief auf die Abwehr des nationalsozialistischen Anspruchs auf alleinige und allgemeine Gültigkeit hinaus. Sie zog dem Geltungsbereich der nationalsozialistischen Ideologie und des nationalsozialistischen Machtanspruchs Grenzen, und eben dies ist vom Regime als „Widerstand" betrachtet und auch bezeichnet worden. Denn gesellschaftliche Pluralität implizierte Aufhebung der Uniformität und Totalität des Nationalsozialismus, der darum von seinen Normen abweichende Gruppen wie konfessionelle Jugendverbände, in letzter Konsequenz auch eine nicht gleichgeschaltete Kirche, als Pfahl im eigenen Fleisch ansehen und beseitigen mußte.

Dieses Widerstreben gegen die totale Herrschaft des Nationalsozialismus über die Gesellschaft und die öffentliche Meinung war so lange nicht illegal, wie es eine Rechtsgrundlage gab, auf die sich die Verteidigung des angegriffenen Besitzstands beziehen konnte. Das Reichskonkordat mit seinen, wenn auch eingegrenzten, Garantien für konfessionelle Schulen und kirchliche Verbände bedeutete somit weder „Kapitulation" noch „Rückzug", sondern Rechtsbasis für eine partielle Verweigerung der geforderten Anpassung.

Daß solche Formen der Verweigerung im nationalsozialistischen Deutschland nicht formell illegal waren, hängt mit einer Eigenart des Regimes zusammen, nämlich ein „Dual State" zu sein, ein Regime, in dem die fixierte Rechtsordnung ständig überschritten wurde durch rechtlich nicht begründete Maßnahmen der Partei, und nicht Gesetze und Verordnungen primär die Gestalt der Dinge veränderten, sondern das nach freiem Ermessen und ohne rechtliche Schranken

erfolgende Vorgehen der Partei. Insofern war solches Verweigern, wenn auch formal nicht strafbar, doch nicht gefahrlos. Denn Maßnahmen der Staatspolizei waren als politische in aller Form der Bindung an rechtliche Normen entzogen und der richterlichen Nachprüfung nicht zugänglich.

Verweigerung der Anpassung war immer nur partiell möglich, niemals total, solange nicht die Situation des offenen Bürgerkriegs bestand oder angestrebt wurde. Denn nach einmal gelungener und befestigter Machtergreifung vollzog sich alle gesellschaftliche Interaktion unter dem nationalsozialistischen Totalitätsanspruch, der jede effektive Berufsausübung, jede Leistung in Sport, Kunst und Wissenschaft als Erfolg für das System reklamierte, das dadurch tatsächlich Effizienz, Stabilität und Ansehen erlangte. Passiver Widerstand gegen den NS-Anspruch im ganzen, nicht gegen einzelne Maßnahmen, hätte Sabotage der gesellschaftlichen Ordnung und einen Auszug aus der Gesellschaft ins Nirgendwo bedeutet.

Bewahrung der eigenen Lebensform, Aufrechterhaltung der sozialen Präsenz mochten für den Christen auch zu einem informellen „Zeugnis" für die Kirche werden, wenn es öffentlich oder mit öffentlicher Wirkung geschah, weil hier auf Existenz und Wirkungsmacht einer Größe verwiesen wurde, die außerhalb der nationalsozialistischen Kategorien stand. Beteiligung am kirchlichen Leben bedeutete eine Kundmachung, daß der Teilnehmer noch andere Werte und Normen anerkannte als die des Nationalsozialismus. Solches Verhalten der Gläubigen ist von der Kirche ermutigt worden, solange es ihr noch möglich war. Glaubenskundgebungen, Wallfahrten und Bekenntnistage waren nicht nur Demonstrationen religiösen Lebens, sie betonten auch unabhängig von der Absicht der Organisatoren die Nonkonformität, die Bindung an andere Werte als die des Nationalsozialismus, und dieser verstand sie konsequent als Verweigerung, Sperre, Widerstand gegen die eigene Zielsetzung.

Der Wille, die eigene Identität zu wahren, konnte auch die Gestalt annehmen, daß der einzelne den Zusammenhalt mit Gleichgesinnten suchte, der ihn durch Bestätigung der eigenen Überzeugung vor der Überwältigung durch den Meinungsdruck bewahren sollte, den die nationalsozialistische Propaganda hervorrief. Sie konnte daneben und in der politischen Wirkung darüber hinausgehend zur Verweigerung des geforderten „Mitmachens" führen. Eines der Schlüsselworte zum Verständnis des nationalsozialistischen Alltags ist das vom „freiwilligen Zwang", mit dem der Volkswitz den kaum entrinnbaren Druck bezeichnete, dem der Bürger ausgesetzt war, um sich an irgendwelchen Aktionen zu beteiligen, zu denen er nicht rechtlich, formell verpflichtet war. Solche Verweigerung des „Mitmachens" konnte die unterschiedlichsten Formen annehmen, von der Verhaltensweise des Schwejk bis zur offenen Ablehnung dessen, was nach den ungeschriebenen Regeln des nationalsozialistischen Alltags Pflicht war, etwa Spenden für das Winterhilfswerk zu geben.

Solches Verhalten blieb nur scheinbar im Bereich des Privaten. Gerade weil die Lebenswirklichkeit innerhalb des nationalsozialistischen Systems weit weniger durch eine geschriebene Ordnung als durch die Maßnahmen der „Bewegung" gestaltet wurde, bedeutete die Verweigerung des „Mitmachens", der Ungehorsam gegen Parteiparolen eine Schwächung der nationalsozialistischen Aktionen zur Umgestaltung der Verhältnisse. So ist es kaum vorstellbar, daß das Regime etwa seine Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Juden immer weiter vorangetrieben hätte, wenn es ihm nicht gelungen wäre, mit seiner Propaganda („Kauft nicht bei Juden") in der Öffentlichkeit Widerhall zu finden und durch das „Mitmachen" des Publikums ein Klima allgemeiner Feindseligkeit gegen sie zu erzeugen.

Die Haltung der Bischöfe

Die Kirche konnte sich freilich nicht darauf beschränken, ihre Gläubigen in der Haltung zu bestärken, die sie der nationalsozialistischen Propaganda gegenüber resistent machen und alles abweisen lassen würde, was dem kirchlichen Normensystem widersprach. Sie mußte autoritativ gegenüber ihren Gläubigen wie gegenüber Staat und Öffentlichkeit Stellung nehmen. Papst und Bischöfe haben dies oft getan sowohl durch Eingaben an staatliche Stellen wie durch öffentliche Kundmachungen in Gestalt von Predigten und Hirtenbriefen, der Papst auch in der an die Bischöfe der ganzen Welt gerichteten Enzyklika „Mit brennender Sorge". Die Frage, die seit zwei Jahrzehnten immer wieder gestellt wird, seitdem Rolf Hochhuth Pius XII. wegen seines angeblichen „Schweigens" ebenso ungerechtfertigt wie publikumswirksam angegriffen hat, ist die, ob solche Proteste häufig und laut genug gewesen sind. Unser heutiges Urteil tendiert dahin, sie als unzureichend anzusehen. Sie waren nicht heftig und konstant genug, um uns heute zu gefallen. Aber unser Maßstab darf nicht unbesehen als der zeitlos und einzig gültige genommen werden. Es war und ist kaum der Zweck kirchlicher Maßnahmen, späteren Zeiten Triumphgefühle zu ermöglichen.

Die Frage, wie die Haltung der Bischöfe nach kirchlichen Maßstäben zu beurteilen ist, darf nicht verwechselt und vermischt werden mit der, wie sie politisch, d. h. für die Existenz und Wirksamkeit des damaligen Systems zu veranschlagen ist. Die erste Frage ist eine theologische, die als solche außerhalb der Kompetenz des Historikers liegt. Er kann mit seinen Mitteln und Methoden nicht feststellen, was die Aufgabe der Kirche von ihrem Auftrag her war. War es ihre Pflicht, ohne Rücksicht auf die zu erwartenden Folgen die Unvereinbarkeit von göttlicher und nationalsozialistischer Ordnung laut zu verkünden, auch wenn ihr Wort nur die erreichen würde, die es schon wußten? Oder war es vordringlicher, konkreten Gefahren für Bedrängte zu begegnen oder sie wenigstens nicht noch größer werden zu lassen? Der Historiker vermag für dieses Problem keine Lösung

zu bieten; darum ist es für ihn ein Gebot intellektueller Redlichkeit, eine Entscheidung denen zu überlassen, die dafür kompetent sein könnten. Er kann hier bestenfalls feststellen, was geschehen ist und aus welchen Gründen.

So kann er feststellen, daß der deutsche Episkopat und der deutsche Klerus nicht aus Furcht vor Repressalien gegen die eigene Person sich haben leiten lassen. Obwohl niemand wußte, welche Folgen es für ihn haben könnte, hat sich kein Priester der Weisung widersetzt, das Weltrundschreiben „Mit brennender Sorge", das der Nationalsozialismus als „offene Kampfansage" bezeichnete, von der Kanzel zu verlesen.

Feststellen kann der Historiker weiter, daß der Episkopat die Linie seines Verhaltens nach Maßgabe seines kirchlichen Auftrags nicht als so eindeutig vorgezeichnet empfunden hat, wie sie sich heute in griffigen Alternativen formulieren läßt, daß er sich vielmehr vor verschiedene Aufgaben und Pflichten gestellt sah, die nicht mit ein und derselben Strategie zu bewältigen waren. Ging die Pflicht zur lauten Verkündung der dem Nationalsozialismus widerstreitenden göttlichen Normen allen anderen vor, durften die Bischöfe keine Rücksicht auf die erforderlichen Opfer kennen; sollte die Kirche aber humanitäre Hilfe leisten, mußte sie ihre Verkündigung so gestalten, daß sie keine Widerstände weckte, die solche Hilfe unmöglich gemacht hätte, so wie heute das Rote Kreuz und Amnesty International zur Politik der Verfolger keine Stellung nehmen, um ihre Hilfe für die Verfolgten nicht zu gefährden.

Sicher ist auch, daß der Episkopat sich nicht einig wurde und darum die von manchen Bischöfen für nötig gehaltenen Schritte verschoben oder ganz unterlassen werden mußten. Es wird weiter erkennbar, daß auch bei den Bischöfen, die heftigere Proteste befürworteten, die Argumentationskette nicht so eindeutig verlief, daß unter einer Vielzahl von erkannten Notwendigkeiten eine unzweideutige Priorität entstanden wäre.

Kein Zweifel ist auch, daß die Bischöfe bei schärferem Vorgehen Gefahren befürchteten, nicht für sich, sondern für die Kirche, sei es, daß sie wie Bertram, der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenzen, annahmen, das Regime werde die Seelsorge und die Spendung der Sakramente unterbinden, sei es, daß sie wie Preysing, der gleichwohl einen schärferen Kurs befürwortete, der Auffassung waren, daß die Masse der Gläubigen den dann zu erwartenden Verfolgungsmaßnahmen nicht standhalten würde.

Die Einschätzung des Risikos für die Kirche bei unverhüllter Konfrontation mit dem Regime hing auch davon ab, welche Lebensdauer diesem zugeschrieben wurde. War das Ende des Nationalsozialismus in absehbarer Zeit zu erwarten, mochte der Schaden, den eine Verfolgung anrichten würde, leichter zu ertragen und schneller zu beheben sein; wenn aber das Regime Generationen überdauern würde, mußte der Wert einer noch so bedrängten und eingeschränkten Existenz der Kirche höher veranschlagt werden.

Damit ist keineswegs die Frage beantwortet, ob die Bischöfe sich so verhalten haben, wie es ihnen ihr Amt zur Pflicht machte. Sie muß von denen entschieden werden, die sich in der Lage sehen, darüber zu befinden, welche Pflicht des bischöflichen Amtes in der Konkurrenz divergierender Pflichten einen unbezweifelbaren, um den Preis eines jeden Opfers durchzuhaltenden Vorrang besaß.

Die Wirkungen der kirchlichen Proteste

Muß der Historiker sich hier des Urteils enthalten, so kann und muß er sich äußern zu den politischen Konsequenzen der kirchlichen Protestpolitik. Anders als die Eingabe auf diplomatischem Weg oder durch den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenzen, die der Öffentlichkeit unbekannt blieb, besaß der Protest durch Predigt, Hirtenschreiben oder Enzyklika in jedem Fall, auch unabhängig von den Absichten des Urhebers, unter den Bedingungen des nationalsozialistischen Alltags politische Wirkung. Denn Widerspruch zu den Maßnahmen von Staat und Partei in der Öffentlichkeit war etwas sonst Unbekanntes und nach den Regeln des Systems nicht Geduldetes, und keine andere Instanz als die Kirche hat derartiges getan. Offener Widerspruch war nicht nur ungewohnt, er ging in seiner tatsächlichen Bedeutung oft über seinen eigentlichen, meist in abgewogenen Formulierungen sorgsam begrenzten Inhalt hinaus, weil er erkennen ließ, daß Kirche und Nationalsozialismus in Konflikt geraten waren und die Alleingültigkeit des nationalsozialistischen Normensystems bestritten wurde. Insofern war jeder öffentliche Protest ein Politikum, das dem Anspruch des Regimes zuwiderlief.

Der Effekt solcher Schritte war vorher nicht sicher abzuschätzen. Eine Garantie ihrer Wirkung war nicht gegeben. Neben Protesten, die zumindest zeitweiligen Erfolg hatten, stehen andere, die nur ein schärferes Vorgehen des Regimes auslösten. So kann auch nicht gesagt werden, welche Folgen die von manchen Bischöfen angestrebte Verschärfung der Konfrontation ausgelöst hätte.

Hinsichtlich der tatsächlichen Wirkung der kirchlichen Protestschritte kann jedoch festgestellt werden, daß sie, wenn auch manchmal im engeren Bereich des eigentlichen Beschwerdepunkts ergebnislos, eine politische Drittwirkung erzielen konnten, weil sie als Zeichen des Widerspruchs zum herrschenden System auch von solchen dankbar wahrgenommen wurden, die an dem spezifischen Gegenstand des kirchlichen Einspruchs wenig Interesse nahmen. Das Beispiel der von Hand zu Hand weitergegebenen und mit persönlichem Risiko immer wieder abgeschriebenen Predigten des Bischofs Galen zeigt deutlich, daß ihre Leser mehr darin erblickten als nur eine Rechtswahrung zugunsten des kirchlichen Besitzstands oder der überkommenen Ordnung. Sie galten als Hinweis auf ein anderes Deutschland als das nationalsozialistische und machten Hoffnung auf eine andere Zukunft. In diesem Sinn mochte sich auch jemand für die Predigt Galens gegen den

Klostersturm erwärmen, dem das katholische Ordensleben gleichgültig war. Hier wird die solchen Protesten unter den Bedingungen des nationalsozialistischen Regimes innewohnende Tendenz deutlich, einen politischen Widerspruch zu artikulieren, der sonst keine Ausdrucksmöglichkeit besaß.

Widerstand im engeren Sinn des Wortes, Vorbereitung und Versuch zur Beseitigung des Regimes, hat die Kirche nicht als ihre Aufgabe betrachtet. So wenig wie sie 1933 ihre Anhänger zum Generalstreik gegen Hitler aufrufen konnte, so wenig war sie in der Lage, ihre Gläubigen zu verpflichten, sich am bewaffneten Umsturz zu beteiligen. Denn anders als bei Nonkonformität und Protest ging es hier nicht darum, einen bestimmten Anspruch oder ein bestimmtes Verfahren des Regimes aufgrund christlicher Normen abzulehnen, sondern aufgrund politischer Einsicht eine Entscheidung für Volk und Staat zu übernehmen, die das Risiko eines Bürgerkriegs mit unabsehbaren Folgen einschloß. Eine derartige Entscheidung konnte nicht schlüssig und für jedermann verbindlich aus dem Katalog kirchlicher Normen abgeleitet werden.

So gab es keinen spezifisch kirchlichen aktiven Widerstand, wohl aber den aktiven Widerstand aus gläubiger Verantwortung. Es waren nicht gerade wenige Christen, die ihren Entschluß, im Kampf gegen Hitler das Äußerste zu wagen, aus ihrer Überzeugung als Christen gewannen. Aber nicht nur der verhältnismäßig hohe Anteil gläubiger Christen unter den Angehörigen des aktiven Widerstands verdient Beachtung, sondern der bei manchen von ihnen festzustellende Zusammenhang von politischer Gegnerschaft und kirchlichem Widerspruch zum Nationalsozialismus. So hat Peter Graf Yorck von Wartenburg bei der Darlegung der Motive, der ihn zur Beteiligung am aktiven Widerstand geführt haben, dem Vorsitzenden des Volksgerichtshofs abschließend und zusammenfassend erklärt: „Das Wesentlichste ist ... der Totalitätsanspruch des Staates gegenüber dem Staatsbürger unter Ausschaltung seiner religiösen und sittlichen Verpflichtungen Gott gegenüber." Der Widerspruch von Christentum und Nationalsozialismus erscheint hier als Bündelung der gegen das Regime gerichteten Antriebe.

Es darf auch angenommen werden, obwohl sich ein schlüssiger Nachweis aufgrund der Quellenlage wohl nur schwer führen lassen dürfte, daß die Haltung der Kirche, wenn auch unbeabsichtigt, die Möglichkeiten und Chancen eines aktiven Widerstands vergrößert hat. Der Konflikt von Kirche und Nationalsozialismus schuf und erhielt Unzufriedenheit mit den Verhältnissen, zum Teil auch bei solchen, die sonst keinen Grund zur Beschwerde sahen. Beteiligung am kirchlichen Leben galt gemeinhin – wenigstens für Katholiken – als Indiz für unzureichende Anpassung an das System. Ein Drittel des katholischen Klerus, rund 8000 Priester und Ordensgeistliche, sind anhand heute noch überprüfbarer Quellen in irgendeiner Weise von Gewaltmaßnahmen des Regimes betroffen worden. Wenn diese Geistlichen auch nicht samt und sonders als Träger des Widerstands oder Zeugen für die christliche Botschaft in die Mühlen des Systems gerieten, sondern auch

wegen politischer Unvorsichtigkeiten, die um der von ihnen vertretenen Sache willen nicht notwendig waren, so wird gerade darin deutlich, daß es eine katholische Subkultur, ein „Milieu" gegeben hat, das unzureichend angepaßt und wenigstens tendenziell antinationalsozialistisch war. Die nicht ganz kleine Zahl katholischer Priester, die unter dem Strafvorwurf des Hochverrats oder der Wehrkraftzersetzung hingerichtet wurde, zeigt dies ebenso deutlich wie die Bemerkung des Passauer Generalvikars Riemer aus dem Jahr 1940, daß sein Klerus die Partei mit dem deutschen Staat schlechthin gleichsetze, deshalb auf die Niederlage im Krieg hoffe und dies unvorsichtigerweise sogar sage.

Beachtlich unter den damaligen Bedingungen und darum heute hervorzuheben ist auch die Tatsache, daß die katholische Kirche – ganz anders als im Fall der überführten Sittlichkeitsverbrecher – sich niemals öffentlich von ihren Mitgliedern distanziert hat, die unter dem Vorwurf politischer Straftaten verurteilt wurden. Sie hatte nicht wie das Heer einen „Ehrenhof", der die aus der Gemeinschaft ausstieß, die vor den Volksgerichtshof kamen; vielmehr hat sie in einer Reihe von Fällen ihre Bindung den Verfolgten gegenüber deutlich zum Ausdruck gebracht.

Es war ein immer betonter und konsequent durchgehaltener Programmsatz der nationalsozialistischen Kirchenverfolgung, „nicht Märtyrer, sondern Verbrecher" zu schaffen, nicht Gelegenheit zu bieten, öffentlich und justizförmig, „in der staatlichen Publizität eines öffentlichen Gerichtsverfahrens" (Peterson), wie es die Tradition für das Zeugnis der Märtyrer will, ein Bekenntnis zu Christus abzulegen, sondern die Diener der Kirche als „politisierende Kirchenbeamte" zu diffamieren, deren Protest gegen unmenschliche und sittenwidrige Vorschriften des Systems „Hochverrat und dabei ein Meisterwerk an Heuchelei" (Heydrich) war. Anders als in der Alten Kirche wurde in Deutschland keine formelle Absage an Christus verlangt, das Kaiseropfer vielmehr in einer Weise gefordert, die scheinbar mit der Treue zur Kirche vereinbar war. So wurde das von der Kirche geschuldete und geleistete Zeugnis verdunkelt und pervertiert zur „Anwendung religiöser Begriffe zu rein politischen Zwecken", zu „politischem Katholizismus". Nur unter solcher verfälschenden Kennzeichnung geschahen Zeugnis und Widerstand der Kirche. Das Zwielicht, das auf diese Weise über sie gebreitet wurde, ist auch heute noch nicht vollständig gewichen.

* Dieser Text stellt die nachträgliche, gestraffte und in einigen Punkten ergänzte Niederschrift eines Vortrags dar, der am 27. Februar 1983 auf einer Tagung der Katholischen Akademie Rottenburg über „Christliches Zeugnis und Widerstand 1933–1945" in Weingarten gehalten wurde. In die vorliegende Fassung sind einige Anregungen aufgenommen, die der Verfasser dem auf dieser Tagung vorangegangenen Vortrag von Ferdinand Schlingensiepen „Ein Märtyrer im Zwielicht – Dietrich Bonhoeffers Rolle im Widerstand" verdankt. Daß der Vortrag nicht die Möglichkeiten einer Abwehr der nationalsozialistischen Machtergreifung und die in dieser Phase gezeigte Haltung der Kirche behandelte, liegt in der Konsequenz des Themas. „Widerstand" setzt ebenso wie „Zeugnis" begrifflich die Existenz des Systems voraus. – Dem Vortragsstil entsprechend wird hier auf den Nachweis von Zitaten und Belegen verzichtet. Die umfangreiche Literatur zum Thema und dessen Problematik wird jetzt am leichtesten zugänglich durch: Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus, hrsg. v. K. Gotto u. K. Repgen (Mainz 1980).

Franz Niedermayer

Reinhold Schneider

Der Präsident der Reinhold-Schneider-Gesellschaft, E. M. Landau, klagte 1969 über ein „Purgatorium des Vergessens" für Reinhold Schneider. Aber im gleichen Jahr brachte, dem entgegenzuwirken, der um seinen Landsmann sehr bemühte Direktor der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe, F. A. Schmitt, den ersten umfassenden biographischen Dokumentarband in Bild und Text heraus. Er konnte dabei aus dem vollen schöpfen: die Bibliothek Schneiders mit 10000 Bänden hatte Schmitt übernommen, die Manuskripte zu über 190 Werken, mit Übersetzungen in 13 Sprachen, über 30000 an den Dichter gerichtete Briefe, ferner eine Sekundärliteratur von rund 1400 Titeln. Die immer noch lückenhafte biographische Perspektive wird trefflich erweitert durch die große Korrespondenzbreite Schneiders im Umgang mit Bergengruen, von Heiseler, Heuschele, Klepper, Przywara, Ziegler, usf., auch gedruckte Dokumente. Aber das sind nur – Gelegenheitstreffer; denn mehr als ein halbes Dutzend Briefschreiber sind noch eruierbar, und die Texte bleiben liegen aus mancherlei wohlverständlichen Gründen.

Bibliographische Listen gibt es von 1949 und 1953, auch überholt und unvollständig. Beachtlich dennoch die Reihe von neueren deutschen Hochschulschriften von München bis Mainz, aus Österreich und der Schweiz. Mehrheitlich katholische Länder wie Italien, Belgien, Polen haben über ihn arbeiten lassen, sogar Argentinien und die USA sind vertreten. Ob sie aber dazu beitragen, den normalen Studienrat über den Buchstaben B bei der Auswahl seiner Schullektüre hinwegzutragen, ist nicht sehr wahrscheinlich. Nach unserer Kenntnis stehen sie immer noch zumeist bei Büchner, Brecht, Böll und sind es ganz zufrieden. Beschwörend mahnen Universitätslehrer, auf den Gymnasien Klassik und Romantik nicht ganz zu vernachlässigen. Wie sollen die Deutschlehrer da gar an Schneider Gefallen finden, der nach eigenen Worten nie um „Eintrittskarten in gewisse literarhistorische Tempelbauten" bemüht war.

Und erst die Literaturkritik der Tagespresse! Da schrieb der renommierte Kritiker Curt Hohoff zum Schmitt-Band: „Früher war Schneiders Bild tabu. Jetzt geben auch Freunde und Verehrer zu, daß er kein ‚großer' Dichter war, daß es Brüche gab." Doch wird auch von Hohoff anerkannt: „Er (Schneider) ragt weit hinaus über die Literatur, er war eine Institution... er gehört in die Hesse- und Schweitzer-Kategorie." Literarische Kritik negiert nicht ethisch-persönliche Bewunderung, erreicht damit die eigentliche Ebene Schneiders, besser als der Reinhold-Schneider-Preis der Stadt Freiburg, der in der Tat mit dem „Autor nichts

gemeinsam (hat), es wäre denn das Namensetikett" (so E. Blattmann schriftlich wie Schneiders Berliner Freund W. Abendroth mündlich).

Auf der rein akademischen Ebene der Literaturforschung wird diese außerfachliche Kategorie ebenfalls wahrgenommen. So schrieb der Münchner Germanist Wolfgang Frühwald: „Nur wenigen erscheint er heute noch als der, der er den Mitlebenden gewesen, als Zeitgenosse. Durch die Prävalenz des Leidens in seinem Werke hat eine vitalistische Zeit dieses der Trauer und dem Dunkel anheimgegebene Werk aus ihrem Gedächtnis fast gestrichen, die Züge seiner Modernität schmählich mißachtet." Frühwald holt Schneider aus dem obligaten Gehäuse des zuerst französischen, dann deutschen Renouveau Catholique um die Jahrhundertwende, rückt ihn ein in die beiden Traditionslinien Schwermut und Melancholie der Dekadenz-Ideologie, kennzeichnend für die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts, inhaltlich bestimmend für ihn. Als zweite ältere Leitlinie, für Form und Sprache, wird die Tradition der Theologia tenebrarum genannt. Die von Schneider so geliebte und öfter ausgelegte deutsche Romantik (vgl. seine Mainzer Akademierede auf Arnim, Eichendorff, Uhland) käme hinzu. Überzeugend wird angesprochen die bis in die Titelgebung einiger Werke hinein nachweisbare innere Konkurrenz zu Schiller, die ja Schneider im „Verhüllten Tag" selbst nannte: „Vielleicht hat mich Schillers Bild geleitet." In Barcelona hat er z. B. 1956 darüber vorgetragen. Ob Schneiders Hagiographien schlicht zum historischen Roman für Christen zu rechnen seien, das scheint noch überlegenswert. Weniger die gesicherte Erkenntnis, daß Schneiders Tagebücher, vorab die drei letzten, seine bleibende, seine überragende Leistung verkörpern. Er war – mit Frühwald – mehr Märtyrer als Repräsentant der Zeit (wie anders z. B. Thomas Mann), „gehindert an seiner ästhetischen Entfaltung durch die Zeit"[1].

Deshalb ist über die akademische Wertung hinaus die Verbreitung mehr als die Einstufung seines Werks in der heutigen Zeit so wichtig. Da selbst in den Antiquariaten kaum mehr die zahlreichen Kleinschriften der Nachkriegsjahre aufzuspüren waren, hat der Insel-Verlag, privat gefördert, in zehn Bänden die „Gesammelten Werke" ab 1977 herausgebracht, eine Auswahl des Bleibenden aus Lyrik, Epik, Drama und Tagebüchern, zum Teil mit noch ungedrucktem Nachlaß, wozu 1983 noch Briefe kommen werden[2].

Breiter kann die Streuung sein, und zwar gerade bei denen, auf die es in Zukunft als geistige Erben ankommt, dank dem Bemühen der (mit der Freiburger Schneider-Gesellschaft konkurrierenden) Hamburger Schneider-Stiftung. Seit 1972 schlägt sie Brücken zu der Katholischen Universität von Lublin (an der Karol Wojtyla Professor war) und verlieh im September jenes Jahres zum ersten Mal an drei Polen den „P.-Maximilian-Kolbe-Reinhold-Schneider-Gedenkpreis". Es gelang Ludewigs großherziger Stiftung, bei Lehrern und Schülern in der Bundesrepublik Deutschland, in Österreich und der Schweiz allmählich Fuß zu fassen und z. B. 1981/82 Wettbewerbe über die Papstenzyklika „Dives in Misericordia" mit

dem exakten Thema „Von Gottes Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit der Menschen" zu veranstalten. Der Vorgang: 500 Interessenten, 100 Einsender, 22 mit dem Prädikat „gut" und „sehr gut" beurteilt; acht wurden abgedruckt, darunter zwei aus Österreich und eine aus der Schweiz. Ein Ansatz, der Schneider sicherlich gefreut hätte, wie auch die überragende westdeutsche Dissertation des tödlich verunglückten Theologen K. W. Reddemann und der Diskussionsband zum umstrittenen „Winter in Wien", dem so erschütternd aufrichtigen Nachlaßband[3].

Eine Probe auf die gelegentliche Behauptung, daß Schneiders Grundhaltung und Schreibweise so altfränkisch überholt und für die Zeitgenossen der Jandl, Heißenbüttel, Handke, Bernhard somit wertlos sei? Da erstarrte im Jahr 1982 das lesende Deutschland in Ehrfurcht vor den Manen Goethes, soweit noch christlich empfindend ferner vor der ersten Kirchenlehrerin Teresa de Avila. Zu beiden gibt es auch Schneiders Kommentare, d. h. Urteile. Schon 1946 wollte er den geschlagenen Deutschen Mut machen mit seiner Kleinschrift „Fausts Rettung". Er zeigte auf, wie die christliche Perspektive im Drama vorhanden ist und zuletzt verleugnet wurde: Glauben an das sogenannte Faustische, das zerstörerische „Durch-die-Welt-Laufen" – eine einzige Flucht. Als „größtes Symbol der deutschen Bühne": das Vernehmen und Ablehnen des Osterlieds vom erstandenen Christ im Kontrast mit dem Spaziergang, wo der Pudel der Versuchung seine Kreise zieht! Die größte deutsche Dichtung: eine Apotheose des Verderbers, weil Frevler am Mütterlichen, an der Mater gloriosa.

Die spanische Teresa imponierte Schneider schon vor seiner Rückkehr zum verschütteten Glauben, „eine seiner lebenslangen Leitfiguren", die er Nietzsche gegenüberhielt, der er 1946 einen monographischen Essay widmete, der 1982 neu herauskam. Ist er damit (und sonst über Franziskus, Martin, Gregor, Spee, Newman) nur einer der „bedeutendsten Erneuerer der Hagiographie" (nach Walter Nigg)? Das wohl und noch einiges mehr. Wer Schneiders Leben in etwa kennt, sieht ihn in dieser Schrift als eine späte, in vielem verwandte Reprise der Heiligen, ohne sich mit der Spanierin zu identifizieren. Sein eigenes Leben sah er gleich ihr stets als Dienst am Ewigen in der Zeit. Ihr tragisches Leben war ganz dem Erlöser hingegeben, die geringste Neigung zur Welt war ihr Sünde (und doch liebte sie Küchenarbeit, Singen und Tanzen). Doch die Welt war der Gottessehnsüchtigen Verbannung, ebenso Schneiders Leben immer „in der Nachbarschaft des Todes" (Bergengruen). „Gott sandte ihr eine schwere Krankheit", doch reifte sie damit zur Läuterung und zur Freiheit. Und Schneider, war er nicht ein lebenslang körperlich Gemarterter, damit auch, gleich Teresa, geistig Versuchter? Ihr Leben ein Kampf gegen Armut, Neid, Mißtrauen und Feindschaft, auch kirchlicher Oberer. Sie war eine geistliche Conquistadora, wie ihre Brüder in Amerika von Peru bis Panama, wo vier den Tod fanden, nur deren zwei heimkehrten. Äußerlich anders die Umschattungen bei dem Dichter, das Ergebnis ähnlich angelegt dem der

Heiligen. Für beide war zutreffend: „Das geistliche Leben ist der Grund des Lebens und Handelns in der Geschichte." Deshalb kam auch bei beiden dem Gebet noch höheres Gewicht zu als dem so unentbehrlichen sozialen Wirken. Wahrhaftig, der fromme Dichter aus unserem Jahrhundert durfte sich indirekt rückspiegeln im Bild der großen Frau aus dem 16. Jahrhundert – ohne ihr auch nur ein geringes hinzu- oder wegzutun.

Sogar zum Verlauf des Lutherjubiläums von 1983 könnte man sich auf Schneider verlassen; denn er ahnte schon im voraus einige Probleme des Biographenansturms unserer Tage: „Es wird wohl nie gelingen, von Luther zu sagen, was gesagt werden sollte; die Erscheinung spottet jeder Kompetenz und Psychologie, und der Theologie erst recht: das ist eben Luthers geheimnisvolle geschichtliche Legitimation. Die Geschichte der Reformation läßt sich schreiben, die Martin Luthers nicht" (1955). Und zum Vorbild nahm er sich Luther in einem ganz persönlich: „Ich habe mich nie vor etwas anderem gefürchtet, als daß ich schriebe, was den Leuten wohlgefällt." Schneider fürchtete, mißtraute dem späten Schriftstellererfolg als unchristlich und trügerisch; er fand sich darin leider nur zu sehr und schmerzlich bestätigt.

Stationen eines Kreuzwegs

1983 gedenkt man des hundertsten Geburtstags von Karl Jaspers, des weltberühmten Existenzphilosophen. Der 20 Jahre jüngere Reinhold Schneider war ein körperlich ebenso geschlagener, irreparabel Behinderter wie Jaspers – und zwang sich dennoch eine riesige Arbeitsleistung ab, unter selbstloser Mißachtung seines leidenden Körpers. Jaspers richtete sein geistiges Denkmal hingegen auf bei größter Rücksichtnahme. Er las immer liegend, nahm die Wohnung nahe der Universität, teilte seine Zeit rigoros ein, war fast ein halber Pflegefall und leistete dabei Außerordentliches, Bewundernswertes. Aber Schneider: er trieb mit sich Raubbau. Als Hotelierssohn verwöhnt in Baden-Baden aufgewachsen, in einem Haus, wo Kaiser und Könige abstiegen, wurde das sensible Kind Produkt eines Elternhauses, das nicht häuslich sein konnte. Er kam in eine Schule, die seinen literarisch-historischen Neigungen niemals entsprach; darunter litt er bis zuletzt. Die Inflation nach dem Ersten Weltkrieg zwang ihn in eine Wirtschaftslehre, obgleich völlig untauglich, zuerst für die Landwirtschaft – vielleicht eine Art frühe „grüne Illusion"? Dann in Dresden als Angestellter in einem Kunstverlag, wo er nur auf die Mittagspausen und Abende wartete, die Muße für sein Eigenstudium. Der Selbstmord des Vaters nach dem finanziellen Zusammenbruch, die verfehlte Existenzplanung verleitete auch den Sohn zum gleichen Versuch – eine seiner Kalvarienstationen, deren Dunkel gewiß nicht erhellt wurde durch die Lektüre Schopenhauers, Nietzsches. Auch nicht durch die im damaligen Deutschland

einzigartig frühe Entdeckung Miguel de Unamunos und seines „Sentimiento trágico de la vida", nur Bestärkung in der frühen Verdüsterung. Aber auch Teresa entdeckte Schneider, bevor er wieder den Jugendglauben, den er bis dahin nie wirklich gelebt hatte, zurückgewann.

Mit 27 kam zwar der erste Bucherfolg, auch bezeichnend, mit „Camões oder der Untergang der portugiesischen Macht". Der ihm dafür von Lissabon genehmigte Orden erreichte ihn zuerst nicht, die Annahme wurde ihm dann im „Dritten Reich" verboten. Ebenso wurde ihm die damalige Hochschätzung seiner Bücher in der Presse durch einen von Spaniens großen geistigen Führern, den Rektor von Salamanca Unamuno, sein Jugendidol, erst als Fünfziger zur Kenntnis gebracht. Solche Achtungsbezeugung von draußen hätte ihn getröstet für so manche Mißerfolge bei deutschen Verlagen und Redaktionen. Noch 1932 war Schneider so schlecht bei Kasse, daß er in Göttingen eine Steuerschuld von neun Reichsmark nicht begleichen konnte. So vom Alltag geschüttelt und hart geprüft – im Geschichtsstudium reifte in ihm die Erkenntnis: „Das Leben in seiner ganzen Schwere ist nur möglich als Auftrag Gottes" (1933). Immer weniger Zeitungen nahmen sich des inaktuellen, unangepaßten Autors an, nur minoritäre Organe wie „Deutsches Adelsblatt", „Weiße Blätter", „Eckart", „Hochland", „Literatur". Seit 1934 war er ein „Systemgegner" und besuchte als Mittdreißiger wieder den Gottesdienst: Revertit, nicht Konvertit, bewußt der „Magie der Taufe", die er in seiner Kindheit empfangen hatte. Bereits 1937 bezichtigt ihn die NS-Prüfungskommission der „Beschimpfung des deutschen Volkes" im „Camões", bedrängt darum den Verlag.

Nicht als „badensischer Geschichtsforscher" (wie Hegner einmal, sprachlich wie inhaltlich falsch, formulierte), aber als Geschichtsinterpret und deren ethisch-metaphysischer Deuter „vor Ort" trieb es ihn in jenen Jahren in die europäischen Hauptstädte, auch dort Dauergast der Bibliotheken oder unterm Joch: „zwölf Stunden am Schreibtisch" (1936). Die „abgründige Zeit" führt ihn zu Studien nach Paris; im Dezember 1938 erlebte der nie rastende Arbeiter ein heimatfernes Weihnachten, resümiert: „Ein Stück des Pensums ist nun getan, im ganzen wird das Leben ein immer schmerzlicherer Prozeß." Verwunderlich, daß er schon Mitte 1939 in einem Privatbrief klagt: „Aber meine Kraft ist müde..." Und dennoch, wenige Monate später: „Doch bin ich bemüht zu arbeiten." „Las Casas vor Karl V.", eine Verteidigung der Indios zur Zeit der spanischen Conquista (und eine verschlüsselte Anklage gegen die Judenverfolgung) wurde bei deutschen kleinen Zirkeln in Paris vorgelesen.

Der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs läßt Schneider den Beistand des hl. Michael erflehen, „auch heute eine geschichtliche Macht im höchsten Sinne". Die Zeitstürme dräuen: „Der tägliche Kampf um die Ruhe der inneren Arbeit ist nichts Geringes." Und wieder ein Dennoch. Der „Sanitätsdienst" des wahrhaft-wehrhaft frommen Schriftstellers hebt an, will er doch den Soldaten, den Fabrikarbeitern,

den KZ-Opfern Beistand geben, und die Dankbarkeitsbeweise rennen ihm – postalisch „waschkorbweise" und damit unbeantwortbar – fast die Haustür ein. „Das Vaterunser", „Ignatius von Loyola", „Ordnung und Ehrfurcht", „Francisco de Xavier", „Petrus auf dem See" – diese Titel sprechen für sich und sagen alles. Das kleine editorische Wunder bestand nun darin, daß sich von Kolmar über Nürnberg bis Krakau wagende Gesinnungsfreunde fanden, die, heimlich und unter höchstem Risiko, emsig druckten und versandten, z. B. die Sonette: „Allein den Betern kann es noch gelingen, das Schwert ob unsern Häuptern aufzuhalten" oder „Allein der Wahrheit Stimme will ich sein". Mit anderem wie vom „Gottesreich in der Zeit" gingen über eine halbe Million Exemplare ins Volk, zum Heer, bis in die KZ, nach Moabit und in die Gefangenenlager von Stalingrad: oft letzte Tröster.

Das war sicher Schneiders heroischste Zeit, seine große Sternstunde. Und Hitlers Handlanger Bormann formulierte noch 1945 deswegen eine Anklage. Amtliche Vorladungen und polizeiliche Hausdurchsuchungen (darunter auch solche von biederen Landsleuten, die nicht wußten, was ein Sonett ist), der Befehl zur Schanzarbeit drohten und bedrängten; doch wohlgesinnte Ärzte standen ihm bei. Nie absehend vom inneren Auftrag: „Ich habe viel vorgelesen in der letzten Zeit", am liebsten im häuslichen Kreis, auch in Kapellen. Stets in Front gegen die „dunkle Macht der Zeit, deren tiefstes Wesen die Versuchung ist" (25. 6. 42). Im nächsten Jahr verliert er den Freund, Prinz Georg von Sachsen SJ, beim Baden ertrunken, was Schneider zutiefst trifft. Dazu „schwere Erschöpfung aller Kräfte... Mit zermalmender Wucht zieht die Geschichte über uns hinweg." Ein Krankenhausaufenthalt hilft ein Stück weiterzuleben. Es bestätigte sich nicht die Hoffnung der Freiburger: Solange Reinhold Schneider in dieser Stadt weilt, geschieht ihr nichts. Die Bomben fielen am 27. November 1944. Nur das Münster blieb ausgespart.

Nach der Niederlage kam die sogenannte Stunde Null, besser wohl: das große Schweigen. Für Schneider allerdings der größte Einsatz: 26 Bücher, viele davon Kleinschriften, einige Nachdrucke, manche mehrmals bei verschiedenen Verlagen, 17 Zeitschriftenaufsätze im Jahr 1945. Und in diesem Furioso eines Mahners und Missionars in einer gedemütigten Nation stürmt er durch die 40er Jahre: gerufen, gelobt, geliebt wie kein zweiter damals. Döblin, heimgekehrter Emigrant, bemühte sich als Kulturbeauftragter der Franzosen um seine Mitarbeit. Schneider hatte die NS-Zensur umgangen, er nahm auch keine der Sieger an. Besorgte Patrioten schauten nach ihm aus, dem Schriftsteller mit dem größten internationalen Prestige im geschlagenen Deutschland, zerrissen zwischen den Kontrasten: Kollektivschuld und „Ohne-mich"-Eskapaden.

Man bat Schneider um den Entwurf zu einer Denkschrift für die Londoner Außenministerkonferenz vom November 1947. Die Unterschriften der Bischöfe beider Konfessionen, der Universitätsrektoren, Oberlandesgerichtspräsidenten und Ministerpräsidenten der drei Westzonen sollten dieser (bisher) wortlosen

Nation bei der „Konferenz der letzten Chance" Gehör verschaffen. Schneiders Entwurf schien den einen zu negativ, anderen zu unbestimmt, zu schwerflüssig und zu lang – und er zog ihn darauf zurück. Auch Professor Thielicke kam bei den Wortführern nicht besser an, worauf im Januar 1948 Bischof Liljes Fassung, „recht profan und nicht sehr originell", mit 80 Unterschriften, offensichtlich recht wirkungsschwach, in die Presse kam. Schneider hatte sich nicht geziert, vielleicht aber auch nicht das Gespür gehabt für das Denken fremder Politiker und einheimischer Juristen. Er trennte überhaupt nie zwischen Religion und Politik, forderte schon 1950 erstmalig Unerhörtes: „Christen müssen den Weg nach Moskau finden", „Der Nachfolger des Apostels wird den Vatikan verlassen, um in der Welt zu wirken" – wie wir es 30 Jahre später erleben. Noch erreichen Schneider Dankesbriefe aus Kriegsgefangenenlagern in Frankreich, nicht nur solche von Theologiestudenten.

Reinhold Schneider war nach 1945 gegen jeden Krieg, gegen Aufrüstung, für absolute Gültigkeit der Bergpredigt, privat wie im Großen von Staat und Gesellschaft. Als ihn im Westen niemand drucken wollte, gab er seine Einwendungen im März 1951 in zwei Aufsätzen in die Ostberliner Zeitschrift „Aufbau" – und galt seither bei vielen als Helfer und Beiträger der Kommunisten. Die übelste Hetze gegen den großen Mann des Hitler-Widerstands wurde laut, Presseboykott, postalische und telefonische Verfolgung. Bei seinem Stuttgarter Verlag schrumpfte das Einkommen im ersten Halbjahr 1951 auf 1,53 DM in Briefmarken. Zeitweise tröstete er sich mit de Lubac: Das Christentum ist „nie triumphierend". Auch die Bistumspresse marschierte geschlossen gegen ihn. Erfreuliche Ausnahmen stellten dar die „Besinnung" in Nürnberg und die „Deutsche Tagespost" in Würzburg, zu Schneiders großer Freude. Gegen Jahresende 1951 rektifizierten „Christ in der Welt" und das Berliner „Petrusblatt", das schon mit der Exkommunikation gedroht hatte. Die absurdesten Anwürfe mußte er lesen, und so ganz erhaben war er darüber auch wieder nicht.

Seine Gesundheit kam total herunter: Zwei Teller Suppe, Tee und Wein, „der meine Freude geblieben ist". Fleisch und Fisch vertrug er nicht, mied sie vermutlich auch aus ethischen Gründen, aus Mitleid mit der Kreatur. „Ich liege meist, kann aber nur stehend schreiben", vor dem wärmenden Kachelofen. „Das greift die Füße an, auf der Straße komme ich nur mit zwei Stöcken vorwärts. In die Stadt gehe ich nicht mehr." „Ich war noch nie so elend, verzweifelt bin ich eigentlich nicht, aber in Schwermut." Langsam bekommt Schneider wieder Zugang zu den Rundfunksendern, denn „von meinen Büchern kann ich nicht leben". Er will niemand mit seinem Ausgestoßensein belasten, sagt zu Freunden: „Betrachtet mich als gestorben." Doch war er sehr froh, als es z. B. dem Verfasser dieses Beitrags gelang, im geliebten Spanien in der führenden Monatsschrift „Arbor" (Januar 1952) die Wahrheit über seinen „Philo-Kommunismus" auszubreiten – was ja auch dort in der Franco-Ära nicht selbstverständlich war. Der

politisierende (germanophile) Professor Calvo Serer (noch heute öffentliche Figur) handelte als Caballero.

Schneider war aber im Innersten verletzt und enttäuscht von manchen engstirnig-einspurigen Mitchristen. Er hätte sogar auf den Tag z. B. eine Vorsprache bei Stalin trotz seiner schlechten Gesundheit auf sich genommen, um im Kreml die „Wehrkraft der Wehrlosigkeit" zu versuchen (so zum Freund, Pfarrer Albrecht Goes). Dieses Angebot charakterisiert in seiner integren und auch naiven Absolutheit den ethisch-religiösen Idealismus und den politischen Utopismus dieses radikalen Christen. Er sah sich darin bestärkt auch von Pfarrer Niemöller und dem Altkanzler Wirth, die mit ihren Aktionen als erste unmittelbare Gefangenenbefreiungen bewirkten, wie später wieder Adenauer. Aber für die Mehrheit kam das alles noch zu früh.

Die Verfemung schwand dennoch zusehends. In Paris hatte er Freunde, z. B. Gabriel Marcel, in der Schweiz seinen ersten Biographen Hans Urs von Balthasar, der durchaus politisch mit ihm nicht konform ging. Die ganz große Rehabilitation kam von einem evangelischen Südwestler: Bundespräsident Theodor Heuss berief den „Prügelknaben" der darin meist einträchtigen Politiker in die Friedensklasse des Pour le mérite; vorher hatten sich schon die Universitäten Freiburg und Münster mit dem Dr. h. c. an den Dichter geschmückt. Schneider war wie im Krieg wieder „Redner an die deutsche Nation", wurde noch mehr „Prophet der europäischen Christenheit" als Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Herbst 1956.

Es war der gleiche ideal-radikale Tenor wie in den Aufsätzen und Handlungen von 1951, mit „einem Widerhall, wie... noch nie erlebt". Doch der geprüfte Mann täuschte sich dabei über den realen Erfolg nicht: „Es gibt keinen Sieg, weder im Geistigen, noch im Christlichen, noch im Sittlichen." Denn „das Problem des Friedens ist mit solcher Schärfe gestellt... Ich habe keinen Trost." Er wußte auch keine Lösung, doch er litt für alle. Und er forderte die harte, belastende „Einsicht, daß geschehen muß, was noch nie geschehen ist, wenn die Welt, die wir vor uns sehen, die wir lieben, der wir dienen möchten, gerettet werden soll" – in der Tat, eine Beschwörung, würdig dem nationalen Tempel von 1848, der Frankfurter Paulskirche.

Schneider war 1955 in einem ihm bisher unbekannten Europa gewesen, im kargdüsteren Norden, „der mächtig auf mich gewirkt, er ruft mich jeden Tag". Er hatte den schweren Schmerzenstod der Mutter miterlebt und alte, unverschuldete Schuld in sich gespürt. „Ich habe allen Unrecht getan", klagte er sich an. Immer wieder wurde er von der Welt gerufen, in Pflicht genommen: „Dieses Jahr wird ohne Feiertag vorübergehen" (12. April 1956). Noch im Januar 1957 schrieb Schneider aus Lissabon: „Ich habe maßlos zu tun und noch kaum etwas vom Land gesehen, da ich nicht aus dem Zimmer komme." Vier Vorträge hielt er in Portugal, von Salazar wurde er in Privataudienz empfangen.

Wieder daheim, spürte er, daß dort „der Pessimismus zugenommen... eine innere untergründige Brüchigkeit...". Schwäche, Niedergang, Verfall empfand er um und in sich; denn die Nation hatte – ohne Einkehr und Umkehr, ohne „Trauerarbeit" – auf den materiellen Wiederaufbau vor allem gesetzt. Dazu die Todesfälle in Familie und Freundschaft. „Ich fühle mich ungewöhnlich schlecht und vieles Wertvolle und Wichtige rinnt mir leider durch die Finger." Und wieder das altvertraute Dennoch: „Entgegen allem physischen Elende" Reisen und Vorträge in Zürich und Rom (März 1957). Und ähnlich im Jahr darauf, Pläne für die Theateraufführungen in Bregenz und Wien, Vorträge in Italien, der Schweiz, Bonn, „dazu ein respektables physisches Misere". Vorher war aber die letzte Phase abgelaufen, der „Winter in Wien" 1957/58, mit Einladungen, Theaterbesuchen, erlebter Reichsgeschichte, Ehrungen, was im dritten, dem bedeutendsten Bekenntnis-Tagebuch (nach „Verhüllter Tag" und „Balkon") gipfeln sollte. Er wußte im voraus, er würde damit abermals „Verwunderung erregen, meine Freunde glaube ich, werden mich auch dann nicht verlassen..."

Der „unbequeme Begleiter" Schneider, der 1951 die nationale Einheitsperspektive empfindlich gestört hatte, er eckte zuletzt auch 1958 in seiner geliebten, aber stets kritisch begleiteten Kirche gewaltig an, entfachte wieder Diskussionen und Streitgespräche, ob er Prophet oder Ketzer, inner- oder außerhalb der Kirche einzureihen sei. Das wäre die letzte Kreuzwegstation gewesen. Der Tote vom Karsamstag, dem 6. April 1958, mußte sie auf Erden nicht mehr miterleben. Rund zwei Jahre vorher, bei seinem letzten Aufenthalt in Madrid, besinnlich im Escorial und vor Goyas Grab, ergriffen vor dem „Christus von der großen Macht", der bedrückenden Marterstatue in der Medinaceli-Kirche, hatte er in einem rückblikkenden Meisteressay sein Grundthema angesprochen: „Wie, wie werden wir sterben? Ist das nicht aller Fragen Frage?" Plötzlich und rasch kam das lange erwartete, vorausgeahnte Ende über ihn.

Homo religiosus

Nicht stärkere, aber tiefergehende Wogen hat der posthume „Fall Schneider" aufgewühlt als jene heute schon unverständliche Erregung von 1950/51 über seine sittlich-politische Entscheidung. Der Autor der letzten Tagebücher hatte das kirchliche Normaldenken verlassen, sich unter die „Irrenden, Zweifelnden, Abgefallenen" gemischt. Ida Friederike Görres, Walter Nigg und Karl Pfleger haben ihn schon früh in Schutz genommen; es ließe sich unschwer ein halbes Dutzend geistlicher und Laientheologen zu seinen Gunsten zitieren. Der Gefolgsmann von Tolstoi, Unamuno, Kierkegard, Schweitzer und Bernanos – mußte er nicht an den Rand der gewohnten Rechtgläubigkeit schon vom geistigen Umgang her geraten? In einem „Leben der Paradoxie der Existenz", wie sein bester Freund, Werner

Bergengruen, es formuliert hatte, der ihn auch in der Gedächtnisrede zum fünften Todestag am beredtesten und einfühlsamsten zu deuten wußte.

Man hatte leichtfertig aus Schneider einen rein diesseitig orientierten Pazifisten und Prokommunisten gemacht, obwohl von ihm beides wiederholt weit abgelehnt wurde, obwohl er in seiner Friedensbemühung nur in den Pfaden der Leibniz, Erasmus, Rousseau, Kant, Einstein wandelte, allerdings auch eingestehend, ihm dünke „besser auf einem Narrenschiff zu reisen als auf einem Flugzeugträger". Schwarmgeisterei, apolitische Utopien, krasse Weltfremdheit? Viel Ja und etwas Nein. Helder Camara, der „rote Erzbischof" von Recife, setzt, ähnlich gesinnt, auf die „abrahamitischen Minderheiten" als die einzige Hoffnung der Welt. „Gerettet um zu retten", das imponierte Schneider an der vielbelächelten Heilsarmee. „Unsere wesentliche Armut ist die an Radikalität", so sah er – mit dem Poverello von Assissi – die Schwäche unserer Zeit, wie auch die Theologen ihm zu wenig an das Hauptanliegen Seelsorge dachten.

„Mehr Denker als Dichter, mehr Dichter als Künstler", so definierte ihn wieder Intimfreund Bergengruen. Das konnte, ja mußte in ihm, im Lande Widersprüche, Dissonanzen, Spannungen verursachen. Er fragte sich: Ich habe den Glauben gefunden (der ihm von Elternhaus, Schule oder Pfarrei nicht verlebendigt worden war), aber wieviel ist davon Konvention? „Immer schwerer fiel und fällt es mir, mich Christ zu nennen." Und „das Christentum will ins Dunkel, denn das Dunkel ist Licht", es will „nicht denken, sondern schauen". So der Prophet und Visionär. Darum sein Zug zur gestaltenden, verinnerlichenden Epik – und Abneigung gegen additive Biographien. „Wir brauchen schaubare Bilder, Symbole, die mehr als Leitsätze sind." Nur sie bewirken in uns „Religion als heroischen Widerspruch gegen die Erfahrungswelt, die unbedingte Hingabe an den stummen Fährmann im schutzlosen Boot auf der Fahrt durch die kosmische Nacht" – welche Anschauungskraft, welche Hingabe ans Jenseitige.

Sie hielt im Kern noch stand, als der Gott des Alten Testaments, der zuweilen harte, unverständliche, gegen Lebensende sogar den Platz des Liebesgottes des Neuen Testaments einnahm, Gott zuletzt nicht mehr als der Vater, sondern als der „Zerschmeißende, Keltertreter" (Winter in Wien) erfahren und gemieden wurde. Schneider: „Ich glaube, wir stehen heute vor einem unbegreiflichen Gott", aber Karl Rahner sprach ähnlich vom „Abgrund", in den wir uns fallen lassen müssen. Von Hiob bis zur Droste und nach Lisieux verwandte Erfahrungen. Wenn Schneiders letztes Tagebuch die Unzahl der Anfechtungen, die des Einsamen, Kranken, Abgekämpften, aufrichtig ausbreitet, so hat er damit – wieder mit Bergengruen – sein Credo nicht aufgegeben. Er nahm stellvertretend die Zeitängste, die modernen Einwände, die der Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaften, auf sich, trug sie mit sich und erlitt sie. Frühwald nannte es richtig eine „christliche Überformung der laizistischen Kultur" unserer Tage, die mehr als unter die Haut, die mit ihrer Zerreißprobe bis ins Seelenmark drang.

Ein Abstieg, besser Abgleiten, kein Absturz aus der Sicherheit – dieser Auflösung Schritt für Schritt wurde bis zuletzt begegnet durch das Gebet, das Schneider die Mitte seines Seins war. Mit dem Spanier Nieremberg: „Mögen andre dich erklären, ich will dich anbeten." Darum darf wieder Bergengruen ihn auslegen mit dem schlichten, aber totalen Satz: Oro ergo sum. Dazu war der Dichter durch sein autodidaktisch-apositivistisches Geschichtsstudium gelangt: „Das Gebet ist eine der stärksten Kräfte der Geschichte", als solche noch von keinem Historiker gewürdigt und gewertet. Er suchte den „Einblick der Heiligen in die Geschichte" und wurde so zum Hagiographen, zum transzendierenden Geschichts-Bewerter ohnegleichen. Das Paradox schien ihm dabei stärker als das Kontinuum, vor allem die „apokalyptische Atmosphäre der europäischen Geschichte". Um nicht dem „Ekel zu erliegen", rettete er sich – und sie – in „Märchen und Kreuz".

Mehr als anekdotisch sei erwähnt: In drei spanische Kirchen durfte ich den Beter Schneider begleiten. In der Madrider Kirche vor dem Leidensmann Christus stand der Besucher in abwesender Ergriffenheit, unbetroffen von Neugier wie Respekt der Volksmenge; in Goyas Grabeskirche, ohne alle Zuschauer, die Rundbilder aufnehmend und dabei ganz nach innen gewandt. Am stärksten traf sein Vorbild mich in Grecos Pfarrkirche in Toledo, wo die Rückwand mit einem der berühmtesten, großartigsten Bilder des spanischen Kreters geschmückt ist: Das Begräbnis des Grafen Orgaz, wiederholend, wo Himmel und Erde, Gott und Welt sich einzigartig trostreich umschließen. Schneider ging nicht auf die sich anbietende, angestrahlte artistische Rarität zu, sondern in eine Kirchenbank im Dunkel zum stummen Gebet. Dann erst kam die gesuchte Kunst zu ihrem Recht, wieder schweigend empfangen. Es war uns allen eine große Lehrstunde.

Die steigende Verunsicherung, die späten Wirrnisse Schneiders sind nicht von andrer Natur als z. B. beim verstorbenen Tübinger Alttestamentler Fridolin Stier, dessen posthum veröffentlichtes Tagebuch eines professionellen Theologen aus den Jahren 1965–74 an Anfechtungen des Ausgesetztseins noch die zermürbenden inneren Kämpfe Schneiders übertrifft: „Glaube heißt, wie ein Ertrinkender um ihn kämpfen." Stier sah sich zuletzt „nirgendwo zu Hause... ich gehöre zum hadernden Israel". Da mutet einen Schneiders dorniger Weg noch um einiges erträglicher an als der seines Freundes Stier, des Übersetzers vom Buch Hiob, sagte er doch – allerdings in früheren Jahren –, er sei „an zwei Orten zu Hause, in der Kirche und am Arbeitstisch". (Noch ein hilfreicher, neuester Buchtitel zu unserem Problem von Johannes B. Lotz SJ: In jedem Menschen steckt ein Atheist.) Schneider jedenfalls ging in seinem großen Kummer fast jeden Tag zur Messe, besonders in seinem letzten Wiener Winter. Dort betete er nicht mehr für sich, aber unentwegt „über den Glauben hinaus, gegen den Glauben, gegen den Unglauben, gegen sich selbst... aus einem Unglauben, der in der Gnadenordnung steht". Und er kam geradewegs aus der Freiburger Kirche St. Cyriak, als ihn, den Todesbereiten, auf der Straße sein tödlicher Unfall traf, am Karsamstag 1958.

Nicht um zu entschuldigen oder abzuschwächen, nur zur Überlegung: War es die unzureichende religiöse Basis in der Jugend, war es die Enttäuschung durch manche laue oder enge Christen, durch formalistische Theologen um ihn, was ihn alternd zurückwarf? Oder wurde er doch vielleicht durch düstere Geschichtserfahrungen, durch die Zeitgeschichte des Dritten Reiches von Fichte und Nietzsche weg in den christlichen Kosmos einbezogen? Schrieb er doch schon um 1930 in sein Tagebuch: „Ich muß immer persönlich-künstlerisch bleiben, ich darf niemals theologisch-katholisch werden." Wurde er dies gegen seine Natur, fast wider Willen? „Ich wollte nicht Christ sein, ich mußte es werden" – vom portugiesisch-spanischen Exempel und der NS-Pression überwältigt? Er wollte auch nicht religiös sein, sondern nur metaphysisch ausblickend bleiben. Höhenflug, aber nicht feste Einbindung? Und er blieb ja auch in seiner Kirche ein Einsamer; „in der evangelischen (Kirche) wäre ich nicht so allein" – eine beredte Klage[4].

Homo socialis

Schneider hätte einen perfekten Repräsentanten abgegeben zur Typologie eines vor rund dreißig Jahren epochemachenden Werks, der „Tragischen Literaturgeschichte" des Schweizers Walter Muschg (³1957). Wie manche andere Neuere fehlt er darin, sosehr er mitlebender, vielleicht „unbequemer Begleiter" des Basler Gelehrten, gut sichtbarer Poeta vates, Seher und – Ketzer in einem, Märtyrer mit dem „Schmerz als geistiger Legitimation"[5] war. Im Alter neigte er wachsend zu sanfter Ironie in seinen Äußerungen und hätte über solches Übergehen durch Muschg nur leicht gelächelt. Er hatte übersehen und verzeihen gelernt, vertrug sogar brieflichen politischen Widerspruch, wenn er von Freundesseite stammte. Seine Höflichkeit und Dankbarkeit für geleistete Dienste waren einzigartig, wie wenn er noch in die gesellschaftliche Schule des alten Adels gegangen wäre, mit dem er sich in seinen besten Vertretern vorzüglich verstand. Hinter dem wahrhaft guten Menschen und dem taktvollen Schweiger verbarg sich ja eine „mütterliche Seele" voll der Zuneigung zum Menschen, zum Kind, vorab zur Natur in Blumen, Vögeln, Meer und Bergen. Der Tierfreund kannte alle Vogeltypen in seinem Freiburger Garten, hätschelte richtig die befreundeten Eichhörnchen. Der Birnbaum, der kranke Vogel, die verliebten Schnecken verlockten ihn zu Gedichten, manchmal pathetischen und zeitgebundenen, dann wieder anspruchsloseren als die Sonette.

Der Gesprächspartner der Toten, der ihrem Riesenreich innerlich näher stand als der winzigen Gegenwart, war dennoch jederzeit aufgeschlossen für die Lebenden und deren Umkreis. Als er im Krieg 1942 über den Rhein fuhr ins nachbarliche Elsaß, schrieb er in einem Brief: „Das ganze Land ist ein Weingarten. Die Reben umblühen auch die Gräber der hier vor zwei Jahren Gefallenen an der Straße von

Kaysersberg. In der großen Trauer wollen wir doch die Herrlichkeit der Welt nicht vergessen." So war er zwar mehr als nachdenklich, zutiefst besinnlich, aber doch kein ausweichend invertierter Melancholiker. Nach der Versenkung in seine reiche Bibliothek und intensiver Schreibarbeit liebte er den entspannenden Abend mit Freunden. Wie genoß er z. B. die leichte Heiterkeit der Spanier beim Wein in der Taverne unter der Madrider Plaza Mayor. Er trug heimkehrend unbeschwert mit die lästige Unbequemlichkeit eines überfüllten Taxi. In Toledo vergaß er nicht nach der großen Einkehr beim Metaphysiker Greco und in der Catedral (mit den Todesmahnungen der erschlafften Kardinalshüte über den alten Gräbern) auf ein süßes Gastgeschenk für die Töchter seiner Begleiter. Und welche innige Geste und Zuwendung in den erbetenen Widmungen zu seinen Büchern, wesenhaft zielend wie diese auf die „Begegnung in der iberischen Heimat, die uns über alle Grenzen verbinden wird". Und mit welch feinem, persönlichem Humor bekennt der kranke Einsame, ganz er selbst: „Man kann Gott nicht genug danken für den Bissen, den man nicht gegessen, die verpaßte Umarmung, den bestandenen Tag und den getrunkenen Wein."

Doch abschließend allgemeiner noch: Was Goethe von Schiller einfühlsam erspürte, von dem nach Idealen und Lebensstil dem Badener so verwandten, doch nach Anlage und Begabung, im Erfolg und in der Arbeitsweise weit überragenden Vorbild, das gilt vielleicht parallel in etwa doch auch für Reinhold Schneider: die charakteristische „Christustendenz", die man noch nennen darf, ja nennen muß. Ob die schnellebigen, Einkehr und Umkehr scheuenden Deutschen Reinhold Schneiders Beispiel und Zukunftsweisung je gerecht zu werden vermögen?

ANMERKUNGEN

[1] W. Frühwald, Die Papierrosen der Literaturgeschichte, in: Zeitgeschichte, V, 11/12 (Wien, Aug./Sept. 1978) 401–417.

[2] Mit „groben, schmerzlichen Lücken" (E. Blattmann). Diese Lücken werden leider weiter bestehen bleiben. Für einen wertvollen Einstieg seien zwei Taschenbücher empfohlen: E. M. Landau, M. v. Look, B. Scherer: Reinhold Schneider. Leben und Werk im Bild (Insel-Tb. 318, Frankfurt 1977); Reinhold Schneider. Lektüre für Minuten. Gedanken aus seinen Büchern und Briefen, hrsg. v. P. Meier (Frankfurt 1980).

[3] K. W. Reddemann, Der Christ vor einer zertrümmerten Welt. Reinhold Schneider – ein Dichter antwortet der Zeit (Freiburg 1978); Widerruf oder Vollendung. Reinhold Schneiders „Winter in Wien" in der Diskussion, hrsg. v. d. Reinhold-Schneider-Stiftung (Freiburg 1981).

[4] Wachsendes Verständnis und Eingehen auf die Problematik von Schneiders Religiosität bezeugen die Studien von Bischof K. Hemmerle und E. Biser in: Widerruf und Vollendung, a. a. O., ferner Bisers jüngster Aufsatz: Die Nichtgeladenen, in dieser Zschr. 200 (1982) 627–639.

[5] Germanisten der mittleren Generation werden sich der Versäumnisse ihrer Zunft gegenüber Reinhold Schneider bewußt, vgl. die zwei letzten beachtlichen Beiträge von E. Blattmann und W. Frühwald in: Widerruf und Vollendung.

Hermann Boventer

Ethik des Journalismus

Ansätze und Fragestellungen

Der französischen Schriftstellerin Simone Weil, die 1943 verstorben ist, sind schon damals die täglichen Abstriche am Wahrheits- und Freiheitsethos in der Massenkommunikation so ungeheuerlich vorgekommen, daß sie die Moralität der journalistischen Verpflichtungen notfalls durch beauftragte Ehren- und Sondergerichtshöfe erzwingen lassen wollte. So umstritten eine solche Methode auch sein würde, der Autorin ist sicherlich beizupflichten, wenn sie die journalistischen Handlungen für rechenschaftspflichtig hält: „Jeder weiß, daß der Journalismus, wenn er von der organisierten Lüge nicht mehr zu unterscheiden ist, ein Verbrechen darstellt. Dennoch glaubt man, dieses Verbrechen sei nicht strafbar."[1]

Der frühere Chefredakteur von Amerikas auflagenstärkster Tageszeitung „The Daily News" in New York, Michael O'Neill, fordert wie die französische Autorin, aber nunmehr fast ein halbes Jahrhundert später im Jahr 1982, ein verpflichtendes Ethos für den Journalismus und ein vernunftbestimmtes Handeln, das den Bedürfnissen der Bürger wie der Demokratie im ganzen nach Schutz vor Suggestion, Machtarroganz und Wahrheitsentstellung entspricht. Die Journalisten hätten heute oftmals eine harte Haltung intensiver Gegnerschaft entwickelt. In ihren „Attack-and-destroy"-Missionen betrachteten sie die Regierung als Feind. Geltungsdrang und Medienmacht veränderten und verfälschten heute in zunehmendem Maß den demokratischen Prozeß. O'Neill nennt nicht nur die politischen Konsequenzen des Enthüllungs- und Gegnerschaftsjournalismus, der die Presse die Probleme entscheiden läßt, statt über sie zu berichten und sie zu erklären. Er sieht im Grundsatz das moralische Gefühl und die öffentliche Verantwortungspflicht gefährdet, wenn „Dreckaufwühlen" zu vordringlich betrieben wird, wenn Reporter und Redakteure stets vom Versagen angezogen werden und immer nur im Negativen bleiben: „Ist es unsere Pflicht, so unbarmherzig zu berichten, daß wir von unserer eigenen Menschlichkeit Abschied nehmen müssen?"[2]

Das sind zwei Stimmen, die zeitlich weit auseinander liegen. Doch es scheint, daß der Zorn über den Machtmißbrauch im Journalismus eher zu- als abgenommen hat, und die Kritik, die ein vernunftbestimmtes und menschenfreundliches Handeln in der Massenkommunikation verlangt, sieht mit Besorgnis auf eine Zukunft, die durch die neuen Kommunikationstechnologien in noch viel stärkerem Maß von journalistischen Faktoren beeinflußt sein wird als bisher. Die Besinnung auf

Kriterien eines guten Journalismus liegt im öffentlichen, aber auch im ureigensten Interesse des Journalismus selbst. Damit ist die Frage der Ethik angeschnitten, und zwar sowohl im einzelnen der persönlichen Verantwortung wie im ganzen der Freiheit unseres politischen Systems, von dem der Journalismus in seiner öffentlichen Legitimation ein Teil ist. Die Kommunikationswissenschaft, die sich als herausragender Ort der Reflexion über den Journalismus versteht, hat die ethischen Perspektiven bisher sträflich vernachlässigt und sich damit gleichzeitig der Chance begeben, die Sinnbezüge der zu erforschenden Phänomene zu erkennen. Ein Journalismus, der nur „funktioniert", wird zu einem sinnlosen, ja gefährlichen Unternehmen und kann auf die Dauer nicht hingenommen werden. Der öffentliche Unmut dem Journalismus gegenüber wird durch sein Legitimationsdefizit nur noch mehr angereizt.

Der Journalismus kann nicht aus seinen Wertverhältnissen entlassen werden. Er kann es nicht als Gegenstand der Wissenschaft und noch viel weniger der Praxis, die eine durch und durch moralische ist. Diesen Konsens vorausgesetzt, tun wir uns dennoch heute außerordentlich schwer mit einer Ethik des Journalismus. Niemand scheint imstande zu sein, einen ausgearbeiteten Entwurf vorzulegen, der konsensfähig ist und sowohl den Erfordernissen der Theorie wie der Praxis genügt. Woran liegt es, daß alle solche Versuche eigentlich nur Prolegomena zu einer Ethik des Journalismus liefern, wo es doch darauf ankommt, die Kriterien eines guten Journalismus zu entwickeln und zu begründen?

Von dieser Frage ausgehend, wollen wir im folgenden über verschiedene Ansätze der ethischen Fragestellung im Journalismus aus der Literatur der letzten Jahre berichten. Daraufhin wenden wir uns in einem zweiten Teil den Kriterien der journalistischen Moralität zu. Der Blick richtet sich auf die journalistische Alltagspraxis ebenso wie auf die theoretischen Geltungsgründe journalistischer Sittlichkeit und berufsethischer Maximen im technischen Zeitalter und angesichts des Wahrheits- und Freiheitspostulats. Mit einer Ethik des Journalismus betreten wir, wie gesagt, schwankenden Boden, und es ist nur ein schwacher Trost, daß überall in der Politik, in der Gesellschaft, im kulturellen Leben und der persönlichen Moral die Bereiche des durch allgemeine Normen nicht eindeutig Bestimmbaren größer geworden sind; der Journalismus bildet keine Ausnahme. Dennoch können wir die Aporien des Sollens und Wollens im Journalismus nicht einfach hinnehmen. Der Frage ist dauernd nachzugehen, ob sich Maßstäbe ausfindig machen lassen, worin sich ein „geglückter" Journalismus von einem mißratenen und gescheiterten Journalismus unterscheidet.

Normative Ansprüche an die Massenmedien

Elisabeth Noelle-Neumann schreibt 1970 im Vorwort zu ihrem Fischer-Lexikon Publizistik, das derzeit geringe – oder jedenfalls äußerst partielle – Interesse für ethische Fragen habe in den letzten zwei Jahrzehnten keine neuen Arbeiten zum Thema „Ethik des Journalismus" entstehen lassen. „Wir haben darum auf einen eigenen Artikel dazu verzichtet", fügt die Kommunikationswissenschaftlerin hinzu[3]. Diese Auskunft ist deutlich genug, und sie wird auch von Ulrich Saxer bestätigt, der ebenfalls im Jahr 1970 feststellen muß: „Das Problem einer Regelung von Publizistik in Form einer entsprechenden Ethik bleibt weiterhin ungelöst."[4] Seit diesen Äußerungen ist inzwischen mehr als ein Jahrzehnt verstrichen; das kommunikationswissenschaftliche Forschungsvolumen hat gewaltig zugenommen, nicht jedoch die Aufmerksamkeit für die ethische Vernunft im Journalismus.

Im Jahr 1973 legt *Giselbert Deussen* eine umfangreiche und sehr gründliche Arbeit über die Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI. vor[5]. Sie ist aus einer Dissertation erwachsen und verbindet die philosophisch-theologischen Betrachtungen mit Kenntnissen aus der empirischen Kommunikationsforschung. Die Arbeit hätte es verdient gehabt, größere Beachtung zu finden und fortgeführt zu werden, aber Anfang der siebziger Jahre waren die Stimmen derjenigen, die das wissenschaftlich-technische Rationalitätsideal anzweifelten und ihm eine ethische Bindung auferlegen wollten, nur vereinzelt zu hören. Die Medienkritik, soweit sie dem linken Denken entstammte, ließ sich leicht unter Ideologieverdacht stellen, und noch viel weniger glaubte man ins eigene Forschen einbeziehen zu müssen, was ein junger Autor wie Deussen aus päpstlicher Sicht, aber durchaus nicht nur auf solche Perspektiven beschränkt, zum ethischen Problem im Journalismus vorzutragen hatte. Das kommunikationswissenschaftliche Forschungsinteresse unterliegt bis heute weithin einem positivistischen Theorieverständnis; entsprechend ist die Ethik im Abseits geblieben und als Dogmatismus verdächtigt worden.

Deussens Arbeit hat andere, nämlich theologische und kirchliche Ausgangspunkte, die heute kaum konsensfähig sind, wenn wir auf den Journalismus als Teil unserer politischen Kultur blicken. In ihrer fast zweitausendjährigen Geschichte hat die Kirche sich andauernd in der Reflexion über das Verkündigungswort und die vermittelnden Medien ihrer Botschaft geübt. Das Evangelium war sozusagen von Anfang an auf „Massenkommunikationsmittel" angewiesen. Dies geschah, wie Deussen unterstreicht, aus einem betont ethischen Interesse heraus. Der Autor kann diesen Reflexionsprozeß gegenwartsbezogen an der Figur von Papst Paul VI. nachweisen, der sich als äußerst engagierter Beobachter publizistischer Vorgänge erweist[6]. In seinen zahlreichen Äußerungen zum Thema hat dieser Papst ein festumrissenes Bild vom Journalistenberuf vermittelt. Die Freiheit in ihrem moralischen Verpflichtungscharakter wird als die „conditio ethica" des Journalis-

mus schlechthin gekennzeichnet. Der Öffentlichkeitsbegriff erfährt eine anthropologische Grundlegung. Das stärkste Interesse gilt dem Wahrheitsethos des Journalismus und dem Wahrheitsanspruch des Publikums. Alle diese Maximen, für kirchliches Denken außerordentlich fortschrittlich, sind in die päpstliche Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" vom Jahr 1971 eingeflossen. Dieses Dokument ist von der einschlägigen Kommunikationswissenschaft jedoch kaum rezipiert worden; die Argumentation gilt als binnenkatholisch.

In Wien hat sich *Maximilian Gottschlich* vor einigen Jahren mit einer Arbeit über „Journalismus und Orientierungsverlust" habilitiert und der Frage den Vorrang eingeräumt, „worin die Bedingungen zu sehen sind, mittels bereitgestellter Informationen (Themen) zugleich auch die Chance orientierter Teilhabe an Welt zu erhöhen und nicht zu verhindern"[7]. Gottschlich zieht die Sinn- und Wertkomponenten für eine Ethik des öffentlich-kommunikativen Handelns heran. Der Kommunikationswissenschaft, von deren Forschungsergebnissen er ausgeht, werden die unbeantworteten Fragen der Normativität ihrer Phänomene vorgelegt. Der kommunikationstechnologische Fortschritt hat mit der Qualität der kommunikativen Beziehungen zwischen den Berufskommunikatoren und den Rezipienten – so der Fachjargon – nicht Schritt gehalten. So kommt es zum Orientierungsverlust. Lebenswelt und Lebenswissen verkürzen sich durch journalistische Einflüsse, indem die Realität sich auf Vorzeigbares und auf die Kurzlebigkeit des Faktischen reduziert. Die Frage nach den Voraussetzungen der kommunikativen Sinn-Realisierung wird von Gottschlich mit den Perspektiven beruflicher Handlungsorientierung in Beziehung gesetzt. Das journalistische Berufswertgefühl sei ins Wanken geraten, meint dieser Autor. Mit rein deskriptiven Ehrenkodizes einer journalistischen Berufsethik sei diesen tiefgreifenden Defiziten nicht mehr abzuhelfen. Die Stärke dieser Untersuchung von Gottschlich liegt darin, daß sie aus dem engen Fragehorizont der kommunikationswissenschaftlichen Theoreme ausbricht und normative Ansprüche an den Journalismus formuliert.

Alois Huter, ebenfalls ein Österreicher, kommt vom anthropologischen Aspekt der Medienforschung zu ähnlichen Ergebnissen und vermißt den integrativen, synoptischen Entwurf einer massenkommunikativen Ethik: „Massenmedien als System, Massenkommunikation als gesellschaftlich-kultureller Prozeß, der Einfluß der Massenmedien auf diesen Prozeß und auf Kultur insgesamt, in gleicher Weise aber auch die vielfältigen Möglichkeiten machtpolitischer Einflußnahmen auf Massenmedien, das alles zwingt zur Entwicklung eines neuen, erweiterten Verständnisses, zu neuen Darstellungsweisen und zu neuen Fragen."[8] Unter dem Denkzwang des Positivismus, meint Huter, habe es die Medienforschung bisher an einer umfassenden Theorie des Journalismus fehlen lassen, und sie könne nur vom Menschen her, von einer philosophischen Anthropologie her entwickelt werden. Huter verlangt eine Nutzungsforschung, die im anthropologischen das ethische Problem erkennt. Der gemeinsame Diskurs über eine Theorie der Massenkommu-

nikation kann nur interdisziplinär geführt werden. Temperamentvoll wehrt Huter sich dagegen, daß jede philosophische Reflexion über den Gegenstand als „Mutmaßung" abgekanzelt wird[9].

Menschenwürde und soziale Kommunikation

Die geisteswissenschaftliche Sichtweise der journalistischen Phänomene, die mit der „ethischen" Zeitungskunde der zwanziger Jahre einsetzt, gelangt rascher zum Ethikproblem als die empirische Forschung. Das zeigt sich bei Gottschlich und Huter. Dennoch klafft der Graben zwischen der Wissenschaft (Theorie) und dem öffentlich-kommunikativen Handeln (Praxis) auch weiterhin auseinander. Es fehlt an der Zusammenschau, und das Problem äußert sich in der weitgehenden Abwesenheit einer Philosophie des Journalismus. Die Ethikfrage ist auf eine Wirklichkeitslehre angewiesen; diese Fundamentierung fehlt gegenwärtig.

So kann auch *Alfons Auer*, der sich als Moraltheologe den ethischen Fragen im Journalismus zugewandt hat, nicht mehr als „Bausteine" für eine Medienethik vorlegen, wie er selbst bekennt. Die Überlegungen richten sich auf ein Ethos der Sachlichkeit: „Im Prozeß der sozialen Kommunikation handelt sittlich richtig, wer die in diesem Bereich geltenden Gesetzlichkeiten und die hier vorgegebenen Sinnziele respektiert."[10] Auer spricht von den Partnern der medialen Kommunikation in einem sozial-dialogischen Handlungsfeld. Dabei verkennt er nicht die Kommunikationstechnologie „mit ihrer unaufhebbaren Ambivalenz", die anthropologisch noch kaum reflektiert, geschweige daß die mediale Technik „ethisch" bereits eingeholt sei. Das leitende Kriterium, das als Maßstab für die Kommunikationsprozesse im ganzen seiner Inhalte und Methoden dient, ist nach Auers Meinung im heutigen Sprachgebrauch „die Würde des Menschen", im Sprachgebrauch der klassischen Sozialethik „das bonum commune"[11].

Hier zeigt sich, wie in der Arbeit von Deussen oder auch neuerdings in den Darlegungen von *Günter Virt*, der ebenfalls Moraltheologe ist, eine klare Zielvorgabe der Kommunikation. „Grundlegend für alle Haltungen im einzelnen", schreibt Virt, „ist die volle Achtung der Würde aller Menschen, das Bewußtsein, daß es im sozialen Kommunikationsprozeß immer um den Menschen geht, näherhin um die größere Einheit und Brüderlichkeit aller Menschen."[12] Der erste Satz der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" enthält diese Zielvorgabe: „Gemeinschaft und Fortschritt der menschlichen Gesellschaft sind die obersten Ziele sozialer Kommunikation und ihrer Instrumente." Allerdings kann in der pluralistischen Gesellschaft eine normative Setzung dieser Art auch mißverstanden werden, als sollte eine „Kommandopublizistik" mit dogmatischem Hintergrund entstehen, die einen bestimmten Normenkomplex vorschreibt.

Mediale Ethik ist aber zunächst sachgerechte Ethik. Der Theologe Auer

unterstreicht, daß es nicht um eine „Ableitung" theologischer Normen für eine mediale Ethik geht, sondern um ein Sinnverständnis des Kommunikationsprozesses, aus dem heraus die ethischen Weisungen nur dann als begründet hervorgehen können, „insofern die in ihnen artikulierten Verbindlichkeiten als innere Momente der sozialen Kommunikation erkennbar werden, insofern sie im medialen Prozeß selbst ihre Dringlichkeit anmelden"[13]. In der pluralistischen Gesellschaft geht es um die „minima moralia" der journalistischen Ethik; wie sich darüber hinaus im christlichen Glaubensverständnis eine Entfaltung von „Gemeinschaft und Fortschritt" in der medialen Kommunikation optimieren läßt, steht auf einem anderen Blatt. Auers Grenzziehung macht das deutlich und zeigt zugleich die offenen Flanken der journalistischen Ethikfrage nach allen Seiten hin, wo sie auf „Verbindlichkeiten als innere Momente der sozialen Kommunikation" verwiesen ist.

An journalistischen Wertetafeln „auf der Basis eines gelebten Christentums der Nächstenliebe", wie *Florian Fleck* formuliert[14], hat es keinen Mangel, und sie kommen vor allem aus dem Amerikanischen, wo die Tradition der „Press Codes" und Gebotstafeln für journalistisches Verhalten seit den zwanziger Jahren gepflegt wird[15]. Fleck nennt Authentizität und Glaubwürdigkeit als journalistische Grundprinzipien. Er zählt zur „Deontologie des bestandenen Journalisten" solche Regeln wie „sorgfältig recherchieren und gut dokumentiert sein, wahre Information verständlich darbieten und schnell verarbeiten auf Grund von Faktenkenntnis und Hintergrundinformationen, die Bereitschaft, die vielgestaltige Wirklichkeit so gut als möglich in Information und Kommentar zu beschreiben, Mut und Offenherzigkeit, um neue Lebenserfahrungen wahrheitsgemäß darzustellen, die Fähigkeit und der Wille, Wertvorstellungen anderer vorurteilslos zu prüfen und formal einwandfrei zu vermitteln". Fleck nennt auch die „Ehrfurcht vor der Würde der Person und einer legitimen Intimsphäre" in seinem Katalog, ferner „objektiv sein, d. h. möglichst eine objektive, ausgewogene Wiedergabe der Ereignisse präsentieren"[16].

Die Berufsethik zielt auf das Objektivitäts- und Wahrheitsideal. Wie die Ärzte auf ihren Hippokratischen Eid verpflichtet sind, so sollten die Journalisten an das Wahrheitspostulat gebunden sein. Die journalistische Tätigkeit ist kein Job, schreibt der Verleger *Johannes Binkowski,* „sondern Beruf im Sinne von Berufung". Diese Auffassung ist sehr umstritten. Die Journalisten, die ihren Beruf als einen freien auffassen, wehren sich gegen die Fesseln der Professionalisierung. Vor drei Instanzen, so meint Binkowski, habe der Publizist sein Ethos zu verantworten, „vor der personalen Haltung, die in eigenen Wertvorstellungen mündet, vor der redaktionellen Individualität, die Einfügung fordert, und vor der Öffentlichkeit, auf die er besonders bezogen ist"[17].

Der Kommunikationswissenschaftler *Otto B. Roegele* verbindet die Ethik mit dem Hinweis auf die journalistische Sorgfaltspflicht, in der jene Handwerksregeln zusammenlaufen, die für das Zustandekommen einer zutreffenden, vollständigen

und verständlichen Nachricht ausschlaggebend sind. „Verläßlichkeit der Information ist nämlich auch gut für das Geschäft", fügt Roegele trocken hinzu. Dieser Autor spricht den Massenmedien grundsätzlich den Charakter von Dienstleistungsbetrieben zu. Nur deswegen habe die demokratische Verfassung den Medien und den Journalisten im „Zeitgespräch der Gesellschaft" eine derart herausgehobene Stellung zugeschrieben. Auf diesem Hintergrund bedarf es nach Roegele keiner Bemühung um transzendente Werte, um einige Sätze über Ethos und Verantwortung im Journalismus abzuleiten, wie sie aus dem „Auftragsverhältnis zum Partner Publikum" resultieren. „Indem der Journalist diesen Auftrag übernahm, ihn zu seinem Beruf machte, hat er Pflichten mit übernommen, die er nicht willkürlich auslegen kann. Selbst wenn er sich für seine Person nicht an die Zehn Gebote oder an andere religiöse Verpflichtungen gebunden fühlt, wenn er also von sich aus falsches Zeugnis nicht ablehnt, bindet ihn doch der Vertrag, den er mit dem Publikum geschlossen hat, an die Pflicht, in seiner Berufsarbeit eine möglichst weitgehende Annäherung an die Wahrheit zu suchen."[18]

Ethik, kommunikationswissenschaftlich fundiert

Solange wir auf die Frage nach den sittlichen Normen die „szientistische" Antwort erteilen, die jede moralische Verhaltensregel als „unwissenschaftlich" zurückweist und sie ins Private abdrängt, kann es im Journalismus nicht zur ethischen Fragestellung kommen und wird man das „Auftragsverhältnis" des Journalisten nicht als moralische Qualität fassen. So wird dann jedes normative Hineinwirken in das journalistische Tätigsein als Wertungsvorgang abqualifiziert und auf eine vorwissenschaftliche, durch die Vernunft nicht einholbare Subjektivität der Gewissensentscheidung reduziert, wenn ihr nicht gar das Etikett der Beliebigkeit umgehängt wird. Die Moral wolle man bitte der persönlichen Entscheidung – dem persönlichen Geschmack – eines jeden einzelnen überlassen! „Lebe glücklich!" notiert Wittgenstein in seinem Tagebuch. Freimütig wird die Resignation eingestanden, „daß man all dem Geschwätz über Ethik – ob es eine Erkenntnis gebe, ob es Werte gebe, ob sich das Gute definieren lasse etc. – ein Ende macht"[19]. Wittgenstein bekräftigt seine Auffassung: „Ich bin entweder glücklich oder unglücklich, das ist alles. Man kann sagen: gut oder böse gibt es nicht. Um glücklich zu leben, muß ich in Übereinstimmung sein mit der Welt. Und dies heißt ja ‚glücklich sein'."[20] Für die positivistische Sicht der Dinge, hinter die Wittgenstein dann später allerdings selbst manches Fragezeichen gesetzt hat, ist die Ethik keine Wissenschaft, insofern sie etwas über das Gute, das Wertvolle, das Wahre aussagen will.

Wenn es gut und böse im Journalismus nicht gibt oder geben darf, dann ist allerdings die Ethik grund- und begründungslos, und ein solcher Journalismus

wird die Argumente vom Dienst- und Pflichtcharakter nicht aufnehmen. Postulate wie Verläßlichkeit oder Wahrhaftigkeit wird er auf das Funktionale der empirisch verifizierbaren und intersubjektiv gültigen Beziehungen reduzieren. Journalismus „besteht" dann nicht eigentlich aus Personen, sondern wird als ein ausdifferenziertes Sozialsystem gesehen, dessen Handlungswirklichkeit in ihrer Komplexität nur über eine systemtheoretische Betrachtungsweise angemessen erfaßt werden kann. Die Systemrationalität wird zum Schlüsselbegriff. Der Paradigmenwechsel von der Person zum System ist repräsentativ für einen großen Teil der gegenwärtigen Medienforschung und belegt deren Schwierigkeiten mit dem ethischen Problem im Journalismus, warum sich die Kommunikationswissenschaft diesem Problem gegenüber „abstinent" verhält. *Manfred Rühl*, der das systemtheoretische Denken in eine Theorie des Journalismus einzubringen sucht, erscheinen normative oder individualethische Ansätze nicht falsch oder fehlerhaft, sondern: „Sie sind einfach irrelevant." An anderer Stelle bekennt er freimütig: „Das Wesen der journalistischen Freiheit ist nicht bekannt." Die Freiheit als verantwortlich-ethische Selbstbestimmung gilt nicht mehr, sondern der Journalismus erlangt erst in der Auseinandersetzung mit den Bedingungen der Gesellschaftsordnung, in denen und für die Journalismus funktioniert, „Autonomie, die Chance, sich selbst zu steuern. Im Ausmaße dieser Selbststeuerung ist die Freiheit des einzelnen Journalismussystems zu erkennen."[21]

Interessant ist, wie nunmehr *Manfred Rühl* zusammen mit seinem Zürcher Kollegen, dem Kommunikationswissenschaftler *Ulrich Saxer*, „Überlegungen zu einer kommunikationswissenschaftlich fundierten Ethik des Journalismus und der Massenkommunikation" einleitet in einer „Neubesinnung auf das, was eine solche Ethik ist und kann". Die beiden Autoren haben den 25. Geburtstag des Deutschen Presserats zum Anlaß ihrer Veröffentlichung genommen, um dessen berufsethische Regelungspraxis zu überdenken und damit das eigene wissenschaftliche Abseitsstehen gegenüber der Normativität des Journalismus, wie sie selbst formulieren, zu überprüfen. Als Vorwurf auch an die eigene Adresse ziehen sie heran, „daß die Publizistik- und Kommunikationswissenschaft die Blindheit, aber auch den Zynismus, die sich gegenüber Problemen der Ethik in der Medienbranche selbst ausgebreitet haben, offenbar stillschweigend nachvollzieht". Die Autoren meinen, daß den Fragen der Fremd- und Selbstregulierung, der Heteronomie und Autonomie journalistischer Arbeits- und Berufstätigkeiten für das Funktionieren und somit auch für das Verständnis vom Mediensystem, wie sie es in ihrer Sprache formulieren, zentrale Bedeutung zukommt[22].

Immerhin markiert der Aufsatz eine erfreuliche Wende des Erkenntnisinteresses, das die Ethikfragen nicht länger brachliegen lassen möchte. In ihren Überlegungen zum „Ethikbedarf" als „moralisches Steuerungspotential" im Journalismus erklären Rühl und Saxer die mitmenschliche Achtung zur zentralen Kategorie ihrer Kommunikationsethik. Sie sprechen von ihr als einer im Kommunikationsprozeß

hergestellten „Struktur“[23]. Aber damit beginnen auch schon die Fragen. Ist eine Ethik in systemtheoretischer Begrifflichkeit und mit den Ausdrucksmitteln der Kybernetik überhaupt adäquat zu beschreiben? Wie tragfähig ist eine Ethiktheorie, die der Funktionalität den Primat zuspricht? Wie läßt sich die Systemrationalität mit dem Selbstverpflichtungscharakter einer (Kantischen) Achtungskategorie vereinbaren? Woher nehmen die Autoren überhaupt die Gewißheit, die Verbreitung von Information sei unter das Gebot von Sittlichkeit zu stellen?

Jeder Mensch hat Anspruch auf Freiheit und Würde, aber warum eigentlich? Handelt es sich um eine zweckrationale Veranstaltung der instrumentellen Vernunft, um sonst nichts als dies? Der Journalismus hat zwar die Systemzwecke zur Voraussetzung, aber in seiner Subjektivität überschreitet er die bloß technischen Zwecke auf ein Mehr hin, das Journalismus überhaupt erst zum Journalismus macht. Rühl und Saxer wollen die anthropozentrischen Denkvoraussetzungen „mit dem ontologisierenden Rekurs auf verborgene Gesetzlichkeiten“ aus dem Weg räumen und das Phantom „ganzer Mensch“, wie sie es nennen, von der Diskussion ausschließen. Wobei die Autoren dann allerdings in einer merkwürdigen Kehrtwendung, die ganz und gar „unwissenschaftlich“ ist, eine Kategorie des Guten, ja des guten Journalismus einführen: „Funktion der Ethik ist es, die Bedingungen für wechselseitige Achtbarkeit, für die Achtung anderer und für die Selbstachtung zu garantieren, um damit für die laufende Stabilisierung der verschiedenen Kommunikationsverhältnisse zwischen den verschiedenen situativen System-Konstellationen personaler und sozialer Systeme zu sorgen.“[24]

Aber woher legitimiert sich die Achtbarkeit der Menschen voreinander? Wie ist der Verpflichtungscharakter zu begründen, wenn in der Reduktion des Sinns journalistischer Handlungen auf die – von wem? – vorgegebenen Systemzwecke prinzipiell die Freiheit und Verantwortlichkeit der Menschen als Handlungssubjekte bestritten werden? Die Warum-Fragen, die für die Ethik maßgebend sind, scheiden aus. Es ist so, wie es funktioniert – und weil es funktioniert. So bleibt dieser wohlgemeinte Versuch einer kommunikationswissenschaftlich fundierten Ethik regelkreisähnlich in den eigenen Denkvoraussetzungen stecken.

Gelebte Moral in der Alltagspraxis

Die Versuche zur ethischen Fragestellung im Journalismus, die wir bis hierhin vorgestellt haben, sehen sich alle vor dieselbe Schwierigkeit gestellt. Wie lassen sich die Legitimationsgründe des Journalismus heute einsichtig und somit für die pluralistische Gesellschaft konsensfähig machen? Die Prinzipien des journalistischen Handelns selbst stehen in Frage, und es sind nicht nur die eingeübten und berufsethischen Selbstverständlichkeiten des praktischen Wissens, die als tragendes Ethos im Sinn guter und bewährter „Gewöhnung“ entfallen. Die Warum-

Fragen sind es, die heute vor der Praxis des Journalismus wie vor seiner Theorie nicht haltmachen. Die Gefahr ist, daß die Legitimität des journalistischen Handelns hinfällig und damit der Journalismus in seiner Vernünftigkeit umstritten wird.

Unsere These ist, daß eine Ethik des Journalismus sich als vernunftbestimmtes Handeln ausweisen muß. Zunächst stellt sich die journalistische Alltagspraxis als eine Wirklichkeit vor, die normativ geprägt ist. Diese Praxis ist ein Gefüge von Wertungen. Sie ist von zahlreichen Handlungsmustern durchsetzt, von geschriebenen und ungeschriebenen Geboten und Verboten, von bewährten Handwerksregeln, Schreibsitten und Umgangsformen. Dieses tut man, jenes tut man nicht. Der Journalist reflektiert in den seltensten Fällen über solche Handlungsmuster. Sie sind ihm als gelebte Moral, wie man sagt, in Fleisch und Blut übergegangen. Wir haben es mit einer Moral zu tun, die nicht von der Einsicht in ihre Gründe und Zwecke begleitet ist, sondern sich dadurch legitimiert, daß sie sich bewährt hat. Dem Journalismus sind Zwecke und Zielsetzungen vorgegeben, wodurch das Verhalten in einer ganz bestimmten Weise reguliert wird.

Die journalistische Moralität tritt uns also zunächst in den Maximen des praktischen Handelns gegenüber. Ein Volontär, der in eine gefügte und erfahrene Redaktionsgemeinschaft eintritt, wird mit erheblicher Mißbilligung rechnen müssen, wenn er von den anerkannten Regeln abweicht. Nehmen wir als Beispiel den Umgang mit Texten in einer Nachrichtenredaktion. Der Volontär wird lernen, daß jeder sprachliche Beitrag inhaltlich und formal klar, passend und sinnvoll gestaltet werden muß. Der Journalismus hat seine Erfahrung mit der Verständlichkeit von Texten und wird eine Information, die er an ein größeres Publikum heranbringt, nicht in eine verschachtelte Intellektuellen- oder Wissenschaftssprache einkleiden. Wir wissen aus Untersuchungen, daß die Sinnschritte in einer alltäglichen Rede zwischen sieben und maximal vierzehn Wörter umfassen. Dieses Volumen ist der menschlichen Speicherkapazität oder der Verarbeitungsrate des Kurzzeitgedächtnisses angemessen. Der einzelne Redakteur wird solche Erkenntnisse in den seltensten Fällen reflektieren. Er hat sie in den Sollwerten einer knappen, verständlichen Sprache eingeübt und richtet sich streng nach der handwerklich-journalistischen Didaktik von Nachrichtentexten.

Das Tunliche, „was sich gehört", ist also auf vielfache Weise im Handwerklichen und im praktischen Wissen gegenwärtig. Kein Journalist will eine schlechte Zeitung oder eine schlechte Fernsehsendung machen. Alle erklären sie, daß sie bemüht sind, einen möglichst großen Leser- oder Zuschauerkreis über das Aktuellste und Wichtigste vom Tage zu informieren, und dies auf bestmögliche Art. Man hat schon seine Vorstellung davon, was ein guter und wünschbarer Journalismus ist, und selbst derjenige, der etwa in einem Massenblatt oder in der Regenbogenpresse weitgehende Zugeständnisse macht, ist sich seiner Lage bewußt und kennt das Betrübliche des Massenkonsums, den er anreizen hilft und über den er sich nicht selten mit einem rettenden Zynismus hinwegzuhelfen sucht.

Vernünftigkeit der Geltungsgründe

Versteht sich also das Moralische im Journalismus von selbst? Legitimiert sich der Journalismus aus der Praxis? Hätten wir folglich für eine Ethik des Journalismus nichts anderes zu erbringen, als die in der journalistischen Alltagspraxis eingebürgerten und erprobten „mores" bewußt zu machen? Wohl kaum; die Antwort ist negativ. Zwar besteht die gesamte Kulturgeschichte aus dem Material der „Traditionslenkung", und auch der Journalismus kann auf diese unreflektierte Sittlichkeit nicht verzichten. Aber dieser gelebten Moral muß sich eine reflektierende und nach der Vernünftigkeit ihrer Geltungsgründe fragende Moral zugesellen. Robert Spaemann unterscheidet die vorphilosophische Moral, die aus einer Anzahl von Tabus besteht, von einer begründeten Ethik. Wo die nichtlogischen Handlungsschemata die gelebte Wirklichkeit nicht mehr fassen, wo die Praxis gleichgültig wird gegen die traditionellen Normen und sie leerlaufen, da stellt sich das Bedürfnis nach einer Begründung ein[25]. Da kommt es auch für den Handlungsbereich des Journalismus entscheidend auf die Frage an, wie sich seine ethischen Normen begründen lassen.

Nietzsche hat zum Ausgang des 19. Jahrhunderts die Geschichte der moralischen Gefühle auf eine Kritik der Entlarvung zugespitzt. Seine Zielscheibe war die bürgerlich-christliche Moral. Nietzsche hat sie auf ihre Widersprüche und kompromittierenden Gründe verwiesen, um sie ihrer Vernünftigkeit zu entkleiden. Es gilt, die Unmittelbarkeit der geltenden Normen aufzustöbern und zu zeigen, daß Moral zur bloßen Routine erstarrt ist und somit eine Verfallsform darstellt, die sich längst von ihrer inneren Logik entfernt hat. Bisher ist am schlechtesten über Gut und Böse nachgedacht worden, schreibt Nietzsche. „Es war dies immer eine zu gefährliche Sache. Das Gewissen, der gute Ruf, die Hölle, unter Umständen selbst die Polizei erlaubten und erlauben keine Unbefangenheit; in Gegenwart der Moral soll eben, wie angesichts jeder Autorität, nicht gedacht, noch weniger geredet werden: hier wird – gehorcht!"[26] Die Moral hat sich nach Nietzsche als die größte Meisterin der Verführung erwiesen. „Die Menschheit wird am besten genasführt mit der Moral!"[27]

Hinter diese Kritik können wir nicht mehr zurückgehen, und im 20. Jahrhundert sind die Wissenschaften hinzugetreten, die allen Selbst- und Scheinbegründungen einer herrschenden Moral den Boden entziehen. Das Unbehagen, das heute allen Forderungen einer journalistischen Berufsethik entgegengschlägt, hat hier seine Wurzeln, und dies nicht ganz ohne Berechtigung. Andererseits können wir auf das Erstrebenswerte, das Wünschbare und das Nützliche, wie es sich in der journalistischen Alltagspraxis realisiert und in seiner ethischen Struktur überhaupt erst den Journalismus ermöglicht, keineswegs verzichten, sofern wir den Journalismus als ein sinnvolles Ganzes bejahen, das sich nicht fortwährend gegen seine eigenen sachlichen und geschichtlichen Voraussetzungen kehrt, sondern an der

Erhaltung der Bedingungen eines guten Journalismus arbeitet. Diese Wertschätzung, die durch Ethos, nämlich Gewöhnung, Sitte, eingeübte Praxis und Erfahrung im Journalismus „gelebt" wird, muß als normative Kraft immer aufs neue bewußt gemacht und lebendig erhalten werden.

Die entscheidende Frage ist jedoch, wie sich dieses Ethos zu den Vernunft- und Geltungsgründen verhält, die als ein Wissen im Logos das Handeln des Menschen erst zu einem wahrhaft menschlichen machen. Hier liegt heute das Kernstück einer jeden ethischen Reflexion über den Journalismus. Dabei müssen die Geltungsgründe der Moral ihren Ausgangspunkt von der Freiheit des Menschen zur Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten nehmen, sonst kann von sittlichem Handeln keine Rede sein. Sollte das Wesen der journalistischen Freiheit, mit Manfred Rühl zu sprechen, tatsächlich „unbekannt sein"? Die Geltungsgründe der journalistischen Moral müssen ebenso ihren Ausgangspunkt vom Wahrheitspostulat nehmen. Der 1956 gegründete Deutsche Presserat, dessen Tätigkeit im vergangenen Jahr leider zum Erliegen gekommen ist, hat in seinen Publizistischen Grundsätzen die „Achtung vor der Wahrheit und wahrhaftige Unterrichtung der Öffentlichkeit" an vorderster Stelle genannt. Überall in den journalistischen Wertetafeln werden der Wille zur Wahrhaftigkeit und Sachlichkeit thematisiert. Wird hier nur leeres Stroh gedroschen? Ist die journalistische Wahrheitsforderung als Rationalisierung des moralischen Gefühls eine Leerformel, die wir ehrlicherweise durch Kriterien der publizistischen Funktionalität ersetzen sollten?

Journalismus in der politischen Kultur

Wir erwähnten eingangs, wie alle Versuche zur Herausarbeitung der ethischen Vernunft im Journalismus über Prolegomena nicht hinauszukommen scheinen. Offenbar befinden wir uns gegenwärtig in einem Stadium des Sammelns und Sichtens der Fragen, die sich auf die Kriterien eines guten Journalismus und deren Begründung erstrecken; Antworten zu geben ist viel schwieriger.

Generell und erfreulicherweise hat heute in vielen Bereichen die Aufmerksamkeit für die ethischen Probleme zugenommen. Die Fortschrittsentwicklungen der modernen Technologie machen die Ethikfrage zur Überlebensfrage. Im Journalismus, so könnte es aussehen, liegen die Dinge nicht so dramatisch. Das ist ein Irrtum. Ohne einen freien und guten Journalismus ist die demokratische Lebensform nicht zu erhalten; er ist konstitutiv für sie. Die ethischen Fragen stellen sich nicht nur im individuellen Alltag derer, die den Journalismus produzieren oder rezipieren, sondern ebenso aus der Perspektive der gesellschaftlichen Vernunft, was der Journalismus eigentlich im ganzen unserer Gesellschaft bewirken soll, für wen hier gearbeitet wird und inwieweit die Leistungen der Massenkommunikation dem guten Zweck genügen, für den sie sich erklären und zu bürgen haben.

Die Medien bilden eine Kultur – und nicht selten eine Unkultur der Trivialität, Ausbeutung und Gleichgültigkeit. Die Medien bilden eine geistige Welt, und es sollte eine wahre Welt sein. Die moderne Sprachforschung hat auf überraschende Weise die Wahrheitswurzeln des kommunikativen Handelns freigelegt. Kommunikation, Journalismus und Sprache bedürfen einer verstärkten Reflexion in der ethischen Fragestellung, die sich hier auf ganz neue Weise öffnet. Wenn die journalistische Kommunikation nicht eine wahrheitsgemäße ist, wird sie zur Anti-Kommunikation. Es ist nicht möglich, im Journalismus das Wörtchen „wahr" zu umgehen. An dieser Prämisse ist nicht zu rütteln und von ihr ist auszugehen, wie Rudolf Walter Leonhardt als Journalist in einem schönen Statement hervorhebt: „Wer als Journalist Tag für Tag Wahrheiten sucht, nämlich Sachverhalte wahrheitsgemäß zu beschreiben sucht, das ist sein Geschäft, der findet sich auf einmal, wenn er über sein eigenes Tun nachdenkt, inmitten einer altehrwürdigen Tradition menschlichen Geistes: der Philosophie. Muß der Journalist also ein Philosoph sein? Ich glaube: ja. So lange wenigstens, wie wir nicht hoffen können, daß die Philosophen Journalisten werden."[28] Die Richtung, die das Fragen nach den Kriterien eines guten Journalismus nehmen soll, geht von dem Umfassenden der journalistischen Phänomene aus. Der Journalismus ist ein Medium des Weltstoffs und der Weltveränderung von bestimmender Moralität. Wir wollen nicht, daß er die Ratlosigkeit und Ausweglosigkeit unserer Gegenwart vergrößert, sondern die Bürger sind in eine wirkliche Kommunikation über das allgemeine Beste zu bringen. So sind die Massenmedien und der Journalismus als Teil unserer politischen Kultur zu sehen. In einer bisher nie dagewesenen Weise sehen sie sich heute vor das Gebot der gesellschaftlichen Vernunft gestellt.

Das „Gute", das es zu begründen gilt, ist noch herauszuarbeiten. Denn die Massenmedien haben neue Wege der Wirklichkeitserfassung mit sich gebracht, die uns bisher nicht zur Verfügung standen und uns erst langsam in der vollen Wucht ihrer Konsequenzen erreichen. Die technischen, den ganzen Erdball umspannenden Möglichkeiten, die uns die Instrumente der sozialen Kommunikation an die Hand geben, haben sich mit dem Prinzip journalistischer Verantwortung noch kaum amalgamiert. Der Art wie der Größenordnung nach sind diese Medien neuartig und allem Bisherigen unähnlich, insbesondere im elektronischen Bereich. Deshalb stehen wir, was die ethische Theorie und die praktische Philosophie des Journalismus und der Massenkommunikation betrifft, vor ganz neuen Fragestellungen, worauf sich keine überlieferte Ethik mit ihren Normen ohne weiteres übertragen läßt. Was der Mensch heute journalistisch „machen" kann und was er dann, gedrängt von dem unwiderstehlichen Fortschritt seines Könnens, weiterhin im System moderner Massenkommunikation zu tun gezwungen wird, das scheint alle bisherige Verantwortung zu sprengen.

Kriterien eines guten Journalismus liegen auch in der Begründung der Moral durch Freiheit, wenn in dem Wissen über sie, wie Heidegger ausführt, „zugleich

die ganze Existenz in ihrer von der Philosophie gesuchten Wurzel ergriffen ist – in der Freiheit"[29]. Das rechte Handeln und das gute Leben – ein „geglückter" Journalismus ist hier gemeint – treffen sich in der handlungs-, regel- und ordnungsbegründenden Freiheit, die praktische Freiheit heißt. Das Ethos des Journalismus ist die praktische Freiheit. Die Moralität des Journalismus findet darin ihren Grund und ihre Begründung, Freiheit als Ausdruck eines Umfassenden, das die Lebenswelt des einzelnen umgreift, „Anerkennung von Freiheit durch Freiheit"[30]. So liegt der Ursprung des Guten in dieser unbedingten Anerkennung als Bedingung der Möglichkeiten eines verantwortbaren Journalismus.

ANMERKUNGEN

[1] S. Weil, Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber (München 1956) 63.
[2] M. O'Neill, Wenn die Regierung zum Feind wird. Macht und Arroganz der Presse, in: FAZ, 8. 9. 1982, 10.
[3] Fischer-Lexikon Publizistik (Frankfurt 1971) 9.
[4] U. Saxer, Publizistische Ethik und gesellschaftliche Realität, in: Communicatio Socialis 1 (1970) 34.
[5] G. Deussen, Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI. (Paderborn 1973). [6] Ebd. 10.
[7] M. Gottschlich, Journalismus und Orientierungsverlust. Grundprobleme öffentlich-kommunikativen Handelns (Wien 1980) 15.
[8] A. Huter, Grundlinien einer Ethik der Massenkommunikation (Wien 1980) 54.
[9] Ders., Mensch und Massenmedien. Der anthropologische Aspekt der Medienforschung (Salzburg 1981) 19.
[10] A. Auer, Verantwortete Vermittlung. Neue Überlegungen zu einer medialen Ethik, in dieser Zschr. 199 (1981) 148.
[11] Ders., in: Hb. d. christl. Ethik, Bd. 3 (Freiburg 1982) 542ff.
[12] G. Virt, ebd. 547. [13] A. Auer, ebd. 546.
[14] F. H. Fleck, Leitlinien einer Kommunikationspolitik in christlicher Sicht, in: Kommunikation im Wandel der Gesellschaft (Festschr. f. O. B. Roegele), hrsg. v. E. Schreiber u. a. (Düsseldorf 1980) 205f.
[15] H. Boventer, Journalistenmoral als „Media Ethics". Kodifizierte Pressemoral und Medienethik in den Vereinigten Staaten von Amerika, in: Publizistik 1983, H. 1.
[16] F. H. Fleck, a. a. O. 205f.
[17] J. Binkowski, Publizistisches Berufsethos, in: Publizistik 1981, H. 1.
[18] O. B. Roegele, Neugier als Laster und Tugend (Zürich 1982) 50, 33.
[19] L. Wittgenstein, Schriften 3 (Frankfurt 1967) 69. [20] Ders., Schriften 1 (1960) 167.
[21] M. Rühl, Journalismus und Gesellschaft. Bestandsaufnahme und Theorieentwurf (Mainz 1980) 39, 395, 21.
[22] M. Rühl, U. Saxer, 25 Jahre Deutscher Presserat. Ein Anlaß für Überlegungen zu einer kommunikationswissenschaftlich fundierten Ethik des Journalismus und der Massenkommunikation, in: Publizistik 1981. H. 4, 471f.
[23] Ebd. 487. [24] Ebd. 488.
[25] R. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie (Stuttgart 1977) 7.
[26] F. Nietzsche, Werke II, hrsg. v. K. Schlechta (Frankfurt 1976) I 1011.
[27] Werke III, II 1207.
[28] H. Boventer, Der Journalist und die Pilatusfrage, in: Die Zeitung als Persönlichkeit (Festschr. f. K. Bringmann), hrsg. v. K. Koszyk u. V. Schulze (Düsseldorf 1982) 33.
[29] M. Heidegger, Ges. Ausg., Bd. 26 (Frankfurt 1978) 22.
[30] H. Krings, System und Freiheit (München 1980) 40f.

Robert L. Kinast

Die Laien in der Kirche der USA

Das Zweite Vatikanische Konzil war das erste ökumenische Konzil, das ein lehramtliches Dekret über die Laien erließ. „Apostolicam actuositatem" war jedoch nicht die einzige Erklärung des Konzils über das Leben und die Stellung der Laien in der Kirche. Das berühmte vierte Kapitel der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" beschreibt in positiver Weise die Stellung der Laien und betont nachdrücklich, daß die Laien am Priester-, Lehr- und Hirtenamt Christi Anteil haben. Manche Abschnitte der Erklärung über die christliche Erziehung, des Dekrets über die Missionstätigkeit der Kirche und besonders der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute heben den wichtigen Beitrag der Laien für die Mission und für das Leben der Kirche hervor.

Diese Bewegung wurde nach dem Konzil von Papst Paul VI. unterstützt. Nach dem dritten Laienkongreß machte er den Laienrat (Consilium de Laicis) zu einer ständigen Einrichtung der römischen Kurie. Weiterhin gab er durch seine Motu-proprios „Ministeria quaedam" und „Ad paschendum" den Laien weitere Möglichkeiten, am pastoralen Dienst der Kirche teilzunehmen[1]. Ebenso riefen die Instruktion „Immensae caritatis" und das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" sowie der Ritus der Eingliederung der Erwachsenen in die Kirche zu einer stärkeren Aktivität der Laien auf. Diese offiziellen Aussagen waren von einer weit ausgedehnten Diskussion über die Rolle der Laien begleitet. Die Literatur darüber ist außerordentlich umfangreich[2].

Der Zweck dieses Artikels ist eine Beschreibung des derzeitigen Stands der Laienbewegung in den USA. Dabei soll besonders auf die Erklärung der amerikanischen Bischöfe über das Laienapostolat vom Jahr 1980 eingegangen werden.

Die Aktivität der Laien in der Kirche der USA

In den Vereinigten Staaten wie auch anderswo haben die Reaktionen der Laien auf die Initiativen des Zweiten Vatikanischen Konzils viele Formen angenommen[3]. Es ist sehr schwierig, dies alles präzis einzuordnen. Man kann jedoch fünf verschiedene Gruppen unterscheiden.

1. Die ehrenamtlichen Laien

Die ehrenamtlichen Laien sind die sichtbarste und vielleicht auch stärkste

Gruppe der aktiven Laien in der Kirche der USA. Sie nehmen jeden Sonntag regelmäßig am Gottesdienst teil und widmen ihre Zeit, ihre Talente und ihre Mittel der Pfarrei. Oft auch bieten sie ihre Mithilfe auf Diözesanebene an (zum Beispiel St. Vincent de Paul Society, Right to Life Group, Marriage Encounter.

Meistens helfen sie im Bereich der Liturgie, in der religiösen Unterweisung und arbeiten in zahlreichen Gremien mit. In den meisten Pfarreien verkünden die Laien das Wort Gottes in der Liturgie (Lektorendienst), helfen bei der Kommunionausteilung (bringen auch die Kommunion zu den Kranken der Gemeinde) und arbeiten bei der Planung von liturgischen Feiern mit. Sie koordinieren die Programme der religiösen Unterweisung, geben Instruktionen, bilden Katecheten aus und helfen den Eltern in ihrer katechetischen Verantwortung. In fast allen Pfarreien arbeiten sie als Mitglieder von Ausschüssen und anderen Gruppen, die sich mit Liturgie, religiöser Unterweisung, Finanzwesen, Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit, Seelsorge und anderem beschäftigen.

Wegen dieser Aktivität besteht ein großes Interesse an der Erneuerung des religiösen Lebens und an den Methoden, Laien für die Mitarbeit in der Ortsgemeinde zu gewinnen[4]. In all diesen Aktivitäten sind normalerweise die Frauen vollständig integriert. In den meisten Fällen haben die Laien jedoch nur beratende Funktion. Die Entscheidungen werden vom Pfarrer getroffen oder zumindest von ihm bestätigt.

Um die Laien auf ihre verschiedenen Aufgaben vorzubereiten, gibt es in fast jeder Diözese der USA ein Ausbildungsprogramm[5]. Diese Programme unterscheiden sich in ihrer Qualität und ihrer Wirksamkeit. Aber schon die Tatsache, daß es sie gibt, zeigt, für wie wichtig man die ehrenamtliche Mitarbeit der Laien einschätzt.

2. Die hauptamtlichen Mitarbeiter

Eine zweite Gruppe von Laien, die stark im Kommen ist, besteht aus Frauen und Männern, die akademisch gebildet sind und als hauptamtliche Mitarbeiter den Priestern zur Seite stehen. Es sind meist junge Leute (20 bis 30 Jahre alt), die in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgewachsen sind. Vor dem Konzil wären sie vielleicht in ein Priesterseminar oder einen Orden eingetreten. Heute aber sind sie auf der Suche nach einer Laufbahn in der Kirche als vollbeschäftigte und bezahlte Angestellte[6].

Die meisten dieser Laien kümmern sich um die Liturgie oder den Religionsunterricht und befassen sich auch mit der Seelsorge, der geistlichen Beratung, dem Dienst an der Gemeinschaft und anderen pastoralen Aufgaben. Sie studieren Theologie mit dem Abschluß Master of Divinity sowohl an protestantischen wie auch an katholischen Hochschulen und Seminaren. Dies könnte für die Zukunft wichtige Folgen für die Ökumene und auch für den Dienst innerhalb der katholischen Kirche nach sich ziehen.

Diese ganze Bewegung ist in den Vereinigten Staaten neu. Sie ähnelt dem Beruf des Laientheologen bzw. des Pastoralreferenten in der Bundesrepublik Deutschland. Daher besteht ein großes Interesse für die Rolle der Laientheologen in Deutschland, um zu sehen, was man in der amerikanischen Kirche davon lernen kann[7]. In den USA haben die protestantischen Kirchen eine Tradition des Laiendienstes, wovon die katholische Kirche manches lernen kann und was auch der Ökumene dienen könnte.

3. Die Laien in der Gesellschaft

Die dritte Gruppe der Laien sind jene, die der Kirche angehören, regelmäßig den Gottesdienst besuchen und ihre örtliche Gemeinde unterstützen, aber ihren Dienst als Laien nicht in der Kirche, sondern in der Gesellschaft ausüben. Diese Laien sind nicht allzusehr an der innerkirchlichen Erneuerung interessiert. Sie möchten vielmehr durch ihr Bekenntnis zu Christus die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Wirtschaft, in der Politik und in der Kultur verändern.

Die genaue Zahl dieser Laien ist nicht bekannt. Einige haben sich darüber beklagt, daß das große Bestreben nach Mitarbeit der Laien in der Kirche ihr Bewußtsein für ihre Tätigkeit in der Gesellschaft schwäche. Die schärfste Kritik äußerte eine Chicagoer Gemeinde in ihrem Schreiben „Declaration of Concern"[8]. Andere Gruppen, wie z. B. das Catholic Committee on Urban Ministry, Center of Concern, Bread for the World, haben die Rolle der Laien in der Gesellschaft unterstützt und gefördert.

Es gibt noch andere Gruppen von Laien, die zwar in dieses Schema passen, aber kleineren christlichen Gemeinden angehören und nicht Teil der pfarramtlichen Struktur sind. Es sind nicht die gleichen Basisgemeinden, wie man sie in Lateinamerika oder in der Dritten Welt findet. Vielmehr sind es Katholiken, die sich in kleinen Gruppen zusammenfinden, um dort Nahrung für ihr geistliches Leben und ihren christlichen Dienst zu finden, die ihnen größere Gemeinden häufig nicht bieten.

Oft bestehen diese Gruppen aus ehemaligen Priestern und Ordensschwestern, aus Charismatikern, Aktivisten und auch Protestanten. Manchmal feiern auch diese Nichtpriester die Eucharistie und leiten andere liturgische Feiern[9]. Man kann nicht genau sagen, wie verbreitet diese Gruppen sind und wieviele Mitglieder sie haben; aber es gibt sie als Alternative für jene Laien, die ihr Glaubensleben in stärkere Verbindung mit ihren weltlichen Aktivitäten bringen möchten.

4. Die regelmäßigen Kirchenbesucher

Eine vierte Gruppe der Laien besteht aus jenen, die regelmäßig an der Sonntagsmesse teilnehmen, ihre Pfarrei finanziell unterstützen, ihre Kinder in katholischen Schulen erziehen lassen und manchmal an kirchlichen Aktivitäten teilnehmen, ohne aber direkt ihre Hilfe anzubieten. Es ist schwer zu sagen, ob bei ihnen

christliche Werte und Prinzipien irgendeinen Einfluß haben oder ob sie nur den Konventionen folgen. Diese Laien helfen mit, wenn sie vom Priester der Gemeinde oder anderen Gemeindeleitern darum gebeten werden. Aber gewöhnlich verhalten sie sich sehr distanziert zu einer engeren Mitarbeit in der Gemeinde.

Zu dieser Gruppe gehören ebenfalls die Laien, die sehr konservativ sind und die Veränderungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht anerkennen. Es gibt zur Zeit eine große pastorale Bestrebung, diese Laien zu aktivieren, damit sie wieder aktiv am Leben der Gemeinde teilnehmen.

5. Die Kirchenfernen

Die letzte Gruppe der Laien hat keinerlei Beziehung zur Kirche oder zu anderen christlichen Gemeinschaften. Sie haben sich von der Kirche distanziert. Es ist schwer zu sagen, wie viele es sind, aber man bemüht sich gerade um ihre Evangelisierung[10].

Viele hoffen, daß sich ein „Peer-to-peer"-Verhältnis entwickelt, wodurch aktive Katholiken den nichtaktiven begegnen und sie vielleicht wieder für die Kirche gewinnen können. Es ist nicht bekannt, wie viele wieder aktiv werden würden. Aber sie könnten eine klarere christliche Anschauung in ihr gesellschaftliches Leben bringen, wenn sie Kontakt zu überzeugten Katholiken fänden. Ebenso könnten sie der Kirche einen wichtigen Beitrag leisten, indem sie erklären könnten, warum sie sich von der Kirche distanziert haben und welche Erwartungen sie jetzt in sie setzen.

Diese fünf Gruppen sind nicht klar und umfassend abzugrenzen. Sicherlich gibt es Laien, die zu mehr als einer Gruppe gehören. Das muß so sein; denn die Laien in den USA sind sehr verschiedenartig und repräsentieren eine große Breite an Erfahrungen und Aktivitäten. Darum ist es sehr schwierig, die Tätigkeit der Laien auf der nationalen Ebene zu vereinheitlichen, was die amerikanische Bischofskonferenz (National Conference of Catholic Bishops, NCCB) zur Zeit versucht. Die primäre Struktur dafür ist das Laienkomitee, dessen Leiterin eine verheiratete Frau ist, Mrs. Dolores Leckey. Das Laienkomitee versucht zu erfassen, was bei den Laien geschieht, und bietet seine Unterstützung an, soweit dies möglich ist.

Im Jahr 1978 beschloß das Laienkomitee, eine kurze Veröffentlichung über die Laien herauszugeben. Damit wollten die Bischöfe etwas Positives, ja etwas Ermutigendes äußern, die Laien zu einem weiteren Dialog einladen und für eine stärkere Mitarbeit gewinnen. Die Bischöfe wollten aber weder gönnerhaft noch kontrollierend wirken. Vielmehr wollten sie das bestätigen, was inzwischen bei den Laien in den USA seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil unternommen worden war.

Aber die Formulierung eines solchen Textes war schwieriger, als die Bischöfe es sich gedacht hatten. Drei verschiedene Entwürfe wurden vorbereitet und disku-

tiert, aber nicht veröffentlicht. Schließlich einigte man sich im Frühjahr 1980 auf einen Text, der vom Laienkomitee angenommen wurde. Diesen Text veröffentlichte die Bischofskonferenz im November 1980 unter dem Titel „Called and Gifted" – „Berufen und begabt", der zugleich den 15. Jahrestag des Konzilsdekrets über das Laienapostolat hervorhob. Eine Rückschau auf „Called and Gifted" und ebenso auf Reaktionen veranschaulicht noch heute die Situation der Laien in der Kirche der USA.

Die Erklärung der Bischofskonferenz „Called and Gifted"

Die Erwägungen der Bischöfe beginnen damit, daß die Kirche das Volk Gottes ist. Dieses Bild stellt sofort eine Beziehung zum Konzil her. Die Rolle der Laien innerhalb des Gottesvolks wird mit einer Berufung beschrieben, die von Gott kommt und die gerade in unseren Tagen von der Kirche verkündigt wird, besonders durch das Zweite Vatikanische Konzil. Die Bischöfe möchten dies vertiefen und weiterführen, um die Rolle der Laien in der Zukunft zu festigen. Sie sprechen in ihren Überlegungen von einer Berufung zur Mündigkeit, zur Heiligkeit, zum Dienst und zur Gemeinde.

1. Berufung zur Mündigkeit

Dieser erste Punkt ist der Schlüssel des ganzen Textes. Die Bischöfe bekräftigen, daß die Laien mündige Erwachsene sind. Das heißt vor allem, daß sie Erwachsene im Hinblick auf ihren Glauben sind und daß religiöse und psychologische Mündigkeit zusammengehören. Allerdings sind mündige Gläubige unabhängiger und selbständiger als unmündige. Die Bischöfe erkennen auch an, daß die Stellung der Laien in der Kirche nicht immer ihrer Mündigkeit Rechnung trug[11].

Diese Betonung der Mündigkeit der Laien stimmt mit dem amerikanischen Gefühl für das Wachstum und die Entwicklung des Individuums überein. Diese Tendenz hatte schon immer einen großen Einfluß auf die amerikanische Seelsorge und Katechetik, besonders in der Erwachsenenbildung[12]. Die Bischöfe wollen auf den positiven Elementen dieser Entwicklung aufbauen.

Aber eine wichtige Frage bleibt offen: Sind die Kleriker bzw. die Pfarrseelsorger bereit, ein mündiges, erwachsenes Laientum („adult laity") zu akzeptieren? Denn ein mündiger Laie ist nicht von den Antworten, der Billigung und den Richtlinien der Kleriker abhängig. Er sieht sich auf gleicher Ebene mit ihnen. In bestimmten Aufgabengebieten besitzen die Laien mehr Sachkenntnis und größere Führungsqualitäten als die Kleriker. Es ist zweifelhaft, ob die Bischöfe dieses Problem vorhersahen, aber die Laien empfinden es als solches. Immer wieder klagen sie, daß sie von den Klerikern wie Kinder behandelt werden. Was die Bischöfe in diesem Abschnitt gesagt haben, erfahren die Laien im Verhalten der Kleriker nicht häufig.

Eine weitere Folge der Betonung der Mündigkeit besteht darin, daß die Beziehung von Klerus und Laien die Form der Mitverantwortung annimmt[13]. In einer gemeinsam getragenen Verantwortung besteht man weniger auf dem Vorrecht des Amtes als auf der Qualität der Gemeinschaft und auf dem Einsatz der Fähigkeiten jedes einzelnen für die Kirche. Ein Geist gegenseitiger Abhängigkeit soll dann herrschen mit einer neuen Würdigung der Talente, des Engagements und der Gaben aller. Ob eine solche aufrichtige Erwachsenenbeziehung zwischen Laien und Klerikern entstehen wird, muß man abwarten. Die Entscheidung dafür liegt primär bei den Klerikern.

2. Berufung zur Heiligkeit

Die zweite Berufung, die die Bischöfe in ihrem Text ansprechen, ist die Berufung zur Heiligkeit. Auch in diesem Abschnitt folgen die Bischöfe dem Zweiten Vatikanischen Konzil; denn sie sprechen von der universalen Berufung zur Heiligkeit, der die Laien in besonderem Sinn antworten. Die Bischöfe möchten die Laien ermutigen, ihre eigene Spiritualität für das Gesamtwohl der Kirche einzusetzen. Darin ist noch einmal die Mündigkeit der Laien impliziert; denn niemand anderer entscheidet, was eigene Laienspiritualität im Unterschied zu einer monastischen oder priesterlichen Spiritualität ist oder sein muß. Es liegt allein bei den Laien, dies zu definieren.

Das geschieht bereits vielerorts. Laien gründen und leiten Gebetsgruppen und charismatische Gemeindeversammlungen, halten Einkehrtage und sind in der religiösen Bildung tätig. Dies kann der Kirche in vielfältiger Weise nützen, besonders in der Liturgie. Doch in diesem Bereich taucht wieder das Problem der Kleriker auf. Die Laien haben nur selten die Gelegenheit, die Liturgie zu gestalten und dabei ihre eigenen Erfahrungen einzubringen. Daher versuchen viele, außerhalb ihrer Pfarrei Meßfeiern mitzugestalten; dort haben sie die Möglichkeit, die Liturgie kreativ zu beeinflussen. Die Bischöfe betonen nachdrücklich, daß eine liturgische Erfahrung in der eigenen Pfarrei gefunden werden sollte. Aber es ist ungewiß, ob die Laien dort ihren eigenen Beitrag leisten können.

3. Berufung zum Dienst

In ihren Ausführungen zu dieser Berufung unterstreichen die Bischöfe den Anteil aller Getauften „an der gleichen Form des Dienstes". Diese Formulierung verursachte in den USA eine Diskussion über die Bedeutung des Worts „Dienst" (ministry). Viele Laien gebrauchen dieses Wort, um ihre Aktivitäten in der Gesellschaft oder in der Kirche zu beschreiben. Die Bischöfe aber und manche Theologen verstehen den Begriff in einem engeren Sinn, nämlich als Bezeichnung für den offiziellen, amtlich beauftragten Dienst in der Kirche[14].

Es ist klar, daß viele Laien in Zukunft das Wort „Dienst" gebrauchen werden, um ihre jeweilige Tätigkeit zu beschreiben. Dabei betonen sie die Wichtigkeit und

die geistliche Bedeutung ihrer Arbeit und beanspruchen die Gleichstellung in der Kirche. Die Bischöfe betonen, daß aufgrund seiner Taufe und seiner Firmung jeder Christ zum Dienst in der Kirche berufen ist.

In ihren Ausführungen über den Dienst der Laien behandeln die Bischöfe zuerst den Dienst in der Gesellschaft. Dabei wollen sie die Wichtigkeit dieser Tätigkeit der Laien unterstreichen. Weiterhin erkennen die Bischöfe an, daß die heutige Welt Herausforderungen stellt, die es früher nicht gab. Die Laien müssen sich damit befassen, und zwar in kreativer Weise als mündige Gläubige. Die Antworten, die die Laien auf die Herausforderungen der heutigen Gesellschaft geben, sind eine Art „Laienamtsgewalt", eine Erweiterung der Amtsgewalt der Kirche in die Welt hinein. Die Voraussetzung für eine solche Laienamtsgewalt ist der feste Glaube der Laien, mit der Gabe und in der Erfahrung des Heiligen Geistes in der Welt zu leben und sie zu gestalten, „eine Ausweitung (extension) der erlösenden Gegenwart der Kirche in der Welt", wie die Bischöfe formulieren.

Wo dann die Bischöfe vom Dienst der Laien in der Kirche sprechen, meinen sie besonders die zahlreichen Laien, die ehrenamtliche Dienste leisten. Die neuen, hauptamtlichen Dienste, die sich jetzt für professionell ausgebildete Laien eröffnen, bringen praktische Probleme mit sich (wenig freie Stellen, Bezahlung usw.). Weit kürzer behandeln die Bischöfe die Rolle der Frau in der Kirche. Sie betonen jedoch nachdrücklich, daß die Frau eine Rolle spielen muß, und zwar „so weitgehend als möglich".

4. Berufung zur Gemeinde

Die Bischöfe betonen hier die Bedeutung der Familie als Modell für die jeweilige Kirchengemeinde. Sie betrachten jedoch nicht die vielfältigen Formen der Familie heute und auch nicht die Probleme, die sich gerade in den Kleinfamilien finden. Deshalb stellt sich die Frage, ob die Familie wirklich ein Modell für die christliche Gemeinde sein kann, wie die Bischöfe es vorschlagen. Es ist aber ganz klar, daß der Dienst an den Familien bei den Laien große Priorität hat. Wie dieser Dienst ausgeübt werden soll oder muß, bleibt eine offene Frage.

Am Ende ihrer Erklärung bemerken die Bischöfe, daß sie nur versucht haben, ihre Ansichten zu äußern und nun auf Antworten warten. Was haben sie bisher darauf gehört?

Reaktionen und zukünftige Richtungen

„Called and Gifted" hat eine nie dagewesene Akzeptanz erfahren. Der Text wurde bisher dreimal aufgelegt und sogar ins Spanische übersetzt. Keine Veröffentlichung der amerikanischen Bischofskonferenz aus den Jahren zuvor wurde in so vielen Exemplaren verkauft. Weiterhin wurde der Text in vielen Bistumszeitun-

gen veröffentlicht, ebenso von vielen katholischen Organisationen. Von drei Diözesen wurde „Called and Gifted" sogar als Bewertungsgrundlage für ihre Laienausbildung benutzt (Baltimore, Milwaukee, Fort Worth). Andere Diözesen beabsichtigen dies. Mehr als zwanzig Gruppen und Insitutionen haben den Text ausführlich diskutiert. In dieser Diskussion wurden die wesentlichen Probleme deutlich, um die es heute geht.

1. Die Rolle der Priester

Die erste Frage heißt hier: Sind die Priester bereit, mit den Laien zusammenzuarbeiten?[15] Akzeptieren sie die Laien als Mündige, als Erwachsene oder nicht? Können sie ohne Furcht und Selbstschutz zusammenarbeiten? Können sie sie ermutigen und werden sie sie anerkennen? Werden sie bereit sein, als Koordinatoren und Inspiratoren der christlichen Gemeinden aufzutreten und sich mit dem Problem des heutigen Pluralismus auseinanderzusetzen?

In diesem Zusammenhang wird die Frage nach der Definition des Wortes „Dienst" und seinem Sinn für wichtig gehalten; denn dies Wort ist ein wichtiges Symbol für die Beziehung von Klerikern und Laien. Es bedeutet im Bewußtsein vieler Laien Gleichheit im Dienst. Wäre der Begriff nur auf offizielle Tätigkeiten beschränkt, würde die Mehrzahl der Laienaktivitäten nicht als Dienst anerkannt und wäre damit weniger wichtig als die Tätigkeiten der Priester und der Laien, die offizielle Positionen bekleiden. Zahlreiche Laien stehen einer solchen Einengung des Begriffs negativ gegenüber.

Ebenso bleibt noch das Gefühl, daß im Dokument der Bischöfe ein gewisser Dualismus zwischen Priestern und Laien herrscht. Viele, die „Called and Gifted" erörtert haben, entdecken diesen Dualismus, besonders in dem Abschnitt über den Dienst in der Gesellschaft. Die Bischöfe scheinen dort in der Tat gesagt zu haben, die Verantwortung für den Dienst in der Welt liege bei den Laien. In Wirklichkeit haben aber alle Christen eine solche Verantwortung. Zahlreiche Laien haben den Eindruck, sie würden von den Bischöfen von oben herab behandelt und nicht als gleichwertige Mitglieder des Gottesvolks betrachtet. Das ist kein Antiklerikalismus, aber doch die Erwartung von ausgebildeten, mündigen und kompetenten Laien, daß sie von den Priestern und Bischöfen respektiert werden.

Sicherlich gibt es noch eine andere Seite. Manche Priester sehen in den Laien Gleichgestellte und versuchen, sie im Leben der Kirche zu engagieren. In diesem Fall stoßen sie aber oft auf Gleichgültigkeit und Widerstreben bei solchen Laien, die entweder distanziert sind oder nur am Gottesdienst teilnehmen, ohne sich sonst weiter zu engagieren. Dennoch liegt die größere Verantwortung für ein gleichwertiges Verhältnis von Klerikern und Laien sicherlich bei den Priestern. Wie diese sich verhalten, wird für die Zukunft entscheidend sein.

2. *Die Rolle der Gesellschaft*

Die zentrale Frage ist, ob der Dienst in der Gesellschaft als genauso wichtig wie der Dienst in der Kirche angesehen wird. Obwohl die Rolle der Laien in der Gesellschaft immer als ihre eigene und besondere Verantwortlichkeit betrachtet wurde, besteht weiterhin der Eindruck, der echte Dienst werde nur innerhalb der Kirche ausgeübt. Die Einführung der hauptamtlich tätigen Laien (nicht etwa die Arbeit des ständigen Diakons) unterstreicht dies. Würde man die hauptamtliche Tätigkeit als das Modell des eigentlichen Dienstes der Laien übernehmen, dann würden die vielfältigen Aufgaben, die von zahlreichen Männern und Frauen außerhalb der Strukturen der Kirche ausgeübt werden, nicht so sehr als echter Dienst erscheinen. Auf lange Sicht bestünde die Gefahr, daß das Engagement der christlichen Laien in der Gesellschaft seine Kraft verliert. Eine große Aufgabe der kommenden Jahre wird sein, den Dienst der Laien in der Gesellschaft zu würdigen und zu stärken.

3. *Die Rolle der Pfarrei*

Die Pfarrei war und bleibt in den USA der primäre Brennpunkt für die Tätigkeit der Laien. Aber die Frage bleibt, ob die Pfarrei all das bieten kann, was die Laien brauchen oder in Zukunft von ihnen gewünscht wird. Allgemein besteht keine Sorge und noch weniger eine Krise hinsichtlich der Zahl der Mitglieder und der finanziellen Unterstützung. Aber dieser Zustand verdeckt tiefgehende und wichtige Fragen: Welche Funktion sollte eine Pfarrei heutzutage haben und wie kann sie ihre Aufgabe bewältigen? Wer soll der Vorsteher, der Leiter der Gemeinde sein? Ist es Aufgabe der Pfarrei, Laien für den Dienst in der Gesellschaft auszubilden? Wie soll sich die Pfarrei im Blick auf die Familien oder die Nachbarschaft verhalten? Viele Laien in den USA stellen diese Fragen, und die Diskussion darüber wird in Zukunft von großer Bedeutung sein.

4. *Die Rolle der Frau*

Unter bestimmten Gesichtspunkten gehört in der Kirche der USA den Frauen die Zukunft. Würde man ihnen Beschränkungen auferlegen, würde der Dienst der Laien insgesamt geschmälert. Nicht alle sind dieser Auffassung. Dennoch wurden seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erhebliche Fortschritte erzielt. Frauen verkündigen das Wort Gottes während der Eucharistiefeier, teilen die Kommunion aus, besuchen die Kranken, leiten Gebetsgruppen, helfen mit bei der Evangelisation usw. Aber jeder Fortschritt verdeutlicht, wie weit die Kirche noch gehen muß. Die meisten Gesprächspartner glauben, daß „Called and Gifted" die Rolle der Frauen nicht ausführlich genug darstellt. Sie haben recht. Aber was darüber gesagt wird, ist nicht so wichtig wie das, was getan wird, um den Frauen in Zukunft mehr Anerkennung in der kirchlichen Arbeit zukommen zu lassen. Deswegen bleibt die Rolle der Frau in Zukunft ein zentraler Diskussionspunkt.

Doch die wesentliche Frage wird sein, ob die Erfahrung der Laien bei der Verwirklichung des Glaubens in der Welt für die Gesamtkirche Bedeutung erhalten wird. Bisher war die klerikale Erfahrung vorherrschend. In der Zukunft könnte es sein, daß die Erfahrung der Laien für die Kirche richtungweisend wird. Die aktiven Laien würden dann die Führer einer neuen Bewegung, der „Laicization" der Kirche. Eine solche Entwicklung würde das Zweite Vatikanische Konzil und „Called and Gifted" weiterführen und wäre eine neue Antwort auf die Frage nach dem Dienst der Laien in den USA.

ANMERKUNGEN

[1] D. N. Power, Gifts That Differ (New York 1980).

[2] L. Doohan, Contemporary Theologies of the Laity: An Overview since Vatican II, in: Communio 7 (1980) 229–242; R. Goldie, Lay, Laity, Laicity: A Bibliographical Survey of Three Decades, in: The Laity Today 26 (Rom 1979) 107–144.

[3] Für eine Beschreibung siehe D. Geaney, Emerging Lay Ministries (Kansas City 1979); The Laity? That's Us, in: National Catholic Reporter 14 (10. 3. 1978).

[4] E. Larsen, Spiritual Renewal of the American Parish (Liguori 1975); ders., The Renewed Parish in Today's Church (1977); E. E. Whitehead, The Parish in Ministry and Community (New York 1978); dies., Community of Faith (New York 1982); A. Greeley, Mary Durkin, Parish, Priest and People (Chicago 1981); The Parish Project of the NCCB.

[5] Directory of Diocesan Lay Programs and Resources (Washington 1981).

[6] Für ihre heutigen Erfahrungen siehe D. Leckey, Conversations on Lay Ministry, in: To Build and Be Church (Washinton 1979) 3–5; Forum on Lay Ministry, in: National Catholic Reporter 16 (28. 3. 1980) 9–19.

[7] L. Karrer, Die Bedeutung der Laientheologen für Kirche und Gesellschaft, in dieser Zschr. 199 (1981) 268–278.

[8] Mit Kommentar hrsg. v. R. Barta, Challenge to the Laity (Huntington 1980).

[9] Für einen Bericht über ein solches liturgisches Ereignis siehe National Catholic Reporter 17 (17. 7. 1981).

[10] R. J. Hale, Who are the Unchurched? (Washington 1977); D. R. Hoge, Converts, Dropouts, Returnees (New York 1981).

[11] Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat besonders G. Philips das Thema eines erwachsenen Laientums betont. Karl Rahner behandelte ein ähnliches Thema in: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg 1972). Einige Mitglieder des bischöflichen Ausschusses wollten eine stärkere Aussage, die verdeutlichen würde, daß die Bischöfe die Laien nicht immer als Erwachsene behandelt haben. Dieses wurde aber von der Gesamtkonferenz nicht akzeptiert und nicht veröffentlicht.

[12] S. z. B. J. and E. Whitehead, Christian Life Patterns (Garden City 1979); D. Capps, Pastoral Care (Philadelphia 1980).

[13] Growing Together: Conference on Shared Ministry (Washington 1980).

[14] J. Coleman, The Future of Ministry, in: America 144 (1981) 243–249. Der bischöfliche Ausschuß über die Dogmatik hat auch eine Zusammenfassung über den Sinn des Pastoraldienstes zusammengestellt, die nur innerhalb der Bischofskonferenz benutzt wird.

[15] R. L. Kinast, Preparing Clergy for a New Laity, in: Theology Today 36 (1979) 383–389.

Reinhold Sebott SJ

Der Kirchenbann gegen die Freimaurer ist aufgehoben

Am 25. Januar 1983 wurde das neue kirchliche Rechtsbuch (Codex Iuris Canonici = CIC) veröffentlicht. Es tritt am 27. November 1983 in Kraft. Nur wenige Einzelbestimmungen des CIC wurden so mit Spannung erwartet wie die Neufassung des alten can. 2335, der die Zugehörigkeit zur Freimaurerei mit dem Kirchenbann bedrohte. Nachdem Rom seine Entscheidung getroffen hat, ist es wohl an der Zeit, die Entwicklung, die das Verhältnis Freimaurerei – katholische Kirche in den letzten zwanzig Jahren genommen hat, unter kirchenrechtlicher Sicht noch einmal zu betrachten. Ich werde so vorangehen, daß ich zunächst die Bestimmungen des CIC von 1917 kurz darlege, dann den Wandel der letzten Jahre beschreibe; schließlich werde ich auf die neue Bestimmung von can. 1374 eingehen. Abschließend sollen das bisher Erreichte und die noch ausstehenden Schwierigkeiten erwähnt werden.

Die Bestimmungen des CIC aus dem Jahr 1917

Dieses kirchliche Rechtsbuch behandelt die Freimaurer an mehreren Stellen implizit, an zwei Stellen aber explizit. Einschlußweise werden sie an den folgenden Stellen berührt: Zunächst innerhalb der *Ehegesetzgebung* (can. 1065). Katholiken werden ermahnt, keine Ehe einzugehen mit Mitgliedern einer kirchlich verurteilten Vereinigung. Der Pfarrer dürfte einer solchen Ehe nur mit besonderer Erlaubnis des Bischofs assistieren[1]. Dann werden die Freimaurer im *Ordensrecht* berührt. Ihre Aufnahme in einen Orden wäre ungültig (vgl. can. 542, n. 1; siehe auch can. 693 § 1). Schließlich tauchen sie noch im *Patronatsrecht* auf (vgl. can. 1453 §§ 1 und 3). Ein Freimaurer könnte gewisse Vorrechte, die man den Stiftern einer Kapelle usw. einzuräumen pflegt, nicht wahrnehmen.

Die eben aufgezählten Bestimmungen sind von untergeordneter Bedeutung, mit Ausnahme vielleicht der Regelung betreffs der Trauung. Wenden wir uns deshalb den beiden Stellen zu, an denen der CIC ausdrücklich von den Freimaurern spricht. Zunächst werden die Freimaurer vom *kirchlichen Begräbnis* ausgeschlossen (can. 1240 § 1, n. 1). Der Entzug des Begräbnisses hat auch zur Folge, daß dem Verstorbenen jedwede Begräbnis- und Jahrgedächtnismessen wie auch alle anderen öffentlichen Leichengottesdienste zu versagen sind (can. 1241; vgl. auch can. 1233). Sodann werden die Freimaurer mit der schwersten Kirchenstrafe belegt,

dem *Kirchenbann* bzw. der *Exkommunikation*. Dadurch werden sie strafweise aus der aktiven Kirchengliedschaft ausgesondert. Can. 2335 lautet: „Wer einer Freimaurergesellschaft oder einer anderen Vereinigung dieser Art angehört, die gegen die Kirche oder die rechtmäßigen staatlichen Gewalten agitiert, zieht sich ohne weiteres den Kirchenbann zu, dessen Lossprechung dem Heiligen Stuhl in einfacher Weise vorbehalten ist."[2] Geistliche und Ordensleute, die einer Freimaurergesellschaft oder einer ähnlichen Vereinigung beitreten, sind nach can. 2336 härter zu bestrafen und außerdem der Kongregation für die Glaubenslehre anzuzeigen, weil hier vermutlich ein Glaubensvergehen vorliegt.

Die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Wie bereits früher ausgeführt, änderte sich das Klima zwischen der Freimaurerei und der katholischen Kirche seit dem Konzil. Mit der Erklärung über die Religionsfreiheit schuf das Zweite Vatikanum eine Basis, auf der man sich mit den Freimaurern einigen konnte. Die „Lichtenauer Erklärung" aus dem Jahr 1970 beseitigte eine Reihe von Hindernissen und Mißverständnissen, die zwischen der Kirche und der Freimaurerei bestanden. Der Brief der Glaubenskongregation vom 19. Juli 1974 an einige Bischofskonferenzen erinnerte daran, daß can. 2335 strikt auszulegen sei. „Darum kann die Ansicht der Autoren, die daran festhalten, daß der genannte can. 2335 nur diejenigen Katholiken betrifft, die Vereinigungen beitreten, welche wirklich gegen die Kirche arbeiten, als sicher gelehrt und angewandt werden." Die Erklärungen der Bischofskonferenzen von Skandinavien, England und Wales, wonach jeder einzelne Bischof die Mitgliedschaft in einer Loge gestatten könne, bildeten einen weiteren Schritt auf dem Weg zur Aussöhnung. Dazu dienten auch die Treffen und Tagungen zwischen 1976 und 1980, auf welchen sich Katholiken und Freimaurer besser kennenlernen konnten. Gutes verhießen auch die beiden Interviews über die Freimaurer, welche der Vatikanische Rundfunk am 27. Januar 1980 und 2. März 1980 ausstrahlte. Um so überraschender kam dann – gleichsam als kalte Dusche – die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980, die in der Behauptung gipfelte: „Die gleichzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei ist unvereinbar." Über all dies ist berichtet worden.

Kommen wir deshalb gleich zur Erklärung der Glaubenskongregation vom 17. Februar 1981, die am 2. März 1981 der Presse übergeben wurde[3]. Zunächst der Text in deutscher Übersetzung:

„Am 19. Juli 1974 schrieb diese Kongregation an einige Bischofskonferenzen einen Brief über die Interpretation des can. 2335 des Codex Iuris Canonici, der den Katholiken unter Strafe der Exkommunikation verbietet, sich bei freimaurerischen oder ähnlichen Vereinigungen einzuschreiben. Nachdem dieser Brief in der Öffentlichkeit Anlaß zu falschen und tendenziösen Interpretationen

gegeben hat, bestimmt und erklärt diese Kongregation wie folgt. Dabei will sie in keiner Weise eventuellen Bestimmungen des neuen Kodex vorgreifen: 1. Die gegenwärtige kanonische Vorschrift ist in keiner Weise geändert worden und bleibt voll in Kraft. 2. Es sind also weder die Exkommunikation noch die anderen Strafen abgeschafft worden. 3. Soweit es in dem erwähnten Brief um Interpretationen geht, wie der entsprechende Kanon im Sinn der Kongregation zu verstehen sei, handelt es sich nur um einen Verweis auf die allgemeinen Prinzipien der Interpretation von Strafgesetzen zur Lösung persönlicher Einzelfälle, die dem Urteil des Ortsordinarius überlassen werden können. Es war jedoch nicht Absicht dieser Kongregation, den Bischofskonferenzen das Recht zu geben, öffentlich ein allgemeines Urteil über die Natur der Freimaurerei abzugeben, welches eine Abschaffung der erwähnten Norm beinhalten würde."

Der vorliegende Text ist mißverständlich, und – wie ich meinen möchte – bewußt. Ganz mit Recht stellt denn auch D. A. Seeber fest: „In der Tat weiß man zum Schluß nicht so recht, *gegen wen* sich die Erklärung der Glaubenskongregation nachdrücklicher wendet: gegen die Bischofskonferenzen, die generell die Erlaubtheit der Mitgliedschaft von Katholiken in Freimaurervereinigungen bekunden, oder gegen die Deutsche Bischofskonferenz, die, ohne sich direkt auf can. 2335 zu beziehen, die gleichzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei (auch in der gegenwärtigen Situation) für ‚unvereinbar' erklärte und somit ein Gesamturteil über freimaurerische Vereinigungen abgab, das... Rom sich selbst vorbehalten will."[4]

Weil die Erklärung der Glaubenskongregation vom 17. Februar mißverständlich war und überwiegend negative und heftige Reaktionen hervorrief, sah sich der Hl. Stuhl gezwungen, in der Zeitschrift „Civiltà cattolica" erklären zu lassen, die Erklärung der Glaubenskongregation sei keine Verschärfung der Position der Kirche gegenüber den Freimaurern. Es gehe vielmehr darum, ein einheitliches Vorgehen aller Bischofskonferenzen zu sichern, damit in der Gesamtkirche eine gewisse Harmonie erhalten bleibe[5].

Dem wird man zustimmen können; man muß aber zugleich betonen, daß die Erklärung der Glaubenskongregation auch eine Reihe von Einzelbestimmungen enthält. Einige möchte ich nennen: 1. Der can. 2335 ist völlig unverändert geblieben und damit natürlich auch der dort ausgesprochene Kirchenbann. 2. Die Exkommunikation ist nach den allgemeinen Prinzipien des Kirchenrechts zu interpretieren. Dies hieß nach dem CIC von 1917 ganz *allgemein*, daß man sich eine kirchliche Strafe nur dann zuzieht, wenn das entsprechende Delikt eine schwere Sünde war (vgl. can. 2195 und can. 2218 § 2). Sodann entschuldigt jeder Irrtum der Verbotsnorm oder Strafandrohung (can. 2202 § 2), wenn es sich um Zensuren handelt (can. 2229 § 3 n. 1); und das ist hier der Fall. Bei den Freimaurern kommt auch noch ein *spezieller* Entschuldigungsgrund hinzu. Wo nämlich die Statuten einer Freimaurerobödienz erklären, daß sie sich gegen alles verwahren, was als Machenschaft gegen Kirche und Staat anzusehen ist, fallen sie nicht unter die von can. 2335 vorgesehene Strafe. 3. Der Brief der Glaubenskongregation vom 19. Juli 1974, der bisher in manchen Kreisen als „Brief zwischen

zwei Kardinälen" abqualifiziert wurde, erhält durch die Erklärung vom 17. Februar 1981 erst seinen amtlichen Charakter und wird zum ersten Mal im päpstlichen Amtsblatt veröffentlicht. 4. Den Bischofskonferenzen steht nicht das Recht zu, allgemein eine Freimaurerloge oder gar eine Großloge aus dem Bereich des can. 2335 auszunehmen. 5. Der Ortsbischof kann aber *einzelne* Katholiken von der Strafbestimmung des can. 2335 ausnehmen und (!) ihnen gestatten, in eine Loge einzutreten.

Bewirkt die Erklärung der Glaubenskongregation, daß die Unvereinbarkeitserklärung der Deutschen Bischofskonferenz keine rechtliche Wirkung mehr hat? Dieser Meinung ist J. Oberheide, der folgendermaßen argumentiert: „Die Erklärung beinhaltet einen deutlichen Seitenhieb auf die Deutsche Katholische Bischofskonferenz, wie sie überhaupt die Interpretationsebene aller nationalen Bischofskonferenzen in der Freimaurerfrage einengt und ausdrücklich betont, daß die Bischöfe nur in Einzelfällen nach Anweisung des Vatikans eine Überprüfung der Richtlinien vornehmen können... Der Vorgang ist, wie wir aus gut unterrichteten kirchlichen Kreisen erfahren, so auszulegen, daß nunmehr die Unvereinbarkeitserklärung der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz keine rechtliche Wirkung mehr hat."[6] Dieser Argumentation kann ich mich nicht anschließen. Die Erklärung der Glaubenskongregation vom 17. Februar 1981 spricht von kirchlichen *Strafen*, die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980 stellt ein (partielles) Kirchen*gebot* auf, dessen Übertretung eine *Sünde* wäre. Die Erklärungen liegen also auf verschiedenen Ebenen. Dies ist genau zu beachten. Zwar setzt jede kirchliche Strafe voraus, daß die entsprechende Tat eine (schwere) Sünde war. Aber längst nicht jede (schwere) Sünde ist durch eine kirchliche Strafe bedroht.

Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz bleibt also in Kraft. Ist dies aber einmal gesagt, so muß gleich ein Dreifaches hinzugefügt werden. Zunächst: Längst nicht alle Diözesanbischöfe haben die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz in ihren Amtsblättern veröffentlicht. Deshalb gilt in jenen Diözesen, in denen die Erklärung nicht vorschriftsmäßig veröffentlicht wurde, die Unvereinbarkeitserklärung nicht. Dann: Mögen auch kirchliche Strafdrohungen und kirchliche Gesetze verschieden sein, so haben sie doch eine innere Verwandtschaft miteinander. Wenn z. B. eine kirchliche Strafdrohung abgeschafft oder gelockert wird, dann hat das auch eine Rückwirkung auf das entsprechende kirchliche Gesetz. Auf unseren Fall angewandt heißt das, daß die Erklärung der Glaubenskongregation vom 17. Februar 1981 (und die Abschaffung des Kirchenbanns gegen die Freimaurer durch den neuen CIC) eine Rückwirkung haben auf die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980. Schließlich: Die Unvereinbarkeitserklärung der Deutschen Bischofskonferenz ist ein (partielles) Kirchengebot. Dieses unterliegt natürlich den entsprechenden Interpretationsregeln, die uns die Moraltheologie vorlegt. Nach ihr kann es nur ein einziges wirkliches Gesetz geben, nämlich das Gesetz Gottes. Das menschliche Gesetz verpflichtet nur

insoweit es sich auf ein göttliches Gesetz zurückführen läßt. „Nach allem kann es kein menschliches Gesetz geben, sondern nur ein göttliches Gesetz. Was man gewöhnlich ein menschliches Gesetz nennt, ist, *soweit es sittlich bindet*, göttliches Gesetz, dessen Kenntnis durch eine menschliche Instanz vermittelt ist."[7] Auf unseren Fall angewandt heißt dies, ein Logeneintritt eines Katholiken ist nur soweit verboten, als er dessen eigenen Glauben und den seiner Mitkatholiken gefährdet.

Die Bestimmung des neuen CIC

Dem neuen kirchlichen Rechtsbuch waren Teilentwürfe (Schemata) vorausgegangen, die an bestimmte Stellen verschickt wurden. Damit wurde die Möglichkeit gegeben, Verbesserungsvorschläge (Modi) einzureichen. Das „Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia Latina denuo ordinatur" (Typ. Pol. Vat. 1973) hatte neben vielen anderen auch die Strafbestimmung bezüglich der Zugehörigkeit zur Freimaurerei abgeschafft. Dies wurde von dem führenden deutschen Strafrechtler der katholischen Kirche A. Scheuermann – von 1974 bis 1980 selbst Mitglied der Dialogkommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Großlogen von Deutschland – bedauert: „Nachdem partikularrechtliche Regelungen bezüglich solcher Vergehen, wenn erforderlich, möglich sind, kann der Verkürzung zugestimmt werden, allerdings mit der Ausnahme, daß die Zugehörigkeit zu Freimauerei und ähnlichen Geheimbünden (cc. 2335, 2336) auch weiterhin, trotz des regionalen Unterschieds dieser Verbände, Straftatbestand des allgemeinen Rechts sein sollte."[8]

Das „Schema codicis iuris canonici recognitum" von 1980 enthielt dann den can. 1326. Er war neu hinzugefügt und lautete: „Wer einer Vereinigung beitritt, die gegen die Kirche agitiert, soll mit einer gerechten Strafe bedacht werden. Wer aber eine solche Vereinigung gründet oder leitet, soll mit einer Gottesdienstsperre belegt werden." („Qui nomen dat consociationi, quae contra Ecclesiam machinatur, iusta poena puniatur; qui autem eiusmodi consociationem promovet vel moderatur, interdicto puniatur.") Ebendieser Kanon wurde unverändert als can. 1374 in den neuen CIC übernommen. Damit hat nun – wenigstens auf *Weltebene* und in *rechtlicher Hinsicht* – die lange Feindschaft zwischen der Freimaurerei und der katholischen Kirche ein Ende gefunden.

Zu dem vorliegenden can. 1374 läßt sich folgendes sagen: 1. Die Freimaurer werden nicht mehr genannt. Sie tauchen übrigens auch sonst nirgendwo im neuen CIC auf. 2. Der can. 1374 hat allerdings gewisse Anklänge sprachlicher Art an den alten can. 2335. Er ist diesem offensichtlich nachgebildet. 3. Der Tatbestand, den der can. 1374 fassen möchte, ist in dem Relativsatz beschrieben: „quae contra Ecclesiam machinatur". Dadurch ist der vorliegende Kanon eindeutig und doch so

allgemein, daß er auf *jede kirchenfeindliche Gemeinschaft* paßt. Darunter könnten z. B. auch jene jüngst verbotenen Vereinigungen von Klerikern zählen, die einen gewerkschaftlichen Charakter tragen und sich als Interessenvertretungen von Klerikern gegenüber der Hierarchie bzw. der jeweils zuständigen diözesanen kirchlichen Obrigkeit verstehen[9]. 4. Die durch can. 1374 angedrohten Strafen sind eher geringfügig: keine Tatstrafe, kein Kirchenbann, sondern eine gerechte Strafe bzw. eine Gottesdienstsperre. 5. Der Kanon 2336 des alten CIC, der sich auf Geistliche und Ordensleute, die einer Freimaurergesellschaft beitreten, bezog, lebt im neuen CIC nicht wieder auf.

Zusammenfassend kann man somit sagen: Die Freimaurer werden im neuen kirchlichen Rechtsbuch nicht mehr erwähnt. Sie brauchen sich auch durch den neuen can. 1374 nicht betroffen zu fühlen. Wiederholt werden muß allerdings noch einmal, daß auch durch den neuen Kanon die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980 nicht außer Kraft gesetzt wird. Die rechtliche Bestimmung des CIC und das (moralische) Verbot der Bischofskonferenz liegen auf verschiedenen Ebenen. Außerdem wäre es zusätzlich möglich (vgl. can. 1315 des neuen CIC), daß die Deutsche Bischofskonferenz ihr teilkirchliches Verbot mit einer teilkirchlichen Strafdrohung (selbst Kirchenbann) versieht. Ob die (deutschen) Bischöfe dies tun werden, muß man abwarten.

Bisher Erreichtes

Bevor im nächsten und letzten Punkt noch etwas zu den ausstehenden Schwierigkeiten gesagt werden wird, muß zunächst gesehen werden, daß in den Jahren seit dem Konzil die Logen und die (katholische) Kirche sich von vielen Vorurteilen befreien konnten und sich nähergekommen sind. Über den Schwierigkeiten darf der bisher erreichte Fortschritt nicht vergessen werden.

Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz hebt dies eigens hervor: 1. Da ist zunächst das gemeinsame humanitäre Anliegen. Die Freimaurer sind immer für die Menschenrechte und vor allem für die Freiheit des Menschen eingetreten. Seit dem Zweiten Vatikanum und seit der Erklärung über die Religionsfreiheit fühlt sich die katholische Kirche demselben Anliegen verpflichtet. 2. Da ist ferner die gemeinsame karitative Gesinnung. Es wird viel zu oft vergessen, daß die Freimaurerei Anstalten bruderschaftlicher Hilfe und menschlicher Wohltätigkeit unterhält und Hilfsaktionen gegenüber leidenden Menschen unternimmt. 3. Gemeinsam ist auch das Symbolverständnis. „In unserer nüchternen Zeit suchen manche Menschen in den Symbolen und Riten der Freimaurerei eine gewisse Erfüllung sonst unbefriedigter Bedürfnisse. In der katholischen Kirche haben Symbole und Riten ihren angestammten Platz. Von hier aus wird darum ein Berührungspunkt und eine Verständnisbasis vermutet." 4. Freimaurerei und katholische Kirche haben oft

gegen einen plumpen und groben Materialismus gekämpft. Hier ist also ein weiterer Berührungspunkt. 5. Zu erwähnen sind schließlich die atmosphärischen Verbesserungen. „Verbessert und verändert gegenüber früheren Jahrhunderten haben sich der Ton, die Art und die Ebene der Austragung der Differenzen. Gab es früher Feindseligkeiten und Beschimpfungen, so ist die Diskussion heute auf eine sachliche Ebene gehoben."

Die Bischöfe fassen schließlich ihr Urteil über eine mögliche praktische Zusammenarbeit mit den Freimaurern so zusammen: „Die katholische Kirche weiß sich heute zu gemeinsamem Handeln mit anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften verbunden, wenn es sich um die Verwirklichung humanitärer und karitativer Ziele handelt. Insoweit solche Ziele bei den Freimaurern im Vordergrund stehen, ist die katholische Kirche zu gemeinsamem und unterstützendem Handeln bereit."

Wenn dem so ist, wenn wir gemeinsame Ziele haben, wenn gemeinsame Aufgaben in der Zukunft auf uns warten, dann sollten wir alte Schwierigkeiten begraben. Andernfalls würden wir jenen Menschen gleichen, die ihren selbst entworfenen Grundrissen nachlaufen und vergessen, das gemeinsame Haus zu schützen. Mit bissiger Ironie hat Gotthold Ephraim Lessing – der Ahnherr der deutschen Freimaurer – in seiner Palast-Parabel solche Menschen beschrieben:

„Einstmals als der Streit über die Grundrisse nicht sowohl beigelegt, als eingeschlummert war, – einstmals um Mitternacht erscholl plötzlich die Stimme der Wächter: Feuer! Feuer in dem Palaste! Und was geschah? Da fuhr jeder von seinem Lager auf; und jeder, als wäre das Feuer nicht in dem Palaste, sondern in seinem eignen Hause, lief nach dem Kostbarsten, was er zu haben glaubte, – nach seinem Grundrisse. Laßt uns den nur retten! dachte jeder. Der Palast kann dort nicht eigentlicher verbrennen, als er hier stehet! Und so lief ein jeder mit seinem Grundrisse auf die Straße, wo, anstatt dem Palaste zu Hülfe zu eilen, einer dem andern es vorher in seinem Grundrisse zeigen wollte, wo der Palast vermutlich brenne. Sieh, Nachbar! hier brennt er! Hier ist dem Feuer am besten beizukommen. – Oder hier vielmehr, Nachbar; hier! – Wo denkt ihr beide hin? Er brennt hier! – Was hätt es für Not, wenn er da brennte? Aber er brennt gewiß hier! – Lösch ihn hier, wer da will. Ich lösch ihn hier nicht. – Und ich hier nicht! – Und ich hier nicht! – Über diese geschäftigen Zänker hätte er denn auch wirklich abbrennen können, der Palast."[10]

Noch ausstehende Schwierigkeiten

Wenn ich zum Abschluß noch auf einige Reibungsflächen zwischen der freimaurerischen Weltanschauung und der katholischen Religion hinweise, dann sollte man mir nicht vorwerfen, ich sei ein Störenfried. Eine falsche Irenik würde nur zu Illusionen führen, die – wie mehrmals in den vergangenen Jahren – in Enttäuschungen enden. Ich sehe vor allem fünf Schwierigkeiten, die das Verhältnis Freimaurer–Kirche belasten:

1. Da ist zunächst das *Verbot der Deutschen Bischofskonferenz.* Nachdem im neuen CIC alle Strafbestimmungen gegen die Freimaurer aufgehoben sind und nachdem fast alle anderen Bischofskonferenzen der Welt eine freundliche Haltung gegenüber den Freimaurern eingenommen haben, müßte sich die Deutsche Bischofskonferenz überlegen, ob sie ihre Unvereinbarkeitserklärung aufrechterhalten will, und zwar „mit einer Schärfe..., die man nach den seit gut einem Jahrzehnt laufenden mehr oder weniger offiziösen Gesprächen auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Ländern gerade im Blick auf die Vereinigten Großlogen in der Bundesrepublik so nicht mehr für möglich gehalten hatte"[11]. Neue *offizielle* Verhandlungen zwischen der Großloge und der katholischen Kirche halte ich indes für unnütz. Schon die Gespräche zwischen 1974 und 1980 standen unter einem sehr unglücklichen Stern[12]. Glaubten die Freimaurer an einen Dialog und an wirkliche Verhandlungen, so nannte die Deutsche Bischofskonferenz die Angelegenheit ausdrücklich ein Prüfungsverfahren.

2. Es wurde bereits erwähnt, daß seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich das *Klima* zwischen der Freimaurerei und der katholischen Kirche verbessert hat. Auch die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz redet von atmosphärischen Verbesserungen. In dieser Hinsicht läßt sich aber noch viel tun. Die menschliche und gesellschaftliche Entfremdung zwischen Freimaurerei und Katholiken ist immer noch sehr groß. Auch herrscht ein Mangel an gegenseitigem Vertrauen und gegenseitiger Information. In manchen kirchlichen Kreisen ist offenbar die Vorstellung einer freimaurerischen „Weltverschwörung" oder „Gegenkirche" verbreitet. Man lese unter dieser Rücksicht einmal die Schriften Manfred Adlers, oder man betrachte den Wirbel um die illegale und irreguläre sogenannte Freimaurerloge „Propaganda 2" in Italien. Vielleicht ist die etwas verwirrende Erklärung der Glaubenskongregation vom 17. Februar 1981 auch angesichts des Skandals um „P 2" und unter dem Druck mancher kirchlicher Kreise zustande gekommen.

3. Schwierig „scheint nach wie vor die *Einschätzung und Einordnung des freimaurerischen Rituals* zu sein. In der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz wurde den Freimaurern ja vorgeworfen, ihre Ritualhandlungen zeigten in Wort und Symbol einen sakramentsähnlichen Charakter."[13] Die Frage ist dornig, läßt sich aber lösen. Ich möchte mich hier der Meinung von Alois Kehl anschließen, die er in seinem hervorragenden Artikel „Symbol und Wirklichkeit"[14] dargelegt hat. Er unterscheidet eine vierfache Möglichkeit der Beziehung zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten. Nach der ersten Auffassung gilt: Das Symbol ist das Symbolisierte. In der zweiten Auffassung wird im Symbol das Repräsentierte real präsent, d. h. wirklich gegenwärtig. So ist z. B. nach der Lehre der katholischen Kirche beim Sakrament der Eucharistie nach der Wandlung im Symbol (Brot und Wein) das Repräsentierte (Leib und Blut unseres Herrn) real präsent. In der dritten Auffassung besteht zwischen Symbol und Symbolisiertem eine Beziehung, die auf einer gewissen Ähnlichkeit beruht. So gibt es z. B. nach Meinung der

Freimaurer im gleichseitigen Dreieck etwas, das den Grund dafür abgibt, daß ich unter diesem Dreieck Gott verstehen kann. Nach der vierten Auffassung ist das Symbol ein bloßes Zeichen, ohne irgendeine Beziehung. Beide existieren in zwei Welten; die eine kann die andere aber nicht erreichen.

Aus dieser Unterscheidung und Gegenüberstellung erkennt man, daß Freimaurer und (katholische) Kirche zwar dasselbe Wort „Symbol" benutzen, aber etwas Verschiedenes darunter verstehen. Wäre man sich dessen immer bewußt, könnte es nicht zu Schwierigkeiten kommen. Dies gesagt, muß man allerdings noch folgendes hinzufügen: Ist es wirklich notwendig, das Ritual so im Geheimen zu halten? Schadet sich dadurch die Freimaurerei nicht selbst? Und: Sind nicht manche Symbole so veraltet, daß man fürchtet, sich lächerlich zu machen? Aber dann wäre das Festhalten am zeitlos gültigen Ritual nur eine Flucht vor der Gegenwart.

4. Ist die Freimaurerei eine *Religion* oder hat sie nur Bezüge zu den Religionen? Historisch ist diese Frage nicht entscheidbar, weil die Selbstzeugnisse der Freimaurer zu widersprüchlich sind. Das Problem ist aber auch heute noch nicht gelöst. Zwar ist bekannt, daß die Freimaurer selbst oft und entschieden betont haben, ihre Lehre sei keine Religion. Und in der „Lichtenauer Erklärung" heißt es: „Die Freimaurer haben keine *gemeinsame* Gottesvorstellung." Diese Antwort läßt allerdings die Kommission der Deutschen Bischofskonferenz nicht gelten. In einem Brief ihres Vorsitzenden, Bischof Dr. Josef Stimpfle, heißt es[15]:

„Die Behauptung, nicht die Freimaurerei, sondern lediglich der einzelne Freimaurer besitze einen Gottesbegriff, ist in sich nicht haltbar und deshalb zurückzuweisen. Das wird gleich deutlich, wenn folgendes berücksichtigt wird: a) Die Freimaurerei verlangt einen Gottesglauben als unerläßliche Bedingung zur Initiation. b) Die Freimaurerei erklärt jene Logen als exkommuniziert, welche Atheisten aufnehmen. Diese beiden Positionen sind nur erklärbar, wenn die Freimaurerei einen Gottesbegriff hat, mag er auch relativ undefiniert sein... Wenn die Freimaurerei nicht schon von vornherein eine Gottesvorstellung hätte, so könnte sie diese Forderung nicht an die Initianden richten und müßte bezüglich dieser Fragen genauso handeln, wie es der Grand Orient de France tut, d. h., überhaupt nicht nach der Gläubigkeit des einzelnen fragen und darum auch Atheisten aufnehmen. Das heißt, sie dürfte sich um die Gottgläubigkeit des einzelnen weder als Tatsache noch als Inhaltlichkeit kümmern."

Die Frage ist nun, warum sich die Freimaurerei immer wieder in die Nähe der Religion begibt und sich deshalb dem Vorwurf aussetzt, eine Religion zu sein. Don Rosario F. Esposito, einer der besten Kenner der Freimaurerei, hat diesen Sachverhalt folgendermaßen zu erklären versucht[16]. Esposito fragt sich, warum Giuseppe Mazzini (1805–1872), formell wohl kein Freimaurer, aber doch so etwas wie deren Ehrenmitglied, unbeugsam an der Existenz Gottes festhielt, obwohl er keineswegs devoter Sohn der katholischen Kirche war. Esposito meint, Mazzini habe vor allem deshalb an der Existenz Gottes festgehalten, um die Grundlage für Ethik und Moral zu sichern. So schreibt etwa Mazzini: „Gott ist die einzige, sichere, nach außen sichtbare und unzerstörbare Grundlage eurer Pflichten und eurer Rechte... Wenn man die Existenz einer ersten und weisen Ursache verneint,

verneint man damit zugleich die Existenz eines obersten moralischen Gesetzes für alle Menschen, das ein Sollen konstituiert."

Was Mazzini hier sagt, darf generalisiert werden, mindestens für das 17. und 18. Jahrhundert. J. Lecler schreibt in seiner großen Geschichte der Religionsfreiheit: „Im 17. und 18. Jahrhundert... treten die Publizisten, Theologen und Staatsmänner fast einstimmig dafür ein, die Atheisten und Ungläubigen von der Toleranz auszuschließen. Nach der damaligen Auffassung ist der Atheist seinem Wesen nach ‚asozial'; er verwirft Gott, hat allen Sinn für das Absolute und das Heilige verloren und spottet jeder moralischen Regel, jedem Versprechen, jedem Vertrag und jeder Verpflichtung."[17]

Wenn diese Tatsachen stimmen, dann stellt sich folgende Frage: Könnte es nicht sein, daß die Freimaurerei von ihren Mitgliedern vor allem deshalb den Glauben an den „Großen Baumeister aller Welten" verlangt, weil sie befürchtet, Moral und Sittengesetz könnten ohne Gott keinen Bestand haben? Demgegenüber meine ich, das Festhalten am Gottesglauben als unerläßlicher Bedingung zur Initiation sei für die Freimaurerei *gefährlich und dazu unnötig*. Gefährlich, weil so die Maurerei sich dem Vorwurf aussetzt, eine Religion zu sein. Unnötig, weil Moral und Sittlichkeit erkenntnistheoretisch auch sichergestellt werden können ohne Rückgriff auf Gott. Wie dies möglich ist, kann in einem kurzen Aufsatz nicht gezeigt werden. Hier mag der Hinweis genügen, daß – zumindest die katholische Theologie – eine Ethik kennt, die sittliche Normen ohne Rekurs auf Gott begründet. Das Sittengesetz wird dann auf Vernunft und Würde des Menschen aufgebaut. „Der Atheist, wie der Gläubige, kann begreifen, daß eine gewisse Art zu handeln in eine Richtung geht, welche seine Existenz aufwertet und rechtfertigt, und daß eine andere sozusagen gegen das Sein geht und in seine Existenz das nicht zu Rechtfertigende einführt."[18] Ein Beispiel soll das verdeutlichen: Ich kann die Unsittlichkeit der Lüge zeigen mit dem Hinweis, daß Gott sie verboten hat. Ich kann die Unerlaubtheit der Lüge aber auch dartun, indem ich beweise, daß sonst Treu und Glauben in der Gemeinschaft zugrunde gerichtet werden und deshalb eine menschliche Gemeinschaft nicht mehr existieren könnte.

5. Eine letzte noch ausstehende Schwierigkeit zwischen der Kirche und der Freimaurerei bildet das Problem der *Toleranz*, besser der *Religionsfreiheit*. In der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz heißt es: „Aus dem Wahrheitsbegriff leitet sich auch die spezifische Toleranzidee der Freimaurer ab. Der Katholik versteht unter Toleranz die den Mitmenschen gegenüber geschuldete Duldsamkeit. Bei den Freimaurern jedoch herrscht die *Toleranz gegenüber Ideen*, wie gegensätzlich zueinander sie auch sein mögen."

Ob die Toleranzidee der Freimaurer richtig wiedergegeben wurde, möchte ich sehr bezweifeln[19]. Richtig dagegen ist die Toleranzidee der katholischen Kirche wiedergegeben. Die Bischöfe stützen sich hier auf das Zweite Vatikanische Konzil und seine Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae". Ebendiese

Toleranzidee des Konzils habe ich in den letzten Jahren dreimal schriftlich übernommen und verteidigt[20]. Um so unbegreiflicher finde ich die Tatsache, daß Bischof Josef Stimpfle mir eine völlig andere Toleranzidee in den Mund legen möchte. Er unterschiebt mir die Behauptung, daß vom Zweiten Vatikanischen Konzil „die Wahrheit als zentraler Leitbegriff der Kirche in einer wahrhaft kopernikanischen Wende beseitigt und durch den Begriff der menschlichen Würde ersetzt worden sei"[21]. Solchen Unsinn habe ich niemals und nirgendwo geäußert.

ANMERKUNGEN

[1] Daß Freimaurer Mitglieder einer kirchlich verurteilten Vereinigung sind, geht aus can. 2335 zweifelsfrei hervor; vgl. K. Mörsdorf, Kirchenrecht, Bd. 2 (Paderborn [11]1967) 182f.

[2] Zur Interpretation dieses Kanons vgl. R. Sebott, Die Freimaurer und die Deutsche Bischofskonferenz, in dieser Zschr. 199 (1981) 75–87, bes. 80f. Dort auch die Fundorte der im folgenden zitierten Erklärungen.

[3] AAS 73 (1981) 240f.

[4] D. A. Seeber, Freimaurer – Kirche: nicht unvereinbar, aber Reibungen, in: HK 35 (1981) 222.

[5] „È, insomma, un procedimento cautelativo, suggerito dalle condizioni molto diverse esistenti da Paese a Paese, ispirato dall'esigenza di una certa uniformità di condotta pastorale, in modo da non disorientare i fedeli, dalla convenienza di una certa armonia che solo chi ha davanti a sé una visione globale della Chiesa intera può assicurare. Questi, e non altri, la portata e gli intenti della nuova Dichiarazione" (G. Caprile, La recente „Dichiarazione" sull'appartenenza alla Massoneria, in: Civiltà cattolica 132, 1981–I, 579).

[6] J. Oberheide, Freimaurerei und Kirche: Doch nicht unvereinbar?, in: Humanität. Das deutsche Freimaurer Magazin 7 (Juli/August 1981) 14.

[7] B. Schüller, Gesetz und Freiheit (Düsseldorf 1966) 41.

[8] A. Scheuermann, Das Schema 1973 für das kommende kirchliche Strafrecht, in: Archiv f. kath. Kirchenrecht 143 (1974) 51.

[9] AAS 74 (1982) 642–645.

[10] Zit. nach A. Schilson, Zwischen Glaube und Vernunft, in dieser Zschr. 199 (1981) 110.

[11] Seeber, a. a. O. 222.

[12] Dokumentation zum Ergebnis des Dialogs Deutsche Bischofskonferenz – Vereinigte Großlogen von Deutschland 1974 – 1980 (Hamburg 1980) 5f.

[13] Seeber, a. a. O. 233.

[14] In: Jb. der Freimaurerischen Forschungsgesellschaft Quatuor Coronati (Hamburg 1981) 99–118.

[15] Vom 7. 7. 1980 an Pater Alois Kehl, 11f.

[16] R. F. Esposito, La massoneria di fronte al problema religioso, in: L'ateismo contemporaneo, Bd. 4 (Turin 1969) 519–537, 526.

[17] J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 2 (Stuttgart 1965) 592.

[18] J. de Finance, Ateismo e problema morale, in: L'ateismo contemporaneo, Bd. 3 (Turin 1969) 569.

[19] Vgl. dazu A. Schmidt, Über Lessings Umgang mit der Wahrheit, in: Humanität 8 (Mai/Juni 1982) 22–24.

[20] R. Sebott, Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat (Rom 1977) 143–194; R. Sebott, Die katholische Kirche und die Freimaurer nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Grundlagen christlicher und humanitärer Ethik (Kath. Akademie Trier 1980) 42f.; Sebott, Die Freimaurer 77.

[21] J. Stimpfle, Die Freimaurerei und die Deutsche Bischofskonferenz. Zu dem Artikel von Reinhold Sebott, in dieser Zschr. 199 (1981) 410.

UMSCHAU

Die Kirche im Umgang mit ihrem Recht

Mag der Codex Iuris Canonici 1983 neues Recht bringen, seine Anwendung wird doch auch erst einmal von einer Haltung zehren, die sich im jahrhundertelangen Umgang mit dem Recht in der Kirche gebildet hat. Einige solche Verhaltensweisen, Konfliktlösungen oder schlichtweg „Mentalitäten" seien hier aufgezeigt, ebenso aber Ansätze, die neue Wege zu eröffnen vermögen. Dabei soll nicht immer auf bestimmte Fälle oder Personen abgehoben sein, Anklagen liegen fern, und es wird um Nachsicht gebeten, wenn in die Vergangenheit zurückgegriffen wird – aber eben in eine lebendig-nachwirkende.

1. *Der Konflikt zwischen einer Rechtsordnung, die dem Kampf gegen die Sünde dienen soll, und dem Anliegen der Rechtssicherheit.*

Der Kirche galt das Recht nie als bloße Ordnung ihrer Gemeinschaft und ihrer Gemeinschaften, es war vielmehr in die Abwehr der Sünde einbezogen, ja, es sollte mithelfen, den Menschen zu bessern und die Gemeinschaft in der Treue zu ihrem Gründer und Herrn zu halten. Dies erforderte aber in jedem Fall, daß dem Unrecht, das in der Kirche geschah, nicht noch Rechtfertigung zuteil werden durfte. Wie weit aber sollte dieser Unrechtsbegriff ausgedehnt werden, ohne daß das Recht seines Ordnungscharakters beraubt wurde?

Beispielhaft vollzog sich ein solches Ringen bei der Herausarbeitung des kirchlichen Ersitzungsrechts. Das klassische und spätrömische Recht verlangte für die Ersitzung einen Titel (Kauf, Schenkung etc.), Besitz, eine bestimmte Besitzzeit und „Bona fides"; die Gutgläubigkeit war in der Regel nur im Augenblick des Kaufs, der Schenkung erforderlich, wobei der Gegner nachweisen mußte, daß der Käufer eine Unredlichkeit begangen hatte. Einige Ansätze im römischen Recht aufgreifend, dehnte die Kirche aber das Erfordernis des guten Glaubens auf die gesamte Ersitzungszeit aus.

Doch dies konnte eine Reihe von Theologen und Kanonisten nicht zufriedenstellen. Warum sollte das Wissen, daß einem anderen die Sache zustehe, nach Ablauf der Ersitzungszeit anders behandelt werden als während dieser Zeit? Aus dem Römerbrief (14, 23) ließ sich anführen: Alles aber, was nicht aus dem Glauben geschieht, ist Sünde; den hier verwendeten „Fides"-Begriff und den „Bona-fides"-Begriff insoweit gleichzusetzen, bereitete in jener Zeitspanne des 11. bis 13. Jahrhunderts kein Kopfzerbrechen. Durfte das Recht dazu beitragen, Bösgläubigen Eigentum zuzusprechen, oder mußte es die Rechtsunsicherheit ertragen, daß auch lange nach der Ersitzungszeit, die ja ihren Wert verlieren würde, bei Kenntnis eines Erwerbshindernisses eine Rückgabepflicht bestehen würde?

Die Mehrheit der Kanonisten verlor das Anliegen der Rechtssicherheit nicht aus den Augen und lehnte eine einklagbare Rückerstattungspflicht nach Ablauf der Ersitzungsfrist ab. Anders stand es um die moralische Restitutionspflicht. Das Recht behielt seinen Charakter und entging einer Entwertung. Die damals getroffene Entscheidung ging in den c. 1512 CIC 1917 ein und findet sich in CIC 198.

In der Apostolischen Konstitution „Sacrae Disciplinae Leges" vom 25. Januar 1983, mit der er das neue kirchliche Gesetzbuch promulgierte, betont Papst Johannes Paul II., daß die Kirche den Kodex dringend benötigte: „Weil auch sie nach Art eines sozialen und sichtbaren Gefüges gestaltet ist, braucht sie Normen, damit ihre hierarchische und organische Struktur sichtbar wird." Und etwas weiter unterscheidet der Papst das juridische, kanonische und theologische Fundament in klarer Weise. Die Versuchung der Überlastung und damit der Entwertung des Rechts wird aber bleiben, ist doch auch nach den Worten des Papstes, der die Tradition darin fortsetzt, „Ziel des Kodex ..., der kirchlichen Gesellschaft eine Ordnung zu geben, die der Liebe, der Gnade und dem Charisma den Vorrang einräumt

und zugleich ihren geordneten Fortschritt im Leben der kirchlichen Gesellschaft wie der einzelnen Menschen, die zu ihr gehören, erleichtert"[1].

2. *Der Konflikt zwischen dem Gesetzesgehorsam und der Berücksichtigung des Sonderfalls.*

Seit ihrem Beginn war in der Kirche das Bewußtsein hoch entwickelt, daß das Gesetz als allgemeine Regel unentbehrlich, aber für Randfälle ungerecht sei. Der Einzelfallgerechtigkeit diente – nicht als einziges, aber hauptsächliches Instrument – die Dispens. Sie schuf nicht neues Recht, sondern nahm von der Befolgung eines Gesetzes aus und zielte auf die Gestaltung der Zukunft eben dieses einen Falles. Der Konflikt bestand zwischen dem berechtigten Gehorsam gegenüber dem Gesetz und der Befreiung von dem Gesetz. Papst Innozenz III. sprach von der Überlegung, „ob in diesem Fall und bezüglich dieser Person aus Erbarmen dispensiert oder ob eher die Strenge des Gesetzes gewahrt werden müsse"[2].

Die Gerechtigkeit zu finden, war nicht leicht. Es gab päpstliche Proteste gegen eine ausufernde bischöfliche Dispenspraxis. Doch als sich im Gegenzug die päpstlichen Reservatrechte vermehrten, nahm auch die Zahl der gewährten Dispensen zu. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß Gesetze leichter und häufiger erlassen wurden, im Bewußtsein der ja möglichen Dispens von ihren Vorschriften. Dies dürfte sich negativ auf die Achtung vor dem Gesetz ausgewirkt haben. Unglücklicherweise entartete die geforderte Gebühr für die Dispens zur Einnahmequelle, die zudem zur Finanzierung manchmal sehr spezieller Anliegen herhalten mußte. Ablehnend äußerte sich dazu bereits das Tridentinische Konzil, wenn es in der 24. Session – Über die Ehereform, c. 24 – forderte, daß die Dispens nur selten, in echten Ausnahmefällen und kostenlos zu erteilen sei.

Es sei nicht unterschlagen, daß jene ausufernde Praxis, die auch die Einschränkungen des Tridentinums überspielte, einem Zug der Gleichbehandlung – so eigenartig dies im Fall der Dispens klingen mag – entspringt, einer Art „Demokratisierung". Die Dispenspraxis förderte jedoch nicht die Haltung, Verbote und Gebote auf das nötigste Maß zu beschränken, auf deren Befolgung dann aber zu bestehen war; auch brachte sie das Element der Freigebigkeit, Großzügigkeit oder auch Willkür in das Obere-Untergebene-Verhältnis ein.

Ansätze für eine gewisse Abkehr – ohne daß der Segen der Dispens hier insgesamt in Zweifel gezogen werden soll – zeigen sich in der Straffung des Kodex, die jene Leitlinie beherzigte, welche die Bischofssynode 1967 in Leitsatz 3 der Reformkommission mit auf den Weg gegeben hatte: „Daher sollen die kanonischen Normen keine Rechtspflichten auferlegen, wo Hinweise, Ermahnungen, Ratschläge und andere die Gemeinschaft der Gläubigen fördernde Mittel ausreichen, das Ziel der Kirche leichter zu erreichen."[3] Die Abwägung wird bleiben, denn wie der Papst am Schluß der Konstitution dazu aufruft, daß „die gegebenen Normen mit aufrichtigem Herzen und gutem Willen zu beobachten" seien, so enthält doch auch der Kodex wiederum einen Abschnitt über die Dispensen. Diese aber dürfen, wenn sie aus Gerechtigkeitsgründen erteilt werden, nicht wegen des unterstellten Gesetzesbruchs mit einer „Buße" oder Wiedergutmachung in Geld versehen werden.

3. *Der Konflikt zwischen der Aufrechterhaltung der Achtung vor der Autorität und der Wahrhaftigkeit.*

Wir sahen, daß über die Dispensgewährung, aber nicht nur über sie, ein personaler Bezug das Rechtsleben bestimmte. Nie vermochte die Institution den Menschen, der das Amt innehatte, zu verdrängen. Aber auch der Rechtsadressat wurde nicht völlig der „Gesetzmäßigkeit", dem „Dienst an der Sache" oder gar einem Funktionieren unterworfen. Blieb so der einzelne Amtsträger mehr im Vordergrund – auch wenn Tendenzen, sich hinter Konferenzen, Ausschußbeschlüssen oder Anweisungen „von oben" zu verschanzen, nicht übersehen werden können –, so stellte sich die Frage, wie mit deren Fehlern umzugehen sei. Mit der allgemeinen Aussage, daß alle Menschen Sünder seien, also auch die Amtsträger, war nicht das Aufarbeiten von konkretem Fehlverhalten zu erreichen. Mußten aber nicht das öffentliche Besprechen und Korrigieren mehr an Verwirrung anrichten und den Respekt untergraben, als es die Offenlegung der Wahrheit verdiente?

Auf Augustinus geht die Anweisung zurück[4], daß kirchliche Vorgesetzte, die ihre Amtsbefugnisse überschritten oder Fehler in der Amtsfüh-

rung gemacht haben, sich dafür nicht bei ihren Untergebenen, den Opfern, entschuldigen sollen, wenn und insoweit es ihrer Autorität Abbruch tue. Fehler der Vorgesetzten seien in die Beichte einzubringen, Gott, nicht der Untergebene sei um Verzeihung anzugehen. Eine solche Vorschrift ist von ihrer Mentalität her nicht originär christlich, sie findet sich in anderen Zusammenhängen; doch paßt sie sicher nicht in eine gemeinsame Suche nach der Wahrheit und Gerechtigkeit und nicht in ein Verhältnis gegenseitigen Respekts.

Aber auch hier finden sich wertvolle Ansätze im Kodex, der ja die gerichtliche Nachprüfung von Verwaltungsakten der höchstkirchlichen Ebene vorsieht (cc. 1732–1739). Auch lassen sich Aussagen aus der Promulgationskonstitution anführen, wie jenes Wort, daß der Kodex nötig sei, „damit die gegenseitigen Beziehungen der Gläubigen in einer auf Liebe fußenden Gerechtigkeit gestaltet werden, wobei die Rechte der einzelnen gewährleistet und festgesetzt sind".

4. *Das Problem mit der Zuständigkeit im Rechtsbereich.*

Die Lebensordnung der Kirche soll nach ihrem Verständnis die Belange aller ihrer Glieder so ausreichend wahren, daß es keiner Rechtssuche bei staatlichen Gerichten bedarf. Wenn Streitfälle unter Christen unvermeidlich zu sein scheinen, so sollen sie doch vor einem Gericht der Kirche ausgetragen werden. Paulus forderte dies bereits in 1 Kor 6, 1–6. Zu Konflikten muß es hier kommen, wenn sich das Rechts- oder auch Unrechtsbewußtsein von Christen weiter oder anders entwickelt hat, als der Rechtsrahmen der Kirche zu leisten vermag. Ist hier Ächtung, Ahndung, Verurteilung eines solchen Verhaltens am Platz? Wenn etwa ein Priester eine Gegendarstellung gegen ein bischöfliches Presseorgan vor einem staatlichen Gericht erficht, weil es ihm innerkirchlich verweigert wurde? Oder muß gekränkt reagiert werden, wenn Eltern die Flucht in die Öffentlichkeit antreten, um die Wiederaufnahme ihres Kindes im Pfarrkindergarten zu erreichen, nachdem ihre Bemühungen innerkirchlich kein Gehör gefunden hatten? Paulus verband seine Absage an die staatlichen Gerichte mit der Forderung an die Gemeinden, für eine gerechtere Ordnung zu sorgen, als der Staat sie einzurichten vermag oder gewillt ist.

Es gab Zeiten, da die Rechtsuchenden das bischöfliche Gericht allen anderen vorzogen. Dazu darf der Wunsch aus der Promulgationskonstitution angeführt werden, „daß die neue Kirchengesetzgebung sich als wirksames Instrument erweist, mit dessen Hilfe die Kirche sich selbst entsprechend dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils vervollkommnen kann und sich als immer geeigneter für die Erfüllung ihres Heilsauftrags in dieser Welt erweist". Dieses Konzil warnt in der Pastoralen Konstitution „Gaudium et Spes" (Nr. 41) vor einer falschen Autonomie des Menschen. Es drückt zugleich Anerkennung und Wertschätzung gegenüber der Dynamik der Gegenwart aus, welche die Rechte des Menschen überall fördert, um auch zu betonen, daß die personale Würde und Freiheit des Menschen nirgends so wirksam geschützt werden können wie in der Kirche.

In diesen Ausführungen ging es um das Verhalten der Kirche gegenüber dem Recht, ihrem Recht. Sie sollten das ununterbrochene Bemühen um Gerechtigkeit in der Kirche, das sich unauffällig vollzieht, ebensowenig vergessen machen wie den Beitrag der Kirche für die abendländische Rechts-, im besonderen Verfassungsentwicklung. Nur skizzenartig sei darauf hingewiesen, daß die rechtlichen Ordnungen des Konzils, der Diözesansynode und auch des Ordenskapitels dem Parlament wie überhaupt der Repräsentativverfassung als Vorbild dienten. Indem die Kirche beharrlich für die Lösung des einzelnen aus dem Sippenverband eintrat, trug sie Sorge für die Gleichstellung der Geschlechter und für die Freiheit. Mit dem „Gottesfrieden" errichtete die Kirche Raum- und Zeitzonen verminderter oder gänzlich untersagter Gewaltanwendung. So wirkte ihr Rechtsumgang vielfältig prägend auf das Recht ihrer Umwelt. Diese benötigt weiterhin Vorbilder. Die Kirche bleibt auch als rechtliche Ordnung in der Verantwortung.

Norbert Brieskorn SJ

[1] Zur Diskussion der Ersitzung im Hochmittelalter s. N. Vilain, Préscription et bonne foi, in: Traditio 14 (1958) 121–189. Die Ausdehung des Gutglaubenserfordernisses wurde auf dem 4. Laterankonzil in c. 41 festgelegt und in das kirchliche Gesetzbuch von 1234 (X.2.26.20.Quoniam omne) aufgenommen. Die Pro-

mulgationskonstitution in AAS 75 II (25. 1. 1983), VII–XIV; dt. in: Osservatore Romano, dt. Ausg., 4. 2. 1983.

[2] 1199 an den Erzbischof von Canterbury; das Schreiben wurde in das kirchliche Gesetzbuch von 1234 (X.1.6.20. Innotuit. § 3) aufgenommen.

[3] Paul VI. entwickelte in seinen Ansprachen vom 4. und 19. 2. 1977 diese Sicht weiter (AAS 69, 1977, 147–153, 208–212).

[4] Augustinus, Epist. 211, n. 4 (CSEL 57, 369, 9–16); den Einfluß verdankt diese Briefstelle der Berücksichtigung im Decretum Gratiani (1140), Dist. 86 c. 4.

Die Frau im Urchristentum

Die Herbsttagung 1980 des Schülerkreises Rudolf Schnackenburg stand „unter dem Eindruck der Anfragen", „welche die moderne Frauenbewegung an die Theologie und an die Exegese des Neuen Testaments richtet". Wie die Herausgeber der Referate[1] ebenfalls im Vorwort bezeugen, „findet das Verlangen der Frauen nach voller Gleichberechtigung von Männern und Frauen im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben neutestamentlich eine im Christusgeschehen gründende Rechtfertigung; zugleich wird aber auch deutlich, daß bereits in neutestamentlicher Zeit gesellschaftliche Tendenzen und Mechanismen wirksam wurden, welche eine zunehmende Verdunkelung der Gleichheit... und ein Zurückdrängen der Frauen in die Ordnungen einer patriarchalischen Gesellschaft zur Folge hatten" (5f.).

Es ist zwar ungewöhnlich, mit einer Abhandlung zu beginnen, die nicht in dem zu rezensierenden Buch steht, jedoch rechtfertigt sich dies dadurch, daß es sich um den von der Schnackenburg-Festschrift „ausgesparten" Beitrag der Schnackenburg-Schülerin *Elisabeth Schüssler-Fiorenza* handelt, einen Vortrag auf einer früheren Tagung des Schülerkreises, der aber eindeutig die Themen der Tagung von 1980 inspiriert hat[2]. Erst vor diesem Panorama rücken die Themen der Festschrift ins rechte Licht.

Ein diskussionswürdiges Interpretationsmodell zur Rekonstruktion urchristlicher Geschichte und damit auch Frauengeschichte wird vorgelegt: Das Neue Testament in seiner jetzigen Gestalt ist gegensätzlich bis widersprüchlich in puncto Frau. Einerseits Gleichheit, andererseits Unterordnung; einerseits Frauen als Jüngerinnen und Zeuginnen von Tod und Auferweckung Jesu, andererseits der rein männliche Zwölferkreis und Männer als die wahren Auferstehungszeugen; einerseits Frauen als Mittelpunkt urchristlicher Hausgemeinden, andererseits Männer als Träger der Mission gerade nach dem lukanischen Geschichtsbild. Die Kulmination dieser Widersprüchlichkeit wird in der „paulinischen Schule" gesehen: einerseits prophetisches Reden und Leitungsgewalt von Frauen in den Gemeinden, andererseits restriktive Rede- und Lehrverbote.

Aus all diesem resultiert die Hypothese, daß die urchristlichen Quellen, entgegen den – nicht getilgten – Spuren der ursprünglichen Gleichheitstradition, durch ihre Tendenz zur Zurückdrängung von Frauen im redaktionellen Prozeß selbst die Marginalität der Frau in die Wege geleitet haben. Die Autorin rechnet damit, „daß uns viele Traditionen und Informationen über den Beitrag der Frau im Urchristentum verlorengegangen sind, da der androzentrische Selektions- und Redaktionsprozeß diese entweder als nicht wichtig oder als bedrohlich angesehen hat" (68).

Der nicht auf der Tagung vorgetragene Beitrag von *Gerhard Lohfink* „Weibliche Diakone im Neuen Testament" weist auf den „höchst lebendigen Prozeß der Entfaltung und ständigen Umwandlung kirchlicher Ämter" (322) hin, die je nach Bedürfnis in der Urkirche entstehen und sich auch wieder rückbilden konnten. Wichtig ist für die Frauenfrage vor allem die Einsicht, daß „die Eucharistiefeier zunächst noch nicht im Zentrum des Amtsdenkens und der Amtstheologie stand", sondern „das kirchliche Amt theologisch noch ganz der Verkündigung des Evangeliums und dem Aufbau der Gemeinden zugeordnet" (323) war, was die selbstverständliche Zugehörigkeit von Frauen denkbar macht. Lohfink befaßt sich genauer mit dem „Diakonos" Phoebe (Röm 16, 1–2), dem „Apostolos" Junia (Röm 16, 7) und den weiblichen Diakonen im Ämterspiegel (1 Tim 3, 11). Er weist nach, daß mit Phoebes Diakonos-

Sein mehr gemeint ist als die außerdem erwähnte helfende Tätigkeit dieser Frau, die um 55 n. Chr. in der Gemeinde von Kenchreae im Verkündigungsdienst tätig war. Zu Junia referiert Lohfink die Forschungsergebnisse von Bernadette Brooten, wonach feststeht, daß der männliche Name Junias, in den spätere Handschriften und Übersetzungen den weiblichen Namen Junia verfälschten, im Altertum nicht vorkommt und daß die Kirchenväter an dieser Stelle „Junia" lesen. Nicht nur an dieser Junia, die neben Andronikos von Paulus als „hervorragend unter den Aposteln" bezeichnet ist, kann man lernen, daß die Redeweise von den zwölf Aposteln „eine sekundäre Verengung eines ursprünglich viel weiteren Apostelbegriffs" ist (330). Da aber der Titel Apostel nur auf die erste Generation von Christen und danach nicht mehr angewandt wurde, fand auch dieses Verkündigungsamt von Frauen in der Urkirche keine Verlängerung. Ganz anders das Diakonat, dessen weiblicher Zweig für Lohfink in 1 Tim 3, 11 bezeugt ist.

Wichtig ist Lohfinks Hinweis auf das spätere trinitarische Verständnis der Ämter von Bischof, Diakon und Diakonin, der die Repräsentanz des Heiligen Geistes zukommt, während die ein Kollegium bildenden Presbyter die Apostel abbilden, worin ein Weg zur Überwindung der Starrheit gegenwärtiger Ämterstrukturen gesehen wird. „Die Kirche könnte dann begreifen, daß sie durchaus ermächtigt ist, im Geiste Jesu Christi alte Ämter sterben zu lassen und neue zu schaffen – oder einst gestorbene Ämter neu zu beleben – oder längst bestehende Funktionen und Dienstleistungen zur Würde und Verpflichtung eines Amtes zu erheben, gerade auch den gläubigen und geduldigen Dienst vieler Frauen in der Kirche!" (338)

Zum Bereich der urchristlichen Mission und der paulinischen Gemeinden äußern sich noch die Beiträge von Alfons Weiser, Gerhard Dautzenberg, Karlheinz Müller, Claus Bussmann und Helmut Merklein. Die große Offenheit der neu entstehenden christlichen Hausgemeinden im Unterschied zu den jüdischen Haussynagogen, die als Vorbild dienten, wird von *Alfons Weiser* als Stätte der Überwindung von ethnischen, religiösen, durch Stand oder Geschlecht bedingten Barrieren dargestellt. Das Augenmerk richtet sich auf den sozialen Status der Frauen mit tragender Funktion in Hausgemeinden: Während Priska, Julia und Appia mit ihrem Ehemann genannt werden, sind Maria, Lydia und Nympha selbständig (173). „Die den Hausgemeinden vorstehenden Frauen und Männer... werden wohl auch ganz selbstverständlich die Gottesdienste geleitet haben durch Gebet, Verkündigung, Prophetie und weitere Funktionen der liturgischen Feier. Im Blick auf die Hausgemeinden wird nirgendwo im Neuen Testament ein Unterschied zwischen den Rollen der Frauen und Männer artikuliert" (174). Diese starke Behauptung kann Weiser nur aufstellen, weil er das Schweigegebot für Frauen 1 Kor 14, 34f. mit der Mehrzahl der Exegeten (vgl. Dautzenberg, 193) als eine von 1 Tim 2, 11 abhängige Interpolation ansieht.

Nach *Gerhard Dautzenberg* ist es eine „für Paulus selbstverständliche Tatsache", daß die „Mitwirkung der Frauen im Gottesdienst... nicht auf das paulinische Christentum beschränkt, sondern wie die Gaben des Geistes Kennzeichen des gesamten Urchristentums einschließlich seiner judenchristlichen Ursprungsgemeinden" ist (188). Mit der Feststellung, daß jedoch kirchenrechtlich und kirchengeschichtlich die beiden Schweigegebote 1 Kor 14, 34f. und 1 Tim 2, 11f. „folgenreicher gewesen (sind) als alle neutestamentlichen Aussagen über das ‚Amt'", legt der Verfasser den Finger auf die selektive Verwendung biblischer Traditionen im Lauf der Geschichte. Weiterführend sind Dautzenbergs Ausführungen zu 1 Kor 11, wo er mit „zwei unterschiedlichen Theologien oder Anthropologien" (212) rechnet, wobei jedoch die erstere, zur Stützung der Verschleierungssitte herangezogene, durch die letztere, die keine Minderwertigkeit unter Christen zuläßt, korrigiert wird. „Das Nebeneinander unterschiedlicher Argumentationslinien zeigt, daß es Paulus nicht gelungen ist, eine einheitliche theologische Konzeption zum Thema der Gleichwertigkeit von Mann und Frau zu entwerfen und durchzuhalten... So treffen bei ihm traditionelle patriarchalische Ordnungsvorstellungen und die neue christliche Erfahrung der Gleichwertigkeit der Geschlechter aufeinander, ohne daß es zu einer echten Auseinandersetzung wie bei den Themen Gesetz und Beschneidung gekommen wäre" (213).

Karlheinz Müller legt in seinem Beitrag „Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema" im Rahmen eines Forschungsberichts diese These vor: Die Haustafel dokumentiert „eine zuerst von Juden und dann von Christen aufgegriffene Parteinahme in einer gemeinantiken Debatte um das sittliche Profil der Familie und des Hauses" (279). In der überwiegenden Schwarzweißmalerei von angeblich gemeinantiker patriarchalischer Härte und christlich gemildertem Liebespatriarchalismus im Neuen Testament sieht Müller die Unzulänglichkeit der bisherigen Forschung und führt ein erweitertes Vergleichsmaterial antiker Texte an, in denen sich die Standpunkte zur Frauenfrage zwischen Patriarchalismus und Liberalität auffächern.

Der von allen vielleicht am wenigsten reflektierte Beitrag von *Claus Bussmann* kommt angesichts der Tatsache, daß im Neuen Testament sowohl die Unterordnung der Frau wie auch deren Ende (Gal 3, 28) christologisch begründet werde, zu dem Ergebnis, der „Stellenwert der christologischen Argumentation" müsse „vergleichsweise gering" sein, „denn weder garantiert die christologische Aussage vom Einssein in Christus die tatsächliche Gleichberechtigung der Frau, noch schließt die christologische Aussage von der Unterordnung des Retters Christus über die gerettete Kirche eine partnerschaftliche Beziehung zwischen den Eheleuten aus" (261f.).

Einen Umschwung im Verständnis des für heutige Leser leicht ein gebrochenes Verhältnis zur Sexualität spiegelnden Textes bedeutet es, mit *Helmut Merklein* den Vers 1 Kor 7, 1b (es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen) als von Paulus wiederholte und kritisierte Parole der Korinther aufzufassen und nicht etwa als paulinischen Grundsatz. Die Logik des Kontextes ist dann, daß „hochgeschraubte Aszese schnurstracks in die Unzucht führt" (242). So gelesen, wehrt Paulus das Mißverständnis ab, der Stand der Ehe sei mit der christlichen Berufung nicht vereinbar, wenngleich er den noch nicht oder nicht mehr Verheirateten unter dem Aspekt der eschatologischen Naherwartung die Ehelosigkeit mehr empfiehlt. Alle Probleme und Weisungen des Kapitels sind jedoch auf Mann und Frau bezogen und aus der Sicht beider dargestellt, so daß keine Frauendiskriminierung vorliegt.

Unter den vorwiegend den Evangelien gewidmeten Beiträgen wendet sich der von *Robert Mahoney* der „Mutter Jesu im Neuen Testament" zu, wobei er die prägende Kraft der Mariologie im Hintergrund des Frauenbilds einer jeden Epoche voraussetzt und gleichsam nach deren neutestamentlicher Begründung fragt. Für das früheste Evangelium kommt er dabei zu einigermaßen negativen, aber nicht frauendiskriminierenden Ergebnissen. Maria wird (Mk 3, 20f.) indirekt zu jenen Angehörigen gezählt, „die Jesus während seiner Mission kritisch gegenüberstanden" (95), was jedoch nicht automatisch auf die historische Maria übertragen werden müsse. Mahoney arbeitet einen starken Gegensatz der Darstellung Marias in den beiden Kindheitsgeschichten heraus, sofern sie bei Matthäus, trotz der Erzählung der jungfräulichen Geburt, hinter dem davidischen Joseph zurücksteht und seltsam passiv erscheint, während ihr bei Lukas eine aktive Rolle gegeben wird. Aber auch hier ist die wesentliche Botschaft, das Verkündigungsgespräch zwischen Maria und dem Engel (Lk 1, 26–38), „nicht mariologisch, sondern christologisch" (104). Die Pfingstszene Apg 1, 13f. mit der Anwesenheit Marias ist nach Mahoney in ihrem präzisen historischen Wert zweifelhaft, wenngleich es nicht unwahrscheinlich ist, daß sie sich spätestens zu dieser Zeit der Gemeinde angeschlossen hat (109). Die beiden Szenen bei Johannes, in denen die Mutter Jesu erscheint, Hochzeit zu Kana und Kreuzigung, werden jeweils als Hinweis auf die wahre Menschennatur Jesu gedeutet, einmal als Erinnerung an die jüdische Herkunft Jesu, das andere Mal als antidoketischer Hinweis, „daß der Jesus, der im Begriff ist zu sterben, ein Jesus des Fleisches ist" (112).

Hubert Ritt untersucht das schwierigere Problem, daß zwar die Zentralaussage in den synoptischen „Grabesgeschichten", die Auferweckung Jesu, nicht primär den Männern aus dem Apostel- und Jüngerkreis anvertraut wird, sondern den Frauen, aber die frühesten literarischen Angaben (1 Kor 15, 5–8) „ausschließlich Männer als authentische Zeugen der ‚Erscheinungen' des Auferstandenen" ausweisen (118).

Die Funktion der Frauen in allen Grabes- bzw. Ostergeschichten erblickt der Verfasser darin, die Kontinuität zu sichern zwischen dem Jesus, der

gekreuzigt wurde, und dem völlig anderen, von Gott auferweckten. Aber auch der Verfasser selbst stellt eine Kontinuität heraus: Die narrativen Textsorten – die Evangelien – geben Gelegenheit, daß Frauen als „Zeugen und Träger der Handlung" erscheinen können, indem sie die „Bekenntnistradition" demonstrieren, die der argumentative Text 1 Kor 15, 3 b–5 aufreiht: Christus starb, wurde begraben, wurde erweckt, erschien. Die lukanische Notiz vom „Geschwätz" der Frauen ist nach Ritt nicht etwa „eine Herabsetzung des Zeugniswertes von Frauen, sondern ein Kompositionsmittel" zur Verbindung der verschiedenen Traditionsstücke (132). Weiterführende Fragen, welche Konsequenzen das Osterzeugnis und die Sendung der Frauen im Hinblick auf ihr Apostolat haben, stellt der Verfasser jedoch nicht.

Einschüchternd wirkt der umfangreiche Beitrag von *Josef Blank* „Frauen in den Jesus-Überlieferungen". „Gerade jene Geschichten, die am häufigsten als Belege für den neuen Umgang Jesu mit der Frau herangezogen werden, sind im Hinblick auf ihre historischen Grundlagen relativ unsicher" (12). Dennoch zeigen die an Frauen vollzogenen Heilungs- und Erweckungswunder, daß Mann und Frau „volle Gleichheit" im Glauben und der „Teilhabe am Endheil" gewinnen (15). Enttäuschend ist, daß dem in der feministischen Theologie so beliebten Gespräch mit der Syrophönikierin (Mk 7, 24–30; Mt 15, 21–28), der gegenüber Jesus sich als überwunden gibt, nur symbolische Bedeutung für die Öffnung zur Heidenmission zugeschrieben wird. Immerhin: „In der Zeit der beginnenden Heidenmission wird man diese Erzählung schon deshalb gern überliefert haben, weil der Anteil der Frauen an der urchristlichen Mission anerkanntermaßen groß gewesen ist" (18).

Bei den verschiedenen Erzählungen einer Salbung Jesu in Betanien (Mk 14, 3–9; Mt 26, 6–13; Joh 12, 1–8) arbeitet Blank die christologische Pointe heraus, hält aber auch hier eine historische Grundlage für möglich. Während Matthäus, abgesehen von drei Gleichnissen, über die Markus-Überlieferung hinaus keine eigenen Frauenerzählungen in den Jesustraditionen kennt, stehen die zahlreichen Zuwendungen Jesu zu Frauen bei Lukas „im Zeichen der Heils-Begegnung" (40).

Die in den ältesten Textzeugen nicht überlieferte Geschichte von der Ehebrecherin (Joh 7, 53–8, 11), eine sogenannte Wanderperikope, gehört nach Blank in den Rahmen der synoptischen Streitgespräche mit Schriftgelehrten und Pharisäern. Die Antwort Jesu auf die Fangfrage der Pharisäer, der Schuldlose möge den ersten Stein werfen, gehört „zu den bedeutsamsten Worten der Jesusüberlieferung" (87), führt aber wiederum zu einer rein christologischen Pointe, der Sündenvergebungsvollmacht. Trotz überraschender Details bleibt das Ergebnis von Blanks Forschung bei längst Bekanntem stehen: „Gott will das Heil eines jeden Menschen; darum wirkt Jesus die Zeichen des Heils auch gegenüber den Frauen. Frauen schließen sich dem Jüngerkreis an, wandern mit und übernehmen die tägliche Fürsorge für Jesus und die Jünger. Frauen zeigen sich für das Wort Jesu besonders aufgeschlossen und fühlen sich in ihrem tiefsten, religiös-menschlichen Empfinden angesprochen, anerkannt und wohl auch verstanden" (89f.).

Mit einem Einzelproblem, der Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt des Neuen Testaments, beschäftigt sich *Ruthild Geiger,* die nach einer Einführung in die scheidungsrechtlichen Verhältnisse Roms, Griechenlands und des Judentums den neutestamentlichen Wandel, der in Mt 5, 31f.; 19, 9; Mk 10, 11f; Lk 16, 18 greifbar wird, folgendermaßen kommentiert: In Mt 5, wo sich die palästinensische Umwelt zeigt, „wird ganz selbstverständlich die Möglichkeit, mehrere rechtmäßige Frauen zu besitzen, vorausgesetzt, erst die Trennung von der Ehefrau bedeutet Ehebruch", wenn ein anderer Mann mit der zu ihrem ersten Mann gehörenden Geschiedenen die Ehe bricht. Die viel diskutierte Unzuchtsklausel wird als notwendiges Zugeständnis der matthäischen Gemeinde erklärt, da Männern die Fortsetzung der Ehe mit einer Ehebrecherin nicht zugemutet werden konnte. Lukas 16, 18 bringt demgegenüber eine zentrale Veränderung: „Nicht nur die geschiedene Frau und der, den sie dann heiratet, begehen Ehebruch, während den ersten Mann ‚nur' die Schuld des Verursachers trifft, sondern auch der, der in sukzessiver Polygamie lebt, ist des Ehebruchs schuldig" (148). Gegenüber diesen beiden Texten haben Mt 19, 3–9 und die Vorlage Mk 10, 1–12 ihren Ort im Rahmen des pharisäi-

schen Streitgesprächs. Gemeinsam ist beiden Stellen gegen die jüdische und heidnische Gesetzgebung und Praxis die Unbedingtheit des Scheidungsverbots. Die Verfasserin warnt abschließend davor, aus den analysierten neutestamentlichen Texten unmittelbar verwendbare Rechtssätze abzuleiten. „Das Wort Jesu... schützt... den schwächeren Teil, dessen Existenz davon abhängen kann, daß nicht der nächstbeste Anlaß zum Vorwand genommen wird, ihn ‚wegzuschicken'" (157).

Der „für die sachkundige Vermittlung der Anliegen und Anfragen einer sich formierenden feministischen Theologie" (5) von *Magdalene Bussmann* zur Verfügung gestellte Schlußbeitrag folgt dem hierzulande verbreiteten „Dogma" vom Ursprung einer solchen Theologie in Amerika. Wenn man jedoch darunter eine anthropologische Grundeinstellung versteht, die das Menschsein der Frau nicht laut Schöpfungs- und Erlösungsordnung als sekundär bezeichnet, sondern als ebenso ursprünglich wie das des Mannes, so hat es diese bereits um 1960 in Europa gegeben, sie wurde nur nicht so genannt und in Amerika kaum rezipiert. Was aus Amerika stammt, ist der Begriff der feministischen Theologie, der eine Annäherung von Feminismus und Christentum anzeigt und zunächst eine Befreiungsbewegung meinte.

Mit Recht betont die Verfasserin, daß feministische Theologie eine praktische, von unten kommende Theologie sein will, was auch ihre anfängliche Distanz zu wissenschaftlichen Methoden verständlich macht, weil allein von Männern in der Theologie produzierte und befolgte Methoden zunächst einmal daraufhin befragt werden mußten, wieweit sie androzentrisches Verhalten legitimieren. Inzwischen ist aber, was der Beitrag zuwenig berücksichtigt, gerade auch von amerikanischer Seite der Begriff feministische Theologie in seinem Verständnis erweitert worden, sofern nun auch die theologiegeschichtliche Frauenforschung darunter fällt.

Was Magdalene Bussmann – wenig optimistisch – über die von Männern betriebene Bibelauslegung schreibt, dürfte durch den vorliegenden Band zu einem größeren Teil widerlegt als bestätigt sein, zumal ja gerade die historisch-kritische Methode in der Exegese die männlich-patriarchalische Bibelauslegung an ein Ende und zur Umkehr gebracht hat. Die Wirkungsgeschichte einer fast zwei Jahrtausende währenden patriarchalischen Bibelauslegung, darin ist der Verfasserin zuzustimmen, bleibt uns allerdings als tägliches Problem mit vielen Ärgernissen noch auf lange Zeit.

Damit wäre die Frage nach dem Wert des vorliegenden Bands noch einmal gestellt. So wichtig die Einzelheiten sind, man vermißt eine Zusammenschau, eine „Synopse" der für die Frauenfrage erzielten Ergebnisse der einzelnen Beiträge. Nicht alles, was Exegese leisten und anderen theologischen Fächern an die Hand geben sollte, scheint in diesem Band und zu seinem Thema zur Sprache zu kommen. Andererseits können Exegeten nur solange als Fachleute sprechen, wie sie den neutestamentlichen Befund analysieren. Viele der Beiträge überschreiten jedoch diesen Rahmen, indem Vorschläge zur Veränderung der Ämterstruktur in der Gegenwart gemacht werden, als könne man ohne geschichtliche Vermittlung dort wieder anknüpfen, wo vor nahezu zwei Jahrtausenden der Faden fallengelassen wurde – oder indem den Versuchen gewehrt wird, eine „im Herrn" an eine vergangene Sozialstruktur geknüpfte Weisung in die gegenwärtige zu übersetzen. Um noch einmal mit Elisabeth Schüssler zu sprechen: Solange die Frage nach der „Frau im Urchristentum" als eine partielle „Frauenfrage" neutralisiert wird, hat man nicht begriffen, daß es dabei um das Christentum im Ursprung und so auch um das Ganze des Christentums geht.

Elisabeth Gössmann

[1] Die Frau im Urchristentum. Hrsg. v. G. Dautzenberg, H. Merklein, K.-H. Müller. Freiburg: Herder 1983. 358 S. (Quaestiones Disputatae. 95.) Kart. 64,–.

[2] In: Traditionen der Befreiung 2. Frauen in der Bibel. Hrsg. v. W. Schotteroff u. W. Stegemann (München 1980).

BESPRECHUNGEN

Kirche und Gesellschaft

BIETMANN, Rolf: *Betriebliche Mitbestimmung im kirchlichen Dienst.* Arbeitsrechtliche Probleme der kirchlichen Mitarbeitervertretungsordnungen. Königstein: Athenäum 1982. 239 S. (Schriften zum Wirtschafts-, Arbeits- und Sozialrecht. 18.) Lw. 78,–.

Auf Grund der in das Grundgesetz der Bundesrepublik eingebauten Religionsartikel der Weimarer Reichsverfassung und der ihnen darin eingeräumten Freiheit haben sowohl die katholische Kirche als auch die evanglischen Landeskirchen anstelle von Betriebs- bzw. Personalräten staatlichen Rechts für ihre eigenen Einrichtungen „Mitarbeitervertretungen" kirchlichen Rechts vorgesehen. Bereits darüber, ob die den Kirchen dazu eingeräumte Freiheit verfassungsfest oder nur verfassungsbezogen oder gar, wie vereinzelt behauptet wird, verfassungswidrig sei, wird gestritten. Viel gewichtigere und schwierigere Zweifelsfragen bestehen jedoch über das genaue Ausmaß der dieserhalb den Kirchen eingeräumten rechtlichen Befugnisse. Dabei greifen das Selbstverständnis der Kirche(n) und ihr davon geprägtes eigenes Recht, das Staatskirchenrecht und das Arbeitsrecht ständig ineinander. Da nur wenige Leute in allen diesen Bereichen zugleich bewandert sind, kranken die meisten Äußerungen zu Fragen dieser Art an unzulänglicher Kenntnis mindestens eines dieser drei Bereiche; der Verfasser dieses Buchs macht da eine rühmliche Ausnahme.

Dem Leser hätte er es leichter gemacht, wenn er den Unterschied deutlicher herausgestellt hätte zwischen der Kirche als Arbeitgeber und der Kirche als Gesetzgeber. Wo die verfaßte Kirche selbst, das Bistum oder die Pfarrgemeinde selbst Arbeitgeber ist, kann sie selbstverständlich alles, was jedem anderen Arbeitgeber auch freisteht; wenn der Staat sie von Vorschriften, die für andere Arbeitgeber bindend sind, freistellt, dann ist ihre Handlungsfreiheit um ebensoviel erweitert; sie kann auch einiges tun oder lassen, das zu tun oder zu lassen anderen Arbeitgebern verwehrt ist. Insoweit ist alles klar, versteht sich von selbst.

Anders aber verhält es sich bei der viel größeren Zahl von Einrichtungen, die zwar ihrem Sinn, ihrer Aufgabe oder ihrem Ziel nach „kirchlich" sind, aber nicht Einrichtungen der Kirche selbst, sondern eines religiösen Ordens, oder die in bürgerlich-rechtlicher Rechtsform, beispielsweise als eingetragener Verein, bestehen und betrieben werden. Hier ist die Kirche nicht Arbeitgeberin. Nicht das Bistum, vertreten durch den Bischof, oder die Pfarrgemeinde, vertreten durch den Pfarrer, schließt den Arbeitsvertrag, sondern die jeweilige karitative oder erzieherische Einrichtung, vertreten durch ihren nach weltlichem Recht „gesetzlichen Vertreter".

Inwieweit vermag die Kirche, die an diesen Arbeitsverträgen offenbar gar nicht beteiligt ist, durch ihre Gesetze diese Einrichtungen zu binden, insbesondere ihnen eine Mitarbeitervertretung vorzuschreiben oder gar aufzuzwingen? Inwieweit vermag sie ähnlich dem Betriebsverfassungsgesetz und den Personalvertretungsgesetzen durch ihr Gesetz die Mitarbeiter dieser Einrichtungen mit Rechten auszustatten, insbesondere mit Rechten gegenüber ihren Arbeitgebern, auf die sie sich notfalls auch vor dem (staatlichen) Arbeitsgericht berufen können? Die verfassungsmäßige Ordnung der Bundesrepublik kommt in dieser Hinsicht weiter als irgendein anderer Staat (ausgenommen vielleicht der Vatikanstaat) den Kirchen entgegen, aber eben doch nicht unbeschränkt. Deswegen muß unbedingt geklärt werden, in welchem Ausmaß die Kirchen hier im weltlichen Rechtsbereich wirksame Regelungen treffen können und wo diese Rechtssetzungsmacht ihre Grenze hat.

Den Antworten, die Bietmann auf diese Fragen gibt, und den Lösungen, die er anbietet, kann ich fast ausnahmslos zustimmen. Auch in der Frage, ob die Kirche gut daran tut, den ihr vom Staat eingeräumten Freiheitsraum auszuschöpfen, ob

sie nicht besser beraten wäre, wenn sie sich freiwillig an die allgemeine Regelung hielte, stimme ich mit ihm überein. Zu entscheiden aber haben selbstverständlich ausschließlich diejenigen, die dazu berufen sind, die Kirche zu leiten.

Sehr zu begrüßen ist die dem Buch beigegebene „Dokumentation"; sie macht das Buch auch für solche Leser wertvoll, die nicht tiefer in die Rechtsfragen eindringen wollen, sondern sich nur über den Stand der Dinge verläßlich zu informieren wünschen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 33. Hrsg. v. H. O. Lenel, u. a. Stuttgart: Fischer 1982. XIV, 386 S. Kart. 86,–.

Erstmalig, wenn meine Erinnerung nicht täuscht, bringt dieser Bd. 33 des Jahrbuchs einen arbeitsrechtlichen Beitrag: D. Reuter behandelt den „Bestandschutz von Arbeitsverhältnissen" (165–199), selbstverständlich unter der für Ordo maßgeblichen ordnungspolitischen Rücksicht, und zeigt überzeugend dessen Bedeutung nicht nur für die „Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft" im allgemeinen, sondern zugleich für die Beziehungen zwischen Inhabern von Arbeitsplätzen und denen, die vergeblich Arbeitsplätze suchen. Zu der immer mit Vorzug behandelten wettbewerblichen Ordnung der Wirtschaft liefert R. Hasse unter dem Thema „Die Sicherungsfunktion des Wettbewerbs" (149–164) einen überraschenden, aber um so bemerkenswerteren Beitrag. „Die entwicklungspolitischen Grundsätze der Bundesregierung" unterzieht El Schagi El Schagi in seinem Beitrag harter, aber weithin wohlbegründeter Kritik (115–135). Grundsätzlicher Art sind die Beiträge von P. M. Schulze „Methodologische Fragen der empirischen Wirtschaftsforschung" (137–148) und W. Meyers „Anmerkungen" zu dem Buch von John W. N. Watkins „Freiheit und Entscheidung" (309–322). Reichlich breit behandelt H. O. Lenel die Kalamitäten der Deutschen Bundesbahn (201–252) und H. W. Jenkins, der im Vorjahr „Mietenpolitik zwischen Ideologie und Ökonomie" behandelt hatte, in diesem Band „Die Talfahrt des Wohnungsbaus" (253–305). Mehrere an sich interessante Beiträge über die polnische Verschuldungskrise, über die Beschäftigungs- und über die Geldpolitik unter Mrs. Thatcher und über die Widersprüchlichkeit der französischen Wirtschaftspolitik 1976 bis 1981 (diese drei in englischer Sprache) sind leider durch die seitherige Entwicklung der Dinge völlig überholt; ein Jahrbuch kann Tagesereignissen nicht nachkommen.

O.v. Nell-Breuning SJ

Communicatio Fidei. Festschrift für Professor DDr. Eugen Biser zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. Gerhold Becker und Horst Bürkle. Regensburg: Pustet 1983. 432 S. Lw. 78,–.

Im Lebenswerk von Eugen Biser spiegeln sich viele Neigungen und Talente. Die Festgabe zum 65. Geburtstag dieses Theologen und Philosophen auf dem Lehrstuhl von Romano Guardini und Karl Rahner an der Universität München bringt ein reiches Echo davon. Die beiden Herausgeber, der evangelische Missions- und Religionswissenschaftler Horst Bürkle und der Assistent vom Professor Biser, Gerhold Becker, haben 38 Beiträge von Kollegen, Schülern und Freunden in den Sammelband aufgenommen. Darunter sind Autoren wie die Staatsminister Maier und Jaumann, die Theologen K. Rahner, K. Lehmann, R. Schnackenburg, H. Fries, die Philosophen W. Beierwaltes, Müller-Lauter, F. Mordstein. Aus benachbarten Disziplinen haben Autoren wie H. J. Baden, L. Bossle, H. Helle, O. B. Roegele eigene Beiträge geliefert, um Werk und Person des Jubilars zu ehren.

Die Vielfalt der Themen erstreckt sich vom Öffentlichkeitsauftrag der Kirche über die philosophische Reflexion des Glaubens, über Literatur- und Kunstfragen bis zur Theologie. In dem glücklich gewählten Titel „Communicatio Fidei" findet die Festschrift ihren Schwerpunkt. Ziel aller menschlichen Kommunikation ist die Verständigung. Im Modus des „Zugesprochenseins" wird der Glaube für den Menschen eine Wirklichkeit. Eugen Biser interpretiert den Glauben als einen Akt des Verstehens, aus dem eine kommunikative Kraft hervorbricht: „Ich glaube, darum rede ich." Dieser Satz aus dem zweiten Korintherbrief hat für Bisers theologische Hermeneutik und hermeneutische Theologie eine zentrale Bedeutung. Glaube ist „Sinnmitteilung", Dialogik und Identitätsfindung.

Bischof Scheele gehört neben den Bischöfen Hemmerle und Moser zu den Festschriftautoren. In seinem Beitrag über die ökumenische Spiritualität im Werk Gertrud von Le Forts zitiert er die Dichterin: „Ich glaube an die Liebe Gottes, ich glaube an den Menschen, ich glaube selbst im Atomzeitalter an den Sieg des Erbarmens." Literatur und Philosophie sind anhaltende Gesprächspartner Eugen Bisers im Proprium seines anthropologischen Ansatzes für die Theologie. Dazu dient ihm auch Nietzsches provokative Kritik am Christentum, ihr eine hilfreiche und heilsame Kraft abzugewinnen. Im Grunddogma von der Menschwerdung Gottes erscheint Biser der Weg zur Selbstwerdung des Menschen mit allen Sehnsüchten und Ängsten auch derer, die „draußen" stehen, vorgezeichnet: „Gebt mir Erfahrung und ich glaube!" Das Vermittelnde in Bisers Denken ist es, das viele Beiträge in der Festschrift direkt ansprechen, jene brennende Sorge, den christlichen Glauben in das Gespräch mit der Welt zu bringen.

Eugen Bisers besondere Liebe gilt der Sprache. Das Verstehen und das Verstandenwerden ist es, was die Menschen suchen, und hier engagiert sich der Gelehrte Biser, der alles andere als ein trockener Fachgelehrter ist. „Barrierenprobleme" haben ihn nicht entmutigen können. Die Festgabe zeigt ihn als einen Brückenbauer zwischen den Fragestellungen und Disziplinen, wie im theologisch-philosophischen Denken Bisers etwas Weites und Offenes, ja Freies hervorgekehrt ist als die Menschenfreundlichkeit, die er jedermann gegenüber erweist. *H. Boventer*

ZU DIESEM HEFT

Die Auseinandersetzung um die Haltung der Kirche zwischen 1933 und 1945 ist hauptsächlich von der Frage nach dem Widerstand bestimmt. Heinz Hürten, Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der katholischen Universität Eichstätt, macht darauf aufmerksam, daß die Kategorie „Widerstand" für eine angemessene Deutung der Kirche im NS-Staat nicht ausreicht; auch der Begriff „Zeugnis" muß herangezogen werden, der nicht dasselbe bedeutet.

Der Dichter und Schriftsteller Reinhold Schneider, der vor 25 Jahren, am 6. April 1958, gestorben ist, wäre am 13. Mai dieses Jahres 80 Jahre alt geworden. Franz Niedermayer stellt sein Leben dar und würdigt Person und Werk.

Hermann Boventer berichtet über die verschiedenen Ansätze in der Literatur der letzten Jahre, Kriterien eines guten Journalismus zu entwickeln und zu begründen. Auf dem Hintergrund dieser Diskussion erörtert er die Fragen und Probleme einer journalistischen Ethik.

Im November 1980 verabschiedete die Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten eine Erklärung über die Stellung und die Aktivitäten der Laien in der Kirche,. Robert L. Kinast, Professor am Pastoral Center der Catholic University of America in Washington, beschreibt den derzeitigen Stand der Laienbewegung in den USA und geht dabei vor allem auf die Wirkungen der Bischofserklärung und auf die noch offenen Fragen ein.

In dem neuen kirchlichen Rechtsbuch, das am 27. November 1983 in Kraft tritt, werden die Freimaurer nicht mehr genannt. Damit ist der Kirchenbann, mit dem das bisherige Kirchenrecht die Zugehörigkeit zur Freimaurerei bedrohte, aufgehoben. Reinhold Sebott, Professor für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, legt die Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Freimaurerei seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dar und weist auf die Schwierigkeiten hin, die dieses Verhältnis noch belasten.

„Kirche des Volkes" in Mittelamerika

In Erwartung des Papstbesuchs richteten die Bischöfe Mittelamerikas Ende November des vergangenen Jahres eine Botschaft an die Gläubigen und an alle Menschen guten Willens, in der sie unter anderem sagten: „Einige der Priester, die mit dem Volk leben und arbeiten, gehen den schmerzlichen Weg schwerer Konfrontationen... Wir bitten die Regierenden und alle, die auf nationaler oder internationaler Ebene für die Atmosphäre der Gewalt und des Bruderkrieges verantwortlich sind, ernsthafte Anstrengungen zur Erlangung eines Friedens zu unternehmen, der... eine Frucht der Gerechtigkeit sein muß... und Ausdruck der Anerkennung der Würde und Rechte jeder menschlichen Person, die – da sie Abbild Gottes ist – nicht solchen Mißhandlungen wie Entführung, Folter, Mord und anderer verabscheuungswürdiger Verbrechen unterworfen werden darf." Ein solches Zitat läßt ahnen, welche schweren Lasten, Sorgen und Nöte die Kirche in den sieben vergleichsweise kleinen Ländern Mittelamerikas bedrücken; nicht erst heute bilden Zentralamerika und die katholische Kirche fast eine soziologische Einheit.

Schon seit Jahrhunderten gehören Religion, Glaube und Kirche untrennbar und wesentlich zur Geschichte, zur Kultur und zum Schicksal der mittelamerikanischen Länder, ihrer Bevölkerung und ihrer Regierungen. Auf seiner vierten Reise – 1502–1504 – hatte Kolumbus das Festland von Zentralamerika entdeckt; mit ihm kamen die ersten christlichen Missionare. Sie begegneten einer von den Mayas und Tolteken geprägten Religiosität und Kultur, die jedoch im Kampf auf Leben und Tod zwischen der indianischen Mentalität und Lebensweise einerseits und der iberischen andererseits völlig vernichtet wurde. Da letztlich nur Waffen zählten, bestand angesichts der iberisch-abendländischen Mentalität und des spanischen Messianismus keine Chance für eine friedliche Koexistenz.

Für die Indios war ihre eigene Niederlage eine Niederlage ihrer Götter gegen den neuen christlichen Gott. Mit der indianischen Religion wurde ihre Weltanschauung, ihre Mythologie, Kunst und Wissenschaft zum Untergang verurteilt. Unter dem Stichwort „Ausrottung der Götzenanbetung" gab es keine Möglichkeit zu einer organischen Evolution; man stülpte das Evangelium der indianischen Religiosität über, was freilich nicht hinderte, daß Elemente indianischer Religiosität in die mittelamerikanische Frömmigkeit eindrangen, nicht nur unter den Indios, sondern auch unter den Mestizen und Kreolen. Ohne auch nur stichwortartig auf die vierhundertjährige Geschichte der katholischen Kirche in den zentralamerikanischen Ländern eingehen zu können, die Merkmale einer tiefen Religiosität der Bevölkerung, einer ethnisch bedingten Volksfrömmigkeit, einer regen Sektentätig-

keit und eines wechselvollen Verhältnisses von Kirche und Staat haben sich bis heute erhalten.

Was sich freilich geändert hat und erst jüngeren Datums ist, ist die klare Option der Kirche für die Armen und Unterdrückten, die starke Ausbreitung kirchlicher Basisgemeinschaften, die Bewegung einer „Volkskirche" und die innerkirchliche Polarisierung, der Kampf um die Menschenrechte und eine neue Art von Christenverfolgung mit unzähligen Blutzeugen, Verschwundenen und Exilierten. In einem schmerzlichen Prozeß hat sich die mittelamerikanische Kirche der Herausforderung dieser Krisenregion gestellt, in der Wachstum mit steigender Armut einhergeht, die sozialen Konflikte sich zum Bürgerkrieg steigern und die Gewalt zum Alltag gehört. Die soziale Lage der Bevölkerung hat sich dort in den letzten Jahren dramatisch verschlechtert. Die Früchte wirtschaftlichen Wachstums kommen in geradezu obszöner Weise nur einer sehr kleinen Oberschicht zugute, die Besitzer des Grund und Bodens ist, hauptsächlich Agrarexportgüter anbauen läßt und in exotischem Luxus lebt. Wenige Familien besitzen riesige Flächen, während 70 bis 90 Prozent der Kleinbauern, Pächter und landlosen Campesinos über kein für die Ernährung ihrer Familien ausreichendes Land verfügen.

Es ist sicher kein Zufall, daß sich vor diesem Hintergrund die „Theologie der Befreiung" entwickelte, die die Sorge der Kirche um den ganzen Menschen in den Mittelpunkt stellt, die Solidarität mit den Armen sucht, die übermäßige Ungleichheit zwischen den sozialen Klassen als „strukturelle Sünde" anprangert und die ganzheitliche Befreiung des Menschen durch die Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus verkündet. Daß ein solches Engagement aus dem Glauben angesichts der angespannten soziopolitischen Situation und aufgrund des ganzheitlichen Wirklichkeitsverständnisses der breiten Bevölkerung zu erheblichen innerkirchlichen Konflikten geführt hat, ist unvermeidlich. Ohne die vereinfachende ursächliche Verknüpfung von Befreiungstheologie – „Christen für den Sozialismus" – „Volkskirche" im Sinn einer neuen Sekte teilen zu können oder zu wollen, in der Tat steht die „Kirche des Volkes" als Kirche der Armen und Unterdrückten, als Kirche der Basisgemeinschaften und als Kirche innerhalb der Volksbewegung in engem Bezug zur politischen Praxis, die oft von der Praxis des Glaubens schwer zu unterscheiden ist. Im Kirchenverständnis der „Kirche des Volkes" ist jedoch keineswegs beabsichtigt, den Glauben zu ideologisieren oder der Kirche Wesentliches zu nehmen. Gegen die Gefahr einer politischen Instrumentalisierung wird der intensive innerkirchliche Dialog der beste Schutz sein. Leider haben die nur scheinbar klärenden Worte des Papstes bei seinem Besuch in Nicaragua wenig dazu beigetragen.

Hans Zwiefelhofer SJ

Roman Bleistein SJ

Jugend zwischen Kirche und Welt

Ein Bericht zur Lage

Wer die kirchliche Jugendszene[1] einigermaßen realitätsgerecht beschreiben will, kann zwei gegenläufige Tendenzen ausmachen. Auf einen kurzen Nenner gebracht, kann man sie einerseits als eine fortschreitende Entkirchlichung und andererseits als einen Neuaufbruch der Sinnfrage bezeichnen. Wie wären diese beiden Tendenzen ausführlich darzustellen? Wo liegen ihre Ursachen? Welche Konsequenzen sollten gezogen werden?

Zwei Tendenzen

Der Prozeß der *Entkirchlichung* äußert sich in einem stillen Auszug junger Menschen aus einem kirchlichen Christentum. Der Sonntagsgottesdienst wird selten besucht[2], eine überkommene religiöse Praxis wird nicht entwickelt, die Regelmäßigkeit eines Gebetslebens ist selten und die traditionellen christlich-kirchlichen Normen spielen im alltäglichen Verhalten kaum eine Rolle. Den Subjektivismus, der in solchen Entscheidungen investiert ist, kann man nicht nur als ein legitimes Kind der Emanzipation bezeichnen, die innerkirchlich anstelle einer objektiven Autorität die je neue Erfahrung (sozusagen auf eigene Rechnung) gesetzt hat, nach dem Grundsatz: Wahr ist, was ich erfahren habe. Dieser Subjektivismus ist auch das Resultat einer aussterbenden religiösen Erziehung, die bislang in ein kirchliches Christentum eingeübt hatte. Die bittere Erkenntnis heißt: Die überkommene Einführung des Kindes und Jugendlichen in die Praxis eines christlichen Lebens findet nur noch in einer Minderheit von etwa 10–15 Prozent aller katholischen Familien statt[3]. Nur in ihnen wird noch bei Tisch gebetet, wird überhaupt mit den Kindern gebetet, ist der gemeinsame sonntägliche Besuch der hl. Messe ein regelmäßiger Brauch. Die Mehrheit kennt derlei nur vom Hörensagen.

Damit aber gehen den meisten Jugendlichen die Grunderfahrungen einer christlichen Praxis ab. Damit fehlt dem Glaubenswissen – erworben im Religionsunterricht in der Schule – sozusagen der Grund und Boden, auf dem das Wissen erst lebendig angeeignet wird und aufblühen kann. Damit kann auch jene Prägung der inneren religiösen Fähigkeiten nicht mehr gelingen, die bisher so nebenbei in christlicher Praxis geweckt und in eine Gestalt gebracht wurden. Gerade dieses

Defizit beweist, daß der Mangel an religiöser Erziehung über den Raum der Kirche hinaus von Bedeutung ist; denn allgemein ist es für Staat und Gesellschaft nicht unwichtig, wie die Bürger mit ihren religiösen „Bedürfnissen" umgehen[4].

Zweierlei ergibt sich also unmittelbar aus diesem aufgewiesenen Defizit: Erstens eine große Unkenntnis in Glaubensdingen, d. h. in Wahrheiten des Glaubens und in der Geschichte der eigenen Glaubensgemeinschaft, und zweitens eine große Emotionalisierung der religiösen Erwartungen. Vom religiösen Gefühl – als jener Betroffenheit durch das Heilige, das den Menschen unmittelbar angeht – bleibt oft nichts anderes als eine große Sentimentalität übrig. Dieser moderne Mensch ist etwa erschüttert über die Gespräche der kleinen „Anna" mit ihrem „Mister Gott"[5], er empfängt ebenso Botschaften von „E. T.", jener Phantasiegestalt aus einem fragwürdigen Jenseits. Daß Bücher und Filme solcher Machart eine so große Resonanz bei allen Altersstufen finden, rührt aus beidem her: aus einem Mangel an genuin christlicher Erfahrung und gleichzeitig aus einem religiösen Hunger.

Diese erste Tendenz einer fortschreitenden Entkirchlichung wird vor allem greifbar in den zurückgehenden Zahlen jugendlicher Gottesdienstbesucher. Paul Michael Zulehner sprach bereits 1978 von einem „Kollaps des Kirchgangs"[6], da in der Zeit von 1963 bis 1976 der Kirchgang bei den 16- bis 29jährigen von 52 Prozent auf 19 Prozent zurückging. Die Regelmäßigkeit wird durch Lust und Laune abgelöst. Der alltägliche Gottesdienst ist dem außerordentlichen Ereignis einer Beatmesse oder einer religiösen Demonstration gewichen. Christentum – keine durchgängige Praxis, sondern eine interessante Theorie, die eher im Exotisch-Ausgefallenen zuweilen eine Praxis findet.

Die andere Tendenz wurde als *Neuaufbruch der Sinnfrage* bezeichnet. Damit soll jene neu erwachte Sensibilität für letzte Fragen aufgegriffen werden. Schon immer war das Reifealter die Zeit, in der junge Menschen zu einer Weltanschauung fanden und ein Selbstbild entwickelten. Diese Zeit war nach dem Zeugnis von Gesprächen und Tagebüchern schon immer unbequem und schwierig. Diese Mühe wird heute durch zwei Umstände vertieft. Erstens erleiden junge Menschen angesichts von Pluralismus und Wertchaos einen „neuen Mangel"[7] an Lebensorientierung, an Deutung, an Sinn, an tragfähigen Werten; denn die Frage, woran ich mich orientieren kann, beantwortet die aufgeklärte Öffentlichkeit nur mit widersprüchlichen Aussagen. Es bleibt also das Problem bestehen: Wonach soll ich mich ausrichten und aus welchen Gründen? Dieser Mangel wird zweitens als doppelt bedrückend empfunden, da gleichzeitig die Erfahrung von Grenzen auf dem jungen Menschen lastet: Er sieht die Umwelt gefährdet und den Frieden bedroht, viele haben keinen Arbeitsplatz und damit auch keine Zukunftsperspektive. Die Sinnfrage ist jedenfalls in einem verdüsterten Horizont zu beantworten. Läßt sich in der Verneinung leben? Braucht nicht jeder Mensch Bejahung und Zuwendung?

Die Erwartung nun, diese Sinnproblematik führe junge Menschen in Scharen

den Großkirchen als den überkommenen Agenturen von Sinn zu, geht allerdings ins Leere. Junge Menschen verschreiben sich in Minderheiten den Jugendsekten, sie experimentieren in größeren Gruppen neue Lebensformen im Bereich des Alternativen, sie besuchen zu Tausenden die Kirchentage und Katholikentage. Diese Treffen entwickeln sich zu Orten der Sinnfindung. Was ereignet sich dabei in den Jugendlichen? Was bei den einen zu einer Unterwerfung unter autoritäre Gruppen führt, setzt sich bei den anderen in eine persönliche, echte Teilnahme um, für die leider der Verdacht nicht unbegründet ist, auch sie unterliege wiederum einer Konsummentalität, wie sie durchgängig bei Jugendlichen und Erwachsenen (als den Vorbildern) zu entdecken ist.

Trotz dieser Bedenken soll der „neue Mangel" bei jungen Menschen nicht abgewertet werden; denn er führt junge Menschen aus dem platten Wohlstand heraus, ermutigt sie, die Mentalität des „Habens" zugunsten einer Mentalität des „Seins" aufzugeben und weckt vor allem auch den bereits genannten Mut, in alternativen Projekten neue, produktive Lebensformen zu erproben. Diese Orientierung an der Praxis überwindet dann sowohl die Interesselosigkeit in Apathie und Resignation als auch eine starre ideologische Fixierung, die nichts anderes als die eigene Unfehlbarkeit gelten läßt. Beides liegt angesichts des großen Harmoniebedürfnisses junger Menschen nahe; beides kann durch eine wirklichkeitserschließende Praxis überwunden werden.

In all diesen Vorgängen wird auch greifbar, daß Sinnfindung nur als subjektive Leistung des einzelnen gelingen kann und daß nicht mehr die Gemeinschaft allein die letzten Deutungen so zwingend und so dicht den jungen Menschen nahebringen kann, daß diese notwendig die moralischen Grundsätze und die Lebensorientierungen aus dem Glauben übernehmen. Freigesetzt zu einer eigenen Entscheidung, erfahren viele Jugendliche erstmals und ernüchternd die Ambivalenz der Freiheit: Freiheit als Möglichkeit, die eigene Lebensform zu wählen und zu verantworten; Freiheit als Chance, eine Entscheidung zu verfehlen und darin überfordert zu sein. Es wird deutlich: Die Sinnfrage setzt einen entscheidungsfähigen Jugendlichen voraus. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die allgemeine Lebenssituation von heute zugleich verhindert, was sie fordert, nämlich Entscheidungsfähigkeit. Diese wird nur dort sich entwickeln können, wo junge Menschen ihre eigene Identität fanden – jeweils neu konfrontiert mit Vorbildern und mit Autoritäten, jeweils neu herausgerufen durch den Anspruch anderer und durch die eigenen Anliegen. Soweit die Charakterisierung dieser zweiten gegenläufigen Bewegung, gegenläufig zu jener Entkirchlichung, die in einem ersten Gedankengang beschrieben wurde. Gegenläufig deshalb, weil diese Sinnfindungsproblematik mit Kirche und Glauben nur in seltensten Fällen unmittelbar assoziiert wird.

Zwei Vorstellungen von Kirche

Beide Entwicklungen bringen nun – gerade ihrer Gegenläufigkeit wegen – unterschiedliche Vorstellungen von Kirche hervor, die sich dann wieder in der Jugendszene auswirken. Die erste Vorstellung – angesichts von Entkirchlichung und Säkularisierung – wird von der derzeitigen *restaurativen Mentalität* aufgegriffen, die sich in der Kirche der Bundesrepublik ausbreitet. Sie entwirft eine Kirche, in der die überkommenen Gewohnheiten und Pflichten einer Volkskirche neu aufleben sollen: eine Kirche der Orthodoxie und der klaren Grundsätze, eine Kirche des Ausschlusses der Skeptischen und der sogenannten „Halben". Im Endergebnis zeigt sich hier jene „kleine Herde", von der Jesus im Blick auf eine Zeit des großen Abfalls einmal sprach und die von den Restaurativen in ihren apokalyptischen Gefühlen als einzig mögliche Form von Kirche für heute angesehen wird.

In der kirchlichen Jugendarbeit spielt dieses Bild von Kirche eine Rolle bei der Forderung nach einer ausdrücklich „katholischen" Jugendarbeit. Hier stehen Gebet und Gottesdienstbesuch so im Vordergrund, daß die gesellschaftliche Verantwortung des Christen wie das Heranreifen des Glaubens im jungen Menschen gänzlich übersehen werden. Ein statisches und unpolitisches Denken macht das Fundament aus, auf dem eine solche Vorstellung von Kirche aufruht. Sie ist weit entfernt vom Konzil und von der Würzburger Synode. Sie bezieht ihre Ideen und Impulse eher aus der Umwelt der Traditionalistenbewegung um den früheren Erzbischof Lefebvre.

Im Religionsunterricht setzt sich dieses Bild von Kirche um in der Forderung nach einem klaren und eindeutigen Katechismus. Es soll endlich wieder das christliche Glaubensgut präzise festgehalten und jungen Menschen beigebracht werden. Wie war doch früher dies alles so leicht, als man noch wußte, was zu glauben war, so lauten die Argumente. In der Konzeption einer religiös-christlichen Erziehung zählen eher Bewahrung als Bewährung, wird die Marienverehrung eher überbetont und rücken überkommene Gebetsweisen wie etwa der Rosenkranz in die Mitte der alltäglichen Praxis. Daß eine solche Frömmigkeit auch von der Suggestion einer verderbten Welt und von Untergangsstimmungen lebt, muß als zusätzliches Detail festgehalten werden. Eine Kirche dieser Art ist von ihrem Wesen her defensiv eingestellt.

Daß eine so gesehene Kirche die Distanz zum jungen Menschen nur vergrößern wird, liegt auf der Hand. Junge Menschen von heute wollen sich in der Welt engagieren, wollen die Zukunft sozial und politisch mitverantworten, wollen aber auch einen angemessenen Zeitraum haben, um zu dem Gott ihres Lebens und zu ihrer persönlichen Glaubenspraxis zu finden. Wo beides, Weltverantwortung wie Reifegestalt des Glaubens, eher geringgeschätzt wird, fördert ein solches Kirchenbild allen großen Anliegen zum Trotz auf die Dauer nur den Auszug junger

Menschen aus der Kirche. Dabei sollte nicht vergessen werden, daß eine zentrale Frage heißt: Was bleibt den jungen Menschen, die heute in solchen restaurativen Gruppen Aufnahme finden, auf die Dauer? Haben sie gelernt, in einer durchweg unchristlichen Welt zu überleben? Beziehen sie ihre christliche Identität nur aus einer sie bergenden Gruppe? Oder haben sie gelernt, sich auch in ihrem christlichen Glauben auf eigene Füße zu stellen? Eine religiöse Erziehung von heute muß ihre Perspektiven in die Zukunft ausziehen; sonst greift sie zu kurz. Vor allem aber dürfen Wunschvorstellungen nicht dazu führen, daß die Wirklichkeit verloren wird.

Die andere Vorstellung von Kirche löst die umschreibbare Gemeinschaft der Gläubigen auf zugunsten einer *Integration* des christlichen Gedankenguts in die vielfältigen modernen Bewegungen unter jungen Menschen.

Nun kann keiner bestreiten, daß in den „postmaterialistischen" Werten, in den alternativen Lebensformen und in den modernen sozialen Bewegungen wie Ökologie- und Friedensbewegung christliches Gedankengut enthalten ist. In den postmaterialistischen Werten kann man immer wieder jene Ausrichtung an personüberschreitenden Wertsetzungen entdecken, wie sie bislang sowohl im Begriff des Dienstes wie im Imperativ der Nächstenliebe aufgehoben war. Die alternative Lebensform versucht in ihrem Protest gegen eine satte bürgerliche Wohlstandsgesellschaft Freiräume personaler Verwirklichung einzurichten; auch in diesem Experiment läßt sich christliches Gedankengut insoweit entdecken, als – zumindest in christlichen Gruppierungen – immer wieder auf Bild und Ideal der Urkirche zurückgegriffen wird. Am deutlichsten kommt diese geheime Orientierung zum Vorschein in den sozialen Bewegungen. Die Ökologiebewegung greift auf den Begriff der Schöpfung zurück und entdeckt in Franz von Assisi ihren Patron. Ein Buch zum Thema heißt: Franziskus in Gorleben. Die Friedensbewegung fühlt sich von der Bergpredigt motiviert – „Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden" (Mt 5, 9) –, und sie entdeckt in Jesus selbst einen Freund und Verteidiger des Friedens.

Was sich als Sinnfindung in diesen Entwicklungen entdecken läßt, steht also in einem christlichen Kontext, aber, und das ist hier entscheidend, es steht nicht in Beziehung zu den Kirchen. Das Christliche wird nur als anonym Christliches verwirklicht. Die ihrer Herkunft nach eigentlich christlichen Werte werden als humane Werte gelebt und festgehalten, und gerade das Erlebnis der alltäglichen Kirche verhindert immer wieder, diese Werte auch als christliche Werte zu übernehmen.

Wie wirkt sich diese Tendenz auf die Kirche aus? Eigentlich kann diese Kirche, die dann zur Sinnfindung junger Menschen beiträgt, konkret gar nicht aufgefunden werden. Sie ist sozusagen in der Mentalität, in den sozialen Bewegungen verschwunden. Dort wirken die christlichen Werte; aber sie sind auf keinen Fall als kirchliche erkennbar. So wichtig diese Selbstaufgabe der Kirche zugunsten der

Menschen auch ist, auf die Dauer wird ein anonymes Christentum nur überleben, wenn es da und dort auch explizit, mit Namen und Gesicht, zu entdecken ist[8].

Hat, theologisch gesprochen, die Gnade die Tendenz, sichtbar zu werden, sich zu verleiblichen, dann wird auf die Dauer das anonyme Christentum nach Gemeinde streben. Daher zeigt sich als das bedrängende Problem: Wird diese junge Generation, von christlichem Geist geprägt, diesen Geist wieder in der Kirche Christi entdecken? Werden die Gemeinden für solche junge Menschen offen sein? Oder werden sie, verunsichert und geängstigt durch das Neue, junge Menschen abwehren und sich ihnen verschließen? Was hier geschehen wird, ist einstweilen noch offen. Auf jeden Fall kommt auf die durchschnittliche Gemeinde eine große Herausforderung zu. Die Ortsgemeinde wird auf die Dauer darüber entscheiden, ob die Distanz wächst oder ob es zu einer neuen Begegnung zwischen Jugend und Kirche kommen wird.

Pastoral der neuen Begegnung

Angesichts dieser Entwicklungen ist Kirche insgesamt herausgefordert. Ihr kann es nicht gleichgültig sein, wenn von der Botschaft des Heils nur eine vage Moral übrigbleibt[9], wenn junge Menschen einen Lebenssinn suchen, aber nur Heilsurrogate oder Verzweiflung finden. Selbst wenn junge Menschen das Wort „Gemeinde" als Reizwort empfinden mögen, an diesen Ort christlichen Lebens muß die neue Begegnung führen. Vier exemplarische Texte aus dem deutschsprachigen Europa beweisen von unterschiedlichen Ansätzen aus, daß in dieser Orientierung an Gemeinde sowohl die Gesamtausrichtung der Jugendpastoral wie die Integration der kirchlichen Jugendarbeit (auch in Verbänden) und der Katechese zu geschehen hätte.

Der Bischof von Basel, *Otto Wüst*, schrieb sein Bischofswort zur Fastenzeit 1983 zum Thema „Jugend – Glaube – Kirche". Er analysiert die allgemeine Situation und kommt zum Ergebnis: Wir stehen in einer Umbruchsituation, in einer Zeit mangelnder Orientierung, in einer Zeit der Sinnsuche. Dagegen setzt er den „Halt in Christus". Er plädiert für eine vorurteilslose Betrachtung der Kirche:

„Die Kirche ist größer, unendlich viel größer als das, was an ihr sichtbar und greifbar ist; denn in ihr ist Jesus Christus am Werk. Gewiß gibt es Menschliches an der Kirche, das dem Ideal nicht entspricht, die Kritik herausfordert. Dennoch: In der Kirche ist Christus am Werk. Immer wieder ist Gottes Geist in ihr spürbar. Die Kirche hat uns durch alle Jahrhunderte hindurch die Botschaft Jesu Christi überliefert. Durch Menschen der Kirche wurden wir zum Glauben an Jesus Christus geführt. Dürfen wir da die Kirche verneinen?" Er sagt dann vor allem über die Pfarrgemeinde: „Es ist unabdingbar, daß die Verantwortlichen in den Pfarreien mit der Jugend in Kontakt sind, besonders auch mit den Jugendgruppen: diese haben Ihre Unterstützung und Anerkennung nötig. Geben Sie den Jugendlichen das Gefühl, ernstgenommen zu werden und dazuzugehören. Die Jugendlichen bitte ich, sich nicht von der Pfarrei abzukapseln und auch dann mitzuarbeiten, wenn nicht alle ihre Wünsche erfüllt werden können oder wenn sie Enttäuschungen erfahren haben."

Im Brief des *Seelsorgerats des Bistums Basel*, der unter dem Titel „Sprechen wir mit der Jugend" gleichzeitig herausgegeben wurde, sind folgende konkrete Überlegungen zu lesen:

„In vielen Pfarrgemeinden sind Jugendliche echt und gut integriert. Mit Freude und Dankbarkeit blicken wir auf solche Gemeinden. Das gibt uns Hoffnung für eine kirchliche Gemeinschaft von morgen, in der Jugendliche und Erwachsene am gleichen Strick ziehen. Wir möchten Sie aufmuntern, sich positiv mit der Jugend immer wieder auseinanderzusetzen, dialog- und handlungsbereit. So ‚kommt mit der Zeit vielleicht das Erlebnis wieder zum Durchbruch, daß miteinander reden' und miteinander handeln ‚nicht nur sinn-, sondern auch lustvoll' sein kann (Stichworte zum Dialog mit der Jugend). Wir geben uns nicht der Illusion hin, durch das Gespräch mit der Jugend entstünden viele neue Ideen und Möglichkeiten, und es gäbe einen riesigen Zulauf zur Pfarrgemeinde. Es liegt uns daran, daß
- in der Pfarrei ein jugendoffenes Klima entsteht;
- der Jugendliche nicht Anlaß hat, sich ausgestoßen zu fühlen;
- der Jugendliche in der Pfarrei bleibt und sich in ihr wohl fühlen kann."

Mit solchen Aussagen wird versucht, ein Engagement zu wecken, das Distanzen abbaut, und zwar Distanzen auf seiten der jungen Menschen wie bei der eher von den Erwachsenen verantworteten Gemeinde.

Ein zweites Beispiel. Seit September 1981 arbeitete in der *Diözese Graz-Seckau* eine Projektgruppe „Jugendpastoral", die Mitte 1982 ihr Arbeitsergebnis vorlegte. Unter der Überschrift „Struktur und Arbeitsweise" wird vor allem die Pfarrebene beachtet. Es heißt dort:

„Auf Pfarrebene soll es eine möglichst breite Palette von Formen und Initiativen der Jugendpastoral geben, wie z. B. Jugendgruppen, Aktivistenrunden, Arbeitskreise zu aktuellen Themen (z. B. Dritte Welt, Friedensarbeit, Sozialarbeit u. a.), Interessenkreise, Clubs, Bildungs- und Freizeitangebote, offene Runden . . . Die Zusammenarbeit und die gemeinsame Planung von Inhalten und Schwerpunkten der pfarrlichen Jugendarbeit geschieht im Pfarrjugendkreis."

Von Bedeutung ist vor allem die Stellungnahme, die Bischof *Johann Weber* am 6. Juli 1982 zu diesem Arbeitsergebnis vorlegte.

Er erkennt eine gewisse Mutlosigkeit und diagnostiziert als deren Ursachen: „1. Wir gehen zu wenig ein auf die wahre Situation der jungen Leute. 2. Wir haben das Evangelium oft zu einer Allerweltsnachricht gemacht. 3. Wir haben zu wenig die Einheit gewahrt." Er wehrt sich dann vor allem gegen Autonomiebestrebungen von Jugendverbänden, kritisiert das mangelnde Einheitsverlangen und fordert auf, die Situation der Jugendlichen ernst zu nehmen. Auch er sieht den zentralen Platz der Pfarrei: „Die Pfarren leben sehr oft neben der Situation der Jugend. Dies wird nur anders werden können, wenn sie sich wieder neu der Jugendarbeit annehmen und umgekehrt ein Modell von Jugendarbeit vorfinden, das für sie annehmbar ist, das heißt, daß diese Jugendpastoral sich nach Möglichkeit in der Pfarre integriert. Die religiöse Situation der Jugend hat sich in letzter Zeit vor allem durch das Aufkommen der charismatischen Gruppen und Bewegungen verändert, die jedoch bisher von der amtlichen Jugendarbeit zu wenig zur Kenntnis genommen wurden." Des weiteren hebt Bischof Weber hervor, daß auch die kirchliche Jugendarbeit unter dem Evangelium steht: „Das Evangelium spricht von einem sichtbaren Christus. Er ist vom Vater gesandt, er ist nicht verfügbar für uns. Es ist die Frage auf Leben und Tod, an der sich das Weiterbestehen katholischer Jugend entscheiden wird, ob es neu erfaßt wird, daß kirchliche Jugendarbeit nicht nur die Wünsche, Gefühle und Hoffnungen und Forderungen junger Leute oder ihrer Funktionäre als einzige Ausgangsquelle sieht, sondern sich zur Offenbarung bekennt." Ein kritisches Wort, das auch für andere Gegenden Europas gelten mag.

Ähnlich wie die Diözese Graz-Seckau die Jugend und die Jugendarbeit in den Blick nahm, setzte sich die Diözese *Augsburg* als pastoralen Schwerpunkt 1983–1984 das Ziel „Mit jungen Christen unterwegs". Die dazu herausgegebene Arbeitsmappe hat als erstes Thema „Jugend in unserer Gemeinde". In diesem Text wird unterstrichen, wie notwendig es ist, überhaupt aufeinander zu hören.

Eine vergleichbare Sensibilität verlangte der Bischof von Aachen, *Klaus Hemmerle*, in seinem Brief „An junge Arbeiterinnen und junge Arbeiter". Dieser Brief trägt die Überschrift „Gegen die Angst – für die Hoffnung".

Bischof Hemmerle weist auf, daß gegen die Angst jene Gemeinschaft der Hoffnung steht, wie sie die Jünger schufen. „Sie haben eine Gemeinschaft gebildet, in der alle miteinander teilten, alle füreinander lebten. Es ist die erste christliche Gemeinde entstanden, das Modell einer Gemeinschaft, wo einer den anderen annimmt, ihn versteht, mit dem anderen teilt und für den anderen lebt. Vielleicht sagst Du: Das ist heute leider ganz anders mit der Kirche. Aber es muß nicht so sein, und jeder, der den Geist von Jesus empfangen hat, kann neu anfangen." Bei diesem Neuanfang plädiert auch er für die Gemeinde, für die gerade Josef Cardijn die Arbeiterjugend zurückgewinnen wollte, und er schreibt: „Ich kenne viele junge Arbeiter, die nach seinen Idealen leben. Oder, man kann es noch viel einfacher sagen: die aus dem Heiligen Geist leben. Aus dem Geist, der diese miese Stimmung, die Hoffnungslosigkeit, die Gleichgültigkeit vertreibt. Aus dem Geist, der hilft, nicht nur an sich selber zu denken, sondern auch an die anderen. Aus dem Geist, der Gemeinschaft wachsen läßt, in der man auch mitten in der Arbeitswelt glaubwürdig Christ sein, Kirche sein kann."

Diese wenigen Beispiele aus den letzten Jahren und aus verschiedenen Diözesen Europas beweisen, daß eine Pastoral der neuen Begegnung von der christlichen Gemeinde ausgeht, die ein „personales Angebot" macht und ein „personales Angebot" ist, wie es der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" fordert.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. R. Bleistein, Kirchliche Jugendarbeit im Wandel, in dieser Zschr. 195 (1977) 415–424; Kirchliche Jugendszene, ebd. 197 (1979) 75–85; Pastorale Chancen der kirchlichen Jugendarbeit, ebd. 199 (1981) 537–546.

[2] Laut Untersuchungen von Allensbach (Juli 1982) gehen inzwischen 10,9 Prozent der 14- bis 19jährigen Männer und 15,5 Prozent der gleichaltrigen Mädchen jeden Sonntag zur hl. Messe; vgl. Kirchenbesuch und religiöse Einstellungen (Allensbach 1982); vgl. auch R. Köcher, Abwendung von der Kirche, in: HK 35 (1981) 443–446.

[3] N. Martin, Familie und Religion (Paderborn 1981, Emnid-Untersuchung 1977) 24ff.

[4] G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist (München 1979) 60ff.

[5] R. Bleistein, Die einfache Botschaft, in dieser Zschr. 201 (1983) 136f.

[6] P. M. Zulehner, Religiöse Tendenzwende bei der Jugend?, in: Entschluß 32 (1978) H. 4, 26f.

[7] Th. Ziehe, in: Jugendprotest im demokratischen Staat (Bonn 1983) 299.

[8] A. Feige, Erfahrungen mit Kirche (Hannover 1982). Dieser Bericht einer empirischen Untersuchung kommt zwar zu positiveren Ergebnissen im Hinblick auf „Jugend und Kirche", kann aber nicht als repräsentativ gelten.

[9] G. Schmidtchen, Mehr Kurswert für die Moral, in: Rheinischer Merkur, 21. 1. 1983, 22.

Irmgard Ackermann

In zwei Sprachen leben

Ein literarisches Preisausschreiben für Ausländer

Als Sprachlehrer und Sprachlerner haben wir als Bildungsbürger unsere Erfahrung mit „zwei Sprachen", mit der Theorie und Praxis des Spracherwerbs und wohl auch mit solchen Problemen, Kontakte ohne die Zuflucht zur Muttersprache zu knüpfen oder „das Brot in der Fremdsprache ins Haus zu holen". Die geistigen Abenteuer oder auch handfeste praktische Vorteile mögen uns locken und ein Anreiz sein, den langen und mühsamen Weg zu einer fremden Sprache zu gehen. In den meisten Fällen verbinden wir mit der Vorstellung von Spracherwerb den freien Entschluß zum Erlernen der Sprache und wohl auch zu ihrem Gebrauch. Daß diese Vorstellungen jedoch keineswegs selbstverständlich für das „Leben in zwei Sprachen" sind und daß sich für viele, die die deutsche Sprache als fremde Sprache lernen oder benutzen, ganz andere Assoziationen einstellen, wenn sie über ihre Erfahrungen der Zweisprachigkeit schreiben, das war eines der sehr konkreten und eindringlichen Ergebnisse eines literarischen Preisausschreibens zu dem Thema „In zwei Sprachen leben".

Der Hintergrund: ein literarisches Preisausschreiben für Ausländer

Das Institut für Deutsch als Fremdsprache an der Universität München, von Amts wegen mit der Erforschung der Formen und Bedingungen von Sprachvermittlung und Spracherwerb befaßt, hatte 1980 ein literarisches Preisausschreiben für Ausländer unter dem Thema „Als Fremder in Deutschland" ausgeschrieben und damit für viele Ausländer einen Anstoß zum Schreiben in der Fremdsprache gegeben. Eine Auswahl der Beiträge unter dem Titel „Als Fremder in Deutschland", 1982 im Deutschen Taschenbuch Verlag erschienen, spiegelt die vielfältigen Erfahrungen von Fremden in unserem Land und mit unserem Land wider und gibt Zeugnis davon, daß Ausdrucksfähigkeit und Ausdruckskraft durch die Fremdsprache nicht eingeengt sein müssen, sondern im Gegenteil eine neue Qualität und Intensität erreichen können. Diese Texte treffen sich mit anderen Veröffentlichungen der letzten Jahre, in denen sich Ausländer literarisch zu Wort gemeldet und damit ihren Beitrag zur deutschen Literatur gegeben haben.

Diese Entdeckungen und Erfahrungen gaben den Anstoß, dem Phänomen

literarischer Kreativität in der Fremdsprache noch einmal gezielter nachzugehen und literarische Äußerungen speziell zum Thema Zweisprachigkeit hervorzulokken. So wurde 1982 ein neues Preisausschreiben „In zwei Sprachen leben" gestartet, das wiederum das Hauptziel hatte, Ausländern einen Impuls zum Schreiben zu geben und ihre Erfahrungen an Deutsche zu vermitteln. Die beim vorherigen Preisausschreiben implizit mitgegebene Thematik der Zweisprachigkeit (im weitesten Sinn des Begriffs) sollte diesmal gezielt und explizit Gegenstand der literarischen Aussage sein. Welchen Stellenwert hat die Sprache für die Betroffenen in ihrer konkreten Situation? Wie gestaltet sich ihre persönliche Beziehung zur deutschen Sprache, zu welchen Entdeckungen, zu welchen Barrieren führt Zweisprachigkeit? In welchem Verhältnis stehen Spracherwerb und Integration, von der persönlichen Erfahrung her gesehen?

Diese Fragen, nicht konkret gestellt, mögen in etwa den Erwartungsrahmen abstecken, in dem das Thema von den Initiatoren des Preisausschreibens gesehen wurde. Mit Absicht war die Fragestellung nicht weiter präzisiert worden, um ein breites Spektrum an Aussagen und Spiegelung subjektiver Erfahrung zu ermöglichen, um ungesteuerte Reaktionen zu erhalten und die Kreativität nicht einzuengen. Ausdrücklich geforderte Voraussetzungen waren lediglich, daß die Teilnehmer, gleich welcher Nationalität, die deutsche Sprache als Fremdsprache gelernt hatten (dazu waren Angaben zu machen) und daß die eingesandten Texte als *literarische* Beiträge verstanden werden sollten (präzisiert wurde Lyrik, Prosa, Dramenszenen), womit zum Beispiel linguistische Abhandlungen zum Thema ausgeschlossen waren. Die Bekanntmachung des Preisausschreibens erfolgte durch Plakate in Ausländerzentren, Sprachschulen und Universitäten im In- und Ausland, durch die Presse und durch verschiedene Rundfunksender, vor allem in den Ausländerprogrammen.

Die Einsendungen übertrafen an Quantität und Qualität bei weitem die Erwartungen. Zirka 340 Einsendungen, doppelt so viele wie beim vorherigen Preisausschreiben, erreichten das Institut für Deutsch als Fremdsprache an der Universität München bis Dezember 1982, dem Einsendeschluß. Die Teilnehmer kamen aus 55 verschiedenen Nationen. Zirka 80 Prozent von ihnen wohnen in der Bundesrepublik, nur ca. 20 Prozent im Ausland. Die Teilnehmer aus der Türkei waren mit 116 Einsendungen, die fast ausnahmslos aus der Bundesrepublik kamen, am stärksten vertreten. Ihnen folgten in weitem Abstand Jugoslawen, Chinesen (Volksrepublik China), Italiener und Portugiesen mit jeweils 10–20 Beiträgen.

Soweit aus Texten und Begleitbriefen auf die persönliche Situation der Einsender geschlossen werden kann, zeichnen sich vor allem drei starke Gruppen von Teilnehmern ab, nämlich einmal Studenten (vor allem Germanistikstudenten), Deutschlehrer und Übersetzer, für die das Thema des Lebens in zwei Sprachen sozusagen Berufsgrundlage ist, zum zweiten die Gruppe der „Gastarbeiter" im weiteren Sinn (ich zähle in unserem Kontext auch die im sozialen Bereich oder als

Lehrer mit ausländischen Arbeitnehmern befaßten Türken, Jugoslawen und Italiener dazu), für die die Sprache oft eine Frage des Überlebens ist, und sodann als dritte Gruppe die „Gastarbeiterkinder", die als zweite Generation oft mit besseren Deutsch- als Muttersprachkenntnissen aufwachsen, Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene, die als Kinder mit ihren Familien in die Bundesrepublik gekommen waren und zum Teil jetzt eine eigene Familie, einen eigenen Beruf haben. Zahlenmäßig erheblich kleiner, aber von besonderem Gewicht ist eine weitere Gruppe, nämlich die, die sich, meist nicht im Hauptberuf, als Schriftsteller bereits einen Namen erworben haben. Diese Gruppen gehen zum Teil ineinander über: Die „Schriftsteller" kommen meistens aus der Gruppe der „Gastarbeiter" oder der „Germanisten", und die „Gastarbeiterkinder" sind in erstaunlich hoher Zahl in der Gruppe der Studenten, besonders auch in der Gruppe der Germanistikstudenten, vertreten. Überraschend für die Veranstalter, die sich bei der Ausschreibung an erwachsene Adressaten gerichtet hatten, war die hohe Zahl der beteiligten Jugendlichen zwischen 12 und 18 Jahren, die mit 50 Einsendungen vertreten waren. Um ihren Beitrag zu würdigen, wurden nachträglich zu den vorgesehenen Preisen (drei Hauptpreise und fünf weitere Preise) zwei Juniorenpreise hinzugefügt.

Das Sprachniveau der Beiträge reichte von differenzierter und nuancenreicher Ausdrucksfähigkeit, die der Muttersprachler manchmal mit einem Anflug von Neid aufnimmt, über die verschiedenen Zwischenstufen bis zu mühsam abgerungenen und schwer verständlichen Aussagen in gebrochenem Deutsch. Dabei konnte man feststellen, daß sprachliche Meisterschaft nicht das Hauptkriterium für die Intensität der Aussage ist, sondern daß oft gerade das gebrochene Instrumentarium oder der reduzierte Wortschatz die sprachlichen Mittel sind, die der Aussage ihre Eindringlichkeit geben. Jedenfalls sollten Authentizität und Gewicht der Aussage bei dieser Literatur höher eingeschätzt werden als sprachliche Korrektheit, Vermeiden von grammatischen und Rechtschreibfehlern und sprachliche Artistik.

Schon von der Zahl und dem Umfang der Einsendungen her, vor allem aber durch die Vielfalt und Komplexität der Aussagen, hatte es die Jury (Michael Krüger, Dietrich Krusche, Hans Schwab-Felisch, Harald Weinrich, Irmgard Ackermann) nicht leicht, die Preisträger festzulegen. Aber im Gegensatz zu renommierten Literaturpreisen war dieses Preisausschreiben nicht in erster Linie auf die Preise und damit auf Spitzenleistungen abgestimmt, sondern es war auf breitere Wirkung ausgerichtet, sollte für möglichst viele Ausländer Stimulans zum Schreiben und zur Darlegung ihrer Situation sein und möglichst vielen Deutschen den Anstoß geben, zur Kenntnis zu nehmen, daß die Ausländer, die unter uns leben, in literarischer Form Aussagen zu machen haben, die auch uns betreffen. Dazu wurden die verschiedensten Mittel zur Bekanntmachung dieser Texte und dieser Anliegen ergriffen: Beteiligung an Lesungen, Veröffentlichung von Einzel-

texten, Rundfunklesungen und Rundfunkinterviews und die Publikation einer Auswahl der eingesandten Texte als Taschenbuch, das im November 1983 im Deutschen Taschenbuch Verlag erscheint. Um das Phänomen der schreibenden (deutsch schreibenden!) ausländischen Jugendlichen und ihre Anliegen bekanntzumachen, wurden im April 1983 sechs der Jugendlichen aus verschiedenen Städten der Bundesrepublik, Türken, Portugiesinnen, eine Jugoslawin, alle sechs Gastarbeiterkinder, für mehrere Tage zu Begegnungen, öffentlicher Lesung und Diskussionen nach München eingeladen.

Soweit also der Rahmen, auf den sich die folgenden Überlegungen beziehen. Welche inhaltlichen Schwerpunkte und Tendenzen zeichnen sich aus der Fülle dieser Beiträge ab?

Sprache im sozialen Kontext

Der nachhaltigste Eindruck, der mir nach der intensiven Lektüre aller Texte und Begleitbriefe blieb, war der, daß mit dem Thema offensichtlich ein zentraler Nerv getroffen war, daß Fremdsprachenerwerb, weit entfernt davon, als Luxus, Hobby oder Beschäftigungstherapie zu dienen, einen entscheidenden Platz für die meisten der Einsender einnimmt und für viele der neuralgische Punkt ist, der Existenzfragen betrifft. Sprache wird somit nicht isoliert, sondern immer im sozialen Kontext, in vielfältigen konkreten Beziehungen gesehen. Als Beispiel möge der Brief einer türkischen Arbeiterin dienen, die das Problem in ihrer Sprache in aller Deutlichkeit benennt:

> ich lebe zeit 1972 april in deutschland zeit dem arbeite ich ohne unterbrechung so das ich nie richtig zeit hatte um einen kurs zu besuchen in dem ich die deutsche sprache zumindest um schreiben, zu erlernen könnte, ich habe die deutsche sprache vom hören-sehen-lesen gelernt, selbständig vor dem fernsehn mit bleistift und ein blat papier in der hand eine wörterbuch die nicht ausreichend war alle fragen zu beantworten, die sprache dessen wichtigkeit erst hier wusste, und die schwierigkeiten schätzen wusste ohne sprache bist du auch ein nichts! . . . zeit mein ankunft hier auf den deutschen boden, merke ich das ich irgend wie als mensch zähle, obwohl die ausländer im allgemein sehr schwer haben, ich habe gelernt mir zu vertrauen, mich zu schätzen und mich zu wagen sich zu äusern, daher nehme ich den mut und schicke ich ihnen einige geschichten die ich vor zwei Jahren geschrieben habe.

Es ist auffällig, wie viele der Teilnehmer, auch derer, die sich in perfektem Deutsch ausdrücken, sich als Autodidakten der deutschen Sprache bezeichnen. Spracherwerb, das gilt für fast alle der eingesandten Texte, steht nicht in einem wertfreien, aseptischen Raum, sondern ist aufs engste verknüpft mit der sozialen, beruflichen, politischen Umgebung, die bereits in einem frühen Stadium den Zwiespalt und die Konflikte der Zweisprachigkeit bewußt machen. In besonderer Weise gilt das für die gegen ihren Willen oder zumindest gegen ihre freie Entscheidung in die fremde Sprache Hineingeworfenen, wie es in den „Geständnissen eines ‚Gastarbeiterkindes'" ausgedrückt wird:

Als ich in der letzten Klasse der fünfjährigen Grundschule in meiner Heimat war, bin ich mit meinen Eltern nach Deutschland gekommen. Besser gesagt: Ich wurde nach Deutschland gebracht. Niemand hat mich dabei gefragt, ob ich will oder nicht. Damals, an meinen ersten Tagen in Deutschland, habe ich es nicht gewagt, in den Straßenbahnen zu sitzen. Ich stand immer. Unsicher und ängstlich . . . Was könnte ich tun, wenn einer sich neben mich setzen und mit mir sprechen oder mir irgendeine Frage stellen würde? . . .

Es gibt viele Situationen, in denen sich Sprache als Rettungsring erweist, an den man sich klammern sollte, wenn man überleben will. Aber auch der gegenteilige Prozeß wird benannt: Das Verstummen durch Sprache, die nicht mehr Mittel zum Überleben ist, sondern selbst zur Bedrohung wird.

Bin stumm geworden
durch den Zwang
anders zu sprechen

So beginnt das Gedicht eines Südamerikaners. Der Italiener Gino Chiellino gestaltet diese Erfahrung in einem Kurzgedicht in konzentrierter Aussage:

Verstummung
– für Celan –

Meine Sprache
grenzt mich ab
ich habe sie aufgegeben

mit deiner
verfaulen mir
die Gefühle im Bauch

Sprachliche Ohnmacht und Hilflosigkeit drückt sich auch in anderem Kontext aus:

Du willst schreien
diese Wände
mit deinem hilflosen Geschrei
zertrümmern,

doch du schaffst es nicht,
kein Laut kommt hervor.
Und du mußt überleben
– alleine?

So sagt eine italienische Schülerin in ihrem Gedicht vom „Babylonischen Turm", gegen den sie vergebens anzurennen versucht. Eine Afrikanerin stellt dem hilflosen Schreien einen Aufruf, sich dagegen anzustemmen, gegenüber:

schreie aus der Seele heraus
den anderen alltag

oder deine andere sprache
laß dich nicht sprachlos fangen

Sprache als Instrument, um gegen Gewalt anzugehen, ist eine Variante, die in einigen Texten angesprochen wird. Aber auch Mißbrauch der Sprache als Instrument der Gewalt wird an einigen Beispielen sichtbar gemacht, so in den Erinnerungen eines kurdischen Jungen an seine Heimat, in der seine Muttersprache verboten und unterdrückt wurde und die andere Sprache auf der Seite der Gewalt steht: „So lebte ich zwischen zwei Sprachen, und meine Sprache symbolisierte die Hilflosigkeit, die Demut, das Mißverstandenwerden, das Leid. Ich hing an dieser Sprache, weil sie immer der Verlierer, Unterdrückte war." In den Texten zweier Afrikaner finden sich ähnliche Beispiele für das Verbot der Muttersprache. „Es wurden Maßnahmen getroffen, die die Schüler die eigene Muttersprache verabscheuen ließen. Entsetzliche Masken wurden angefertigt und mußten von denen getragen

werden, die ihre Muttersprache gesprochen hatten. Der Träger einer solchen Maske holte sich Spott von seinen Mitschülern."

Identitätsverlust und Identitätssuche

„Wie ein Fisch im Wasser" fühlt sich ein Afrikaner aus Kamerun in der deutschen Sprache, so sehr, daß er sogar in seiner Heimat in deutscher Sprache träumt. „Totale Immersion" war seine Methode, die bis zum Aneignen der deutschen Denk- und Sichtweise ging.

Es fiel ihm nicht schwer, im Deutschen wie in seiner Muttersprache oder im Französischen zu denken. Die Klammerkrankheit, die die deutsche Sprache kennzeichnet, hatte ihn befallen. Er schrieb, ohne es zu merken, ganz lange Sätze mit unendlichen Nebensätzen, weil er davon überzeugt war, daß er nur auf diese Weise seine Gedanken möglichst differenziert und nuanciert zum Ausdruck bringen konnte. Er wurde rationalistisch. Er war auf dem besten Weg, seine kulturelle Identität zu verlieren. Er stellte das Denksystem seiner Kultur in Frage . . . Es kam ihm manchmal vor, als wäre er Deutscher. Vieles hatte er von dieser Kultur bewußt oder unbewußt aufgenommen. Er stellte sich sein Leben in der Heimat vor. Beruflich hatte er keine großen Bedenken, wohl aber auf der zwischenmenschlichen Ebene. Der lange Aufenthalt in Europa und die damit verbundene Aufnahme der Fremdsprachen würden unvermeidlich einen Konflikt in ihm auslösen bei der Wiederbegegnung mit seiner Kultur. Es wurde ihm langsam klar, daß in seiner Person eine Spaltung stattgefunden hatte. Er war von einem Konflikt zerrissen, der ihn im Innersten seines Wesens packte. Er wußte genau, was ihm bevorstand, aber er wollte zurück; er mußte zurück. Die Angst, die er davor hatte, wirkte zugleich wie ein Antrieb.

Das Thema des Identitätsverlusts als Preis für die Zweisprachigkeit zieht sich wie ein roter Faden durch die Texte, vor allem bei denen, denen die deutsche Sprache zur zweiten Muttersprache wurde. „Ich bin weder noch, ich bin beides", sagt eine Chinesin, die mit deutscher Mutter in der Volksrepublik China aufwächst, und die Frage „Wohin gehöre ich denn eigentlich?" ist in vielen Texten unüberhörbar. „Ich besitze zwei Sprachen, dafür aber keine Heimat" klagt ein „Ausländerkind", und eine portugiesische Schülerin drückt ihr Hin- und Hergerissensein mit dem Bild des Tauziehens aus: „Zweisprachig leben. Das ist ein Gefühl, als ob man an unsichtbaren Fäden gebunden in der Luft schwebt. Der eine zieht dahin, der andere dorthin, und dazwischen hänge ich." Sehr eindringlich wird der Zusammenhang zwischen Identitätsverlust und Sprache auch im folgenden Text ausgedrückt:

Ich gehöre einer Ausländergeneration an, wo ich mich manchmal frage, wer ich eigentlich bin und wozu ich lebe. Ich gehöre einer Generation an, die zwischen traditionsgebundenem Familienleben und der Hektik einer konsumbedachten Leistungsgesellschaft hin und her geschoben wird. In keiner Gesellschaft werden wir akzeptiert. In der BRD sind wir Gastarbeiter – Ausländer – noch schlimmer: die Türken. In den Heimatländern sind wir Deutschländer – die Alemannen – noch schlimmer: die Kapitalisten. Unsere Sprachen setzen sich aus mehreren Sprachen zusammen. Wir reden gemischt. Weder richtig Deutsch noch richtig Türkisch, Italienisch oder Griechisch. Wir sind in keiner Sprache mehr zu Haus. Wir sind auf der unmöglichen Suche nach einer Antwort auf die Frage, wer wir eigentlich sind. Dabei ist unsere Angst, die eigene Sprache zu verlieren, genauso groß, wie eingedeutscht zu

werden. Wir müssen mit einer inneren Spaltung zwischen zwei Sprachen, zwei Kulturen leben und kämpfen. Eine Generation von Ausländern, die hier und zu Hause Ausländer bleiben wird.

In einem anderen Text heißt es: „Ich leide am Wer-bin-ich-denn-eigentlich-Komplex. Ich verwechsle Sprachen und Leute. Das ist meine innere Zerrissenheit, meine durch zwei Sprachen gespaltene Persönlichkeit. Sie sehen, nicht immer ist man glücklich, wenn man in zwei Sprachen lebt. Lebt!" Eine Türkin muß beim Urlaub in der Heimat von Tag zu Tag von neuem die Erfahrung machen, wie weit sie sich von ihrer Heimat entfremdet hat:

Aber wenn ich mit ihnen Türkisch rede, staunen sie und fragen mich, wo ich denn so gut Türkisch gelernt hätte.

„Fast akzentfrei" heißt es dann, „Respekt, Respekt".

Fast akzentfrei. Fast. So war's auch jahrelang in Deutschland. Nach einigen Sätzen, wobei ich mir die größte Mühe gebe, wie eine Einheimische zu reden, um nicht aufzufallen, fragt man mich dort: „Was für eine Landsmännin sind Sie denn?" Aber zu meinem Trost kommt gleich die nächste Bemerkung: „Sie sprechen hervorragend Deutsch. Fast akzentfrei." Hier fast akzentfrei, dort auch. Nur fast, aber niemals ganz. Und hier wie dort falle ich irgendwie doch auf.

Wenn auch die Unsicherheit in der Sprache und durch die Sprache einen breiteren Raum einnimmt als die Sicherheit durch die Sprache und das Vertrauen in sie, so fehlt doch auch dieser Aspekt keineswegs. Als Beispiel dafür möge die Aussage eines jugoslawischen Gastarbeitersohnes stehen:

Und wenn ich meinem Vater auch nicht unbedingt dafür dankbar bin, daß er mich überhaupt hierher geholt hat, so werde ich es ihm nie vergessen, daß er mir die stärkste Waffe in die Hand gedrückt hat, die ein Ausländer in Deutschland hat, solange er gewaltfrei bleiben kann: die deutsche Sprache.

Sprache ist, das wird aus den Beiträgen deutlich, ein wesentlicher Faktor der Identität. Nur wenigen gelingt es, in der fremden Sprache eine neue Identität zu finden. Die Erfahrung „eines Tages träumte ich auf deutsch" oder die Bemühungen, in einer Reihe von Texten ausgedrückt, in der Fremdsprache zu denken oder zu beten, zeigen die Richtung. Der Prozeß des Schreibens, der für viele ein Angehen gegen Orientierungslosigkeit und Identitätsverlust bedeutet, ist der Versuch, sich Klarheit zu verschaffen über sich selbst. Geschriebene Sprache wird zum Rettungsanker, wo die mündliche Kommunikation versagt:

Übrigens: ich mag solche schriftlichen Arbeiten. Halb deutsch, halb türkisch, trotz aller Schwierigkeiten. Denn zum Sprechen – ich meine Deutsch – brauche ich zumindest einen Gesprächspartner, aber zum Schreiben genügt ein Bleistift. Den habe ich ja.

Kommunikationsstörungen

Die oft verzweifelte Suche nach Kommunikation als Ziel aller sprachlichen Mühen spricht aus vielen Texten. Gelungene Kommunikation jedoch ist selten. Selbst bei den Texten, die von der „Liebe in zwei Sprachen" handeln, überwiegen die Kommunikationsstörungen, das Aneinander-Vorbeireden. Etwa so klingt dann das „Liebesgedicht" der Portugiesin Elisabeth Gonçalves:

Als du gingst
schickte ich dir mit auf den Weg
ein Wort meiner Sprache,
und es kam, wie du,
nicht mehr zurück.
Ich ließ ein anderes Wort
mein Wort suchen, und noch eins,
und wieder eins . . .
immer wieder eins . . .
bis meine Sprache keine Wörter
mehr hatte
bis heute.
Ich lernte dann deine Sprache,
um wieder Wörter zu haben,
dir zu schicken – und siehe da!
ich lernte nur die falschen Wörter,
die nur die falschen Wege gingen
und die nur die falschen Menschen trafen
und die mir nur die falsche Nachricht brachten
und aus mir den falschen Menschen machten,
der ich jetzt bin und den du
nie mehr wieder erkennen wirst.

Und die verzweifelte Wortsuche in der Beziehung zum anderen endet in einem anderen Gedicht so:

Wie liebt man in diesem Land ohne Worte?
Du hast mein Wörterbuch zerrissen
Ich ging
Wir weinten.

Welches sind die Gründe, daß Kommunikation so selten gelingt? Einer der Gründe für solche Kommunikationsstörungen sind kulturelle Barrieren, die Schwierigkeit, solche kulturellen Grenzen in anderem sprachlichem Kontext zu verstehen. So gibt es Mißverständnisse selbst bei perfekter formaler Beherrschung der Sprache, wenn die Sprache von ihrem kulturellen Kontext losgelöst wird. „Ein deutsches Nein heißt Nein" ist ein Beispiel dafür, wie vermeintliche sprachliche Eindeutigkeit zu Mißverständnissen führt. Daß dieses gleiche sprachliche Phänomen sowohl von einem Chinesen wie von einer Ägypterin vermerkt wird, gibt diesem Beispiel für „kulturelle Distanz" einen besonderen Reiz.

Ein anderer Grund für die Schwierigkeiten der Kommunikation ist das menschliche Klima. Mangel an Herzlichkeit, an Spontaneität in den zwischenmenschlichen Beziehungen, eine gewisse Kälte empfinden viele als Grund dafür, daß Kommunikation so schwierig ist. Distanzierte Begrüßung beim Wiedersehen, Schweigen in Situationen, in denen in anderen Ländern Gespräche und Kontakte selbstverständlich wären, das sind Beispiele, die in diesem Zusammenhang angesprochen werden. „Mustafas Geschichte", von einer jugoslawischen Schülerin erzählt, beschreibt den Weg eines jungen Arabers, der an dieser Kontaktbarriere scheitert und dabei verunglückt. Mustafas Großvater, der in der Wüste geblieben ist, zieht daraus die Konsequenz: „Wie kalt muß es sein, daß ein Mensch unter Tausenden Menschen erfriert, erfriert an der Kälte seiner Umgebung, und für ein bißchen Wärme und Anerkennung sein Leben gibt."

Eine, wie mir scheint, typisch deutsche Form von Kontaktstörungen wird in verschiedenen Texten gezeigt, nämlich die zwischen Hilflosigkeit, Anbiederung und Geringschätzung schwebende Unart vieler Deutscher, Ausländer ohne Rücksicht auf ihre Sprachkenntnisse in gebrochenem Deutsch anzureden und damit den Fremden als „sprachlich nicht ganz zurechnungsfähig" zu klassifizieren. Infinitiv-

gebrauch, Duzen von fremden Erwachsenen und gesuchte Primitivität im Wortgebrauch charakterisieren diese Ausdrucksweise, die mehrere Texte aufspießen:

Seitdem ich ein bißchen mehr Deutsch kann, habe ich bemerkt, daß viele Deutsche kein Deutsch können. Gestern, da sagte mir die Frau am Kiosk, sie ist blondhaarig, fett und hat eine Raucherstimme: „Sie, Ausländer? Nicht wahr? . . . Aus welchem Land kommen?" Ich fragte: „Sind Sie auch Ausländerin?" Sie sagte: „NEIN! Ich Deutsche!" Und „putzte" mir Rauch ins Gesicht. Ich bin Nichtraucher.

Ein Tscheche nimmt diese deutsche Unart als Aufhänger für seine Geschichte, in der der Leiter des Geschäfts meint, zwei ausländische Angestellte zur Pflicht rufen zu müssen:

„Nix lesen, putzen, putzen!"

Es ist der Leiter des Geschäfts, ein unbeliebter Mann, der allen hier das Leben schwermacht. Besonders uns. Er benutzt nur Infinitive, wenn er mit uns spricht – es beleidigt mich jedesmal, genauso wie sein Benehmen uns gegenüber. Bis heute habe ich mich immer beherrscht, aber jetzt weiß ich, daß es zu einem Krach kommt. Ich frage ihn höflich: „Bitte?", als ob ich nicht gehört hätte.

„Du nix lesen, du arbeiten, putzen, putzen", wiederholt er. Ich fühle, wie mein Blut tobt, beiße die Zähne zusammen und suche in meinem Gedächtnis nach den besten Worten. Gleichzeitig sehe ich in seinem Gesicht Triumph, man kann seine Gedanken fast lesen: „Jetzt hab ich euch erwischt." Es vergeht ein kleiner Moment, und ich sage voll konzentriert und so deutlich wie ich kann: „Entschuldigen Sie, aber wie Sie selbst sehen können, sind wir mit allem außer der Wurst- und Obstabteilung fertig. Jetzt warten wir, bis das Geschäft zugeschlossen wird. Früher können wir es nicht putzen!"

Überraschung in seinem Gesicht.

Dann fällt mir noch etwas ein, und ich sage ohne nachzudenken: "By the way, if you don't speak German, you can speak English. I understand English."

Schock! „Was?" fragt er mit gefrorenem Gesicht. Ich lache innerlich. „Er spricht also nicht Englisch" und sage langsam: „Ich habe nur gesagt, wenn Sie nicht Deutsch sprechen können, können Sie mit uns Englisch sprechen. Oder", füge ich hinzu, „mit ihr", ich zeige auf Hedvika, „auch Französisch. Und wenn es Ihnen nicht genügt, verstehen wir beide Russisch, ganz zu schweigen von unseren Muttersprachen, also Polnisch und Tschechisch."

Dieses „Ausländerdeutsch" wird jedoch nicht nur von Leuten gebraucht, denen man eine gewisse Hilflosigkeit vor der Zweisprachigkeit zugute halten könnte:

Sie sprechen mit ihm ‚Ausländerdeutsch', das ihn an seine ersten Tage in Deutschland erinnerte, als er sich von einem Arzt untersuchen lassen wollte. Dieser hatte ihm nicht einmal einen Sessel angeboten, da fragte er sofort: „Du, du, was? was?" Etoundi Amara erwiderte genau so: „Du, du, was? was?" Dem Arzt wurde klar, daß er jemanden vor sich hatte, der sich in deutscher Sprache ausdrücken konnte.

Die verschiedenen Formen von Verständigungsschwierigkeiten, Kontaktschwierigkeiten, Mißverständnissen führen manchmal dazu, daß der Sprache die Schuld daran gegeben wird, daß man sich weigert, weiter Deutsch zu lernen, oder daß man Aggressionen gegen die Sprache entwickelt. Solche Sprachkrisen können jedoch zu einem neuen Verhältnis zur Sprache führen:

Ich wollte kein Deutsch mehr lernen. Wie war es möglich, daß die gleiche Sprache, die ich bei meinem Onkel so liebte, auch diesem Menschen gehörte? Irgend etwas war in mir gebrochen. Nur langsam erholte ich mich. Ich ging wieder in die Schule, fing an wieder Deutsch zu sprechen, fuhr fort, die Sprache für mich zu gewinnen, aber ich wurde kritischer, wacher, begriff, daß Deutsch nicht gleich Deutsch ist, daß die Sprache an sich unschuldig ist, daß man sie aber mißbrauchen kann.

Auch der Italiener Franco Biondi sucht nach den Gründen für die gestörte Kommunikation:

> Nicht die Sprache hält uns auseinander
> die Trennwand
> ist woanders errichtet worden –
> sie grenzt mich von dir ab
> auf dem Boden der Gebrauchs-Anweisungen
> und entwurzelt jedes Zeichen
> der Annäherung

Ausländerfeindlichkeit

Wenn sich beim Preisausschreiben „Als Fremder in Deutschland" 1980 auch schon in mehreren Texten Ängste und Sorgen wegen der zunehmenden Ausländerfeindlichkeit zu Wort meldeten, so ist dieses Thema im Preisausschreiben des Jahres 1982, obwohl vom Thema „In zwei Sprachen leben" her nicht ohne weiteres naheliegend, nicht mehr zu überhören. In einer Reihe von Geschichten oder Gedichten wird es zum zentralen Thema, in vielen der anderen Texte wird es in einzelnen Passagen angesprochen. Jedenfalls wird deutlich: Die massive Ausländerfeindlichkeit hat sich in den letzten Jahren so verstärkt, der Alltag jedes einzelnen steht so sehr unter dieser Bedrohung, daß auch Sprache nicht mehr angstfrei aufgenommen werden kann. „Es vergeht kein Tag, an dem ich nicht von der Ausländerfeindlichkeit betroffen werde", sagt ein Türke, der sprachlich und sozial weitgehend integriert ist. Eine türkische Schülerin schreibt in ihrem Brief: „Ich besuche die Fachoberschule Neu-Ulm. Danach möchte ich gern Psychologie studieren, aber nicht in Deutschland. Der Grund? Ich habe Angst vor der Ausländerfeindlichkeit." Ein Jugoslawe stellt in einer Montage von Briefhandschriften Beschimpfungen zusammen, die er auf einen Beitrag zur Situation der Ausländer in der „Rheinischen Post" erhalten hat. Sie reichen von „Du stinkender Ausländer" bis „Abschieben", und er kommentiert sie: „Ich lebe in zwei Sprachen. In der einen finde ich Zuflucht, wenn die andere unmenschlich wird."

Die Texte zu diesem Thema sind die Texte, die am stärksten betroffen machen, die uns am direktesten herausfordern und konfrontieren mit dem, was viele weit von sich weisen, von dem sie meinen, daß es so nur wenige radikale Randgruppen betrifft. Die Texte belehren uns über härtere Fakten: daß die Ausländerfeindlichkeit auch im „normalen" Kontext, auch unter Bürgern, die keineswegs als „staatsgefährdend" eingestuft werden, erschreckende Formen angenommen hat. Mißbrauch der Sprache beschränkt sich nicht auf „bloße Sprache", sondern greift radikal in die Alltagswirklichkeit ein, ändert die Beziehungen der Menschen untereinander und damit die Grundbefindlichkeit des einzelnen. Wir sollten daher

hellhörig sein für das, was an Angst und an Leiden durch ausländerfeindliche Parolen in den Texten zum Ausdruck kommt. Erschütternd ist, daß gerade die Texte der Jugendlichen solche Erfahrungen besonders intensiv darstellen. Eine 14jährige Schülerin erzählt die Geschichte eines türkischen Mädchens, die auf dem Schulweg, verfolgt von den ausländerfeindlichen Ausfällen deutscher Jungen, in panischer Angst in einen Verkehrsunfall gerät. Ein 18jähriger Schüler erzählt von einem türkischen Jungen, der von seinen Mitschülern mit Türkenwitzen verfolgt wird und in äußerste psychische Spannungen gebracht wird. Die Erzählperspektive ist hier ein Kunstgriff von hoher Intensivierungskraft: Diese Witze, die man vielleicht schon in anderem Kontext gehört hat, werden hier gleichsam mit den Ohren des unmittelbar Betroffenen aufgenommen, der davon erdrückt wird, sich dagegen aufbäumt, von äußerstem Ekel erfaßt wird und dann versucht, sich „frei zu fahren" und „frei zu fühlen", bis zur unvermeidlichen Katastrophe. Der Text rüttelt auf, in ähnlichen Situationen ebenso mit den Ohren des Betroffenen zu hören.

Die erschütterndsten Aussagen zu diesem wie auch zu anderen Themen finden sich manchmal in den Begleitbriefen, wofür der folgende Ausschnitt ein Beispiel sein sollte:

Ich habe Bewerbungen geschrieben. Apothekenhelferin, Bürokaufmann oder Frisörin aber bekam nichts weil zuviele deutsche sogar abiturenten noch keine Stelle hatten. Da ich aber schon volljährig war und keine Hoffnung mehr hatte, wollte arbeiten bekam kein Arbeit, das betonen des Fisches durch die Arbeitsvermitlerin nahm mir meine Hoffnung. Ich suchte fast jede Woche arbeit und bekam in der Räucherei Arbeit und seitdem Arbeite ich da. Ich bekomme über 900 DM im Monat, stinke nach Räucherfisch. Wird im Bus schief angeguckt werde stinkende Ausländerin genannt. Aber solange die Eltern hier sind kann ich nicht zurück . . .

Solche Aussagen sprechen für sich, wie auch die folgende Darstellung eines türkischen Mädchens über ihren Leidensweg in deutschen Krankenhäusern:

Sie weinte Tag und Nacht und bat den Gott, ob er ihr diese Sprache nicht erleichtern könnte. Anscheinend hat er es gehört und machte es ihr leichter. Sie lernte nun die verdammte zweite Sprache, aber es war schon zu spät. Sie ließ sich inzwischen acht mal operieren, ohne genau zu wissen warum . . . Nun verstand sie die Sprache, aber jetzt wünschte sie von ganzem Herzen, sie hätte es nicht verstanden, als ihr der schrecklichste Satz ihres Lebens gesagt wurde: „Kinderlähmung kann man nicht heilen." Aber warum hatten sie ihr das nicht vorher gesagt? Hatten sie es ihr vielleicht gesagt, aber sie hat es nicht verstanden? Oder haben sie sie nur als Versuchskaninchen ausgenutzt, weil sie die Sprache nicht kannte? . . . Sie wünscht sich, sie hätte die sogenannte zweite Sprache nicht gelernt, weil sie überall hört, wie die sogenannten Einheimischen sich über die Ausländer lustig machen und sie ausschimpfen.

Aussagen dieser Art ließen sich erheblich vermehren. Mit Erschrecken muß man wahrnehmen, daß Perversionen der Sprache eine viel stärkere Wirkung haben als die anderen Ausdrucksformen, eine Wirkung, die schwer oder kaum wieder rückgängig zu machen ist.

Wie „repräsentativ" sind diese Texte?

Die aufgezeigten Tendenzen, die in den Texten sichtbar wurden, legen die Frage nach der Repräsentanz der Teilnehmer für die Ausländer in der Bundesrepublik nahe. Wie repräsentativ sind diese Aussagen für die Probleme und die Situation der Ausländer bei uns? Zunächst muß mit allem Nachdruck gesagt werden, daß die Teilnehmer selbstverständlich nicht im Sinn der Statistik proportional die verschiedenen Gruppen und Integrationsformen der Ausländer vertreten können. Ein Beispiel dafür: Die große Mehrzahl der Jugendlichen, die Texte eingesandt haben, sind Oberschüler, also Kinder von Gastarbeitern, die durch besonderen Einsatz, Intelligenz und Zielstrebigkeit und vielleicht auch durch glückliche äußere Umstände und Hilfen eine hohe Integrationsstufe erreicht haben. Statistisch jedoch fallen sie kaum ins Gewicht, sind sie nicht „repräsentativ" für den Durchschnitt der ausländischen Jugendlichen, von denen über 50 Prozent nicht den Hauptschulabschluß schaffen. Solange sie jedoch auf ihrem vorgeschobenen Posten den Kontakt zu ihren Landsleuten nicht verlieren, ihre Probleme und Nöte zum Ausdruck bringen, also Artikulationshilfe leisten, Dolmetscherrolle im übertragenen und im wörtlichen Sinn übernehmen, kommt ihnen eine Schlüsselfunktion für die Vermittlung zu. Aus der Kenntnis solcher Situationen kann bestätigt werden, daß ihre Texte in dem Sinn repräsentativ sind, daß sie artikulieren, was die Mehrheit nicht in dieser Weise artikulieren kann. Das gilt in gleicher Weise für die schreibenden Arbeiter, Lehrer oder Sozialarbeiter, die „Stimmen der Sprachlosen", wie ein türkischer Sozialarbeiter seinen Beitrag nannte. In diesem Sinn scheinen mir die Beiträge zum Thema „In zwei Sprachen leben" in hohem Maß repräsentativ.

Die Texte stellen keine erbauliche oder erheiternde Lektüre dar (auch wenn es heitere Texte unter ihnen gibt), und sie geben, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum Anregungen oder Modelle zum Spracherwerb, ja sie ermutigen nicht einmal unbedingt dazu, trotzdem seine Energien dem Fremdsprachenerwerb zuzuwenden. Sie geben Erfahrungen, vielfältig und bunt, aber eher im Grundtenor der Skepsis, der Angst, der Verwirrung, wenn da nicht das entscheidende Argument wäre, mit dem diese Texte ihre eigenen Aussagen relativieren: Die Existenz solcher Texte dürfte trotz aller Skepsis auch gegenüber der Sprache ein entscheidender Beweis dafür sein, was mit Sprache erreicht werden kann. Wenn es gelingt, in der Fremdsprache zu bewegen, anzurühren, betroffen zu machen, wie es diesen Texten gelingt, dann muß es sich lohnen, sich auf dieses Abenteuer einzulassen.

Philipp Schmitz SJ

Friedenswort diesseits und jenseits des Atlantiks

Ein Vergleich

Zunächst sah es wie ein Wettstreit aus. Jedes der beiden Friedensworte sollte aussagekräftiger sein als das andere. Das von der US-Bischofskonferenz am 4. Mai nach fast zweijähriger, zum größten Teil in aller Öffentlichkeit geführter Diskussion verabschiedete Schreiben „The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response" beschäftigt sich angeblich konzentrierter und zielgenauer mit der Frage von Krieg und Rüstung. Es stoße, so behauptete man, mit seiner präzisen militärstrategischen Abhandlung und einer weitreichenden politischen Analyse an die Grenze vor, an der die Friedensdiskussion stehe. Das deutsche Hirtenwort vom 18. April „Gerechtigkeit schafft Frieden" dagegen stelle, meinten andere, seine Überlegenheit dadurch unter Beweis, daß es sich darauf beschränke, die sittlichen Prinzipien der Friedensethik in Erinnerung zu rufen und die „Kriterien zu nennen, die deren Anwendung auf konkrete Fragen erlauben"[1]. Klugerweise hätten es seine Verfasser vermieden, sich mit Verteidigungskonzepten und Strategien direkt zu beschäftigen und damit „gläubigen Laien in verantwortlichen Ämtern vorzuschreiben, welche praktischen Folgerungen sie aus den Prinzipien der katholischen Friedensethik zu ziehen hätten"[2]. Für die einen liegt ein Vorzug des amerikanischen Friedensworts darin, daß es – ähnlich wie zuvor bereits die reformierte Kirche in Deutschland[3] – die spezifische Bedrohung durch Massenvernichtungsmittel und Nuklearkriege in das Zentrum ihrer Überlegungen gestellt und so die neuen Elemente einer jetzt notwendigen Moral des Friedens deutlicher hervorgehoben habe. Andere wiederum rühmen die größere Konsequenz der deutschen Bischöfe, die das oberste Prinzip der Friedensethik, Verhütung des Krieges, auch auf den Krieg mit konventionellen Waffen ausdehne und somit auf die Bedrohung mit konventionellen Kriegen aufmerksam mache. Das Schreiben der amerikanischen Bischöfe, meinen die einen, sei weniger wortreich, dafür reicher an Information und Reflexion. Es lasse zwar Andersdenkenden Freiheit, es mache es aber schwerer, an Lieblingsvorstellungen dubiosen Charakters einfachhin festzuhalten und die erhobenen ethischen Forderungen des Friedens zugunsten eines sittlich nicht mehr gerechtfertigten Konzepts der Abschreckung wegzurationalisieren. Der Brief der Deutschen Bischofskonferenz, sagen andere, enthalte die ausgefeiltere Theologie. Im übrigen seien in ihm politische Analyse und moraltheologische Einsichten besser miteinander verknüpft.

Der Streit darum, welches Schreiben origineller und umfassender sei, wird sicherlich weitergehen. Ein Vergleich zwischen beiden zeigt aber mehr als alles andere, daß hier ein Stück ungewohnter transatlantischer Zusammenarbeit vorliegt. Ein dezentrales Lehramt hat neue Formen der Kooperation erprobt. Das Ergebnis ist eindrucksvoll und verdient genauer untersucht zu werden. Die Friedenserklärungen der Päpste und des Konzils dienen in beiden Texten als Grundlage. Doch was das lokale Lehramt in den Vereinigten Staaten und in Deutschland an Nachdenkenswertem hinzufügt, bedeutet eine Erweiterung und eine Präzisierung der katholischen Friedensethik. Die Katholiken des Landes, das als erstes Atombomben besaß, sie als einziges je einsetzte und heute imstande ist, mit seinen Waffen die Welt in ein Inferno zu verwandeln, und die deutschen Katholiken, denen aus geschichtlicher Verantwortung und Schuld eine besondere Verpflichtung für die Sicherung des Friedens zukommt, haben je auf ihre Weise einen eindrucksvollen Beitrag zur Friedensmoral geleistet. Der darf nicht in Vergessenheit geraten.

Das deutsche Wort zum Frieden ist um einige Wochen früher erschienen als die letzte Fassung des amerikanischen. Es besteht aber kein Zweifel, daß der später veröffentlichte Text den früher erschienenen entscheidend geformt hat. Ohne die Diskussion, welche die Erarbeitung von „The Challenge of Peace" begleitete, hätte der deutsche Hirtenbrief nicht die Gestalt bekommen, die er jetzt hat. Das zuzugestehen, muß den deutschen Verfassern nicht schwerfallen. Das Ergebnis ist – trotz unterschiedlicher Akzente – ein hohes Maß an Gemeinsamkeit in zentralen Aussagen.

Kriegsverhütung

Das deutsche wie das amerikanische Wort gehen von der These aus, daß Thema und Ziel der Friedensethik „Kriegsverhütung" ist. Die Bischöfe der USA beginnen ihre prinzipiellen Ausführungen mit einer unmißverständlichen Ächtung des Kriegs als Mittel nationaler und internationaler Konfliktlösung. Damit wollen sie zwar nicht das Recht auf Verteidigung leugnen, aber sie haben die Absicht, seine Durchführung an strenge Bedingungen zu knüpfen. Es bleibt die Pflicht des rechtmäßigen Verteidigers, alles daranzusetzen, daß Krieg verhindert wird. Die Kriterien der Theorie vom „gerechten Krieg" – insbesondere die Kriterien der Verhältnismäßigkeit und der Immunität der Nichtkämpfer – muß er in jedem Fall berücksichtigen. Gewaltanwendung ist ihm nur in zureichendem Maß erlaubt (Kriterium der Proportionalität). Und gilt schon allgemein, daß die direkte und absichtliche Tötung von Nichtkämpfern (Immunität der Nichtkämpfer) und die Zerstörung ganzer Städte – ja sogar die Androhung mit diesen Formen der Vernichtung – den Forderungen der Moral zuwiderläuft, so ist der Einsatz von

Massenvernichtungsmitteln zum Zweck der Verteidigung (wie auch der Vergeltung) wegen der dabei auftretenden Unverhältnismäßigkeit und Untrennbarkeit von Kombattanten und Nichtkombattanten ganz und gar ausgeschlossen.

Auch die Androhung von Atomwaffen, wenn diese nur der Abschreckung dienen soll? Bei dieser Frage entscheidet es sich, wie ernst jemand These und Ziel der Kriegsverhütung nimmt. In der Logik der Prinzipien scheint es zu liegen, daß man jede Androhung mit nuklearen Vernichtungswaffen – und den Aufbau einer damit verbundenen „Fähigkeit zum Kernwaffenkrieg" – für unerlaubt erklärt. Wie könnte man mit etwas drohen dürfen, das einzusetzen unter gar keinen Umständen gestattet ist?

Die Antwort, welche die amerikanischen (und die deutschen) Bischöfe tatsächlich geben, offenbart, daß die Frage sehr komplex ist und nicht losgelöst von den geschichtlichen Umständen beantwortet werden kann. Die Drohung mit Nuklearwaffen, sagen sie, kann noch toleriert werden unter den gegenwärtigen Bedingungen und unter der Voraussetzung, daß nicht beabsichtigt ist, mit ihnen einen Krieg zu führen, eine nukleare Überlegenheit zu erreichen oder die Hochrüstung und alle damit verbundenen Übel zu perpetuieren, sondern allein die Abschreckung für den ungerechten Angreifer erreicht werden soll. Die primäre Absicht der Kriegsverhütung „überstimme" dann – unter den gegebenen Umständen – eine sekundäre, eindeutig unerlaubte Drohung mit Massenvernichtungsmitteln[4].

Wie kann man verhüten, daß dieses subtile Argument nicht theoretisch und praktisch mißverstanden wird? Ein bedeutender Teil des Hirtenworts ist dem Versuch gewidmet, möglichen Mißverständnissen zu begegnen. Atomwaffen können, so heißt es immer wieder, – und zwar „zwischenzeitlich" – nur dadurch legitimiert werden, daß sie politische Abschreckungswaffen bleiben. Der Test, die Produktion und die Stationierung neuer zielgerichteter Waffen mit nuklearen Sprengköpfen, lautet die wohl am häufigsten wiederholte Forderung, müssen gestoppt werden. Sie führen zwangsläufig dazu, daß die Schwelle des Atomkriegs gesenkt wird. Die Versuchung ist groß, sie als militärische Kriegführungswaffen anzusehen und einzuplanen. Es liegt in ihrer Logik, nur für den Erstschlag sinnvoll zu sein. Durch sie sollen Raketensilos, unterirdische Befehlsstände, Bomberbasen usw. zerstört werden, bevor sie ihrem Zweck dienen können. Die Versuchung verstärkt sich damit, diese neuen Waffensysteme vom System der Abschreckung abzukoppeln. Die Bischöfe der USA fordern zum Verzicht auf den Ersteinsatz („first use") auf. Damit und mit zahlreichen anderen Lagebeurteilungen aber begeben sie sich in eine Diskussion, in der sie nicht als Experten auftreten können, in der jedoch – nach ihrem erklärten Willen – durch sie die Stimme der Moral präsent sein soll. Das Ziel der Kriegsverhütung verlange ungewöhnliche Anstrengungen.

Darin stimmen ihnen die deutschen Mitbrüder im Amt bei. Doch sind diese nun imstande – gleichsam in der zweiten Etappe –, ihr Argument viel kürzer zu fassen.

Beim Lesen gewinnt man den Eindruck, ein Systematiker habe das weit ausholende Exposé von jenseits des Atlantiks auf eine kurze Formel bringen wollen. Nichts in der ethischen Beweisführung sollte wiederholt, zweimal gesagt werden. An erster Stelle steht nun auch hier eine in der Form nicht weniger eindeutige und ausdrückliche Ächtung des Krieges. Von der Abschreckung wird ebenso gefordert, sie dürfe nur dann und so lange toleriert werden, als sie der Kriegsverhütung diene. Das müsse bereits in den Mitteln zum Ausdruck kommen. Sie dürften den Krieg „weder führbarer noch wahrscheinlicher machen". Sie dürften über das durch die Abschreckung gerade noch geforderte Maß nicht hinausgehen, sie müßten „mit wirksamer beiderseitiger Rüstungsbegrenzung, Rüstungsminderung und Abrüstung vereinbar sein". Alle weiteren Fragen, die sich von ethischer Seite in der Debatte um Sicherheit und Frieden noch stellen ließen, sind nach der Meinung der Verfasser in dem skizzierten Aufriß enthalten. Die Sorge der amerikanischen Bischöfe, daß Strategen versuchen könnten, neue nukleare Waffensysteme von dem System der Abschreckung abzukoppeln, teilen sie. Ihre Antwort sei im ersten der genannten Kriterien enthalten: Die Mittel der Abschrekkung dürften den Krieg „weder führbarer noch wahrscheinlicher machen". Sie wollen ebenfalls nicht verhehlen, daß sie die defensive Option eines Ersteinsatzes von Atomwaffen („first use") für eine Gefahr ansehen, die die Schwelle des Nuklearkriegs senken könnte. Im zweiten der Kriterien warnen sie einschlußweise auch vor dem Ersteinsatz. Immer sei auch ihre Forderung nach Rüstungsbegrenzung, Rüstungsminderung und Abrüstung zu berücksichtigen.

Kein Zweifel, das Argument des deutschen Hirtenworts ist systematischer konzipiert als das amerikanische. In seiner abstrakten Rationalität schließt es die Antwort zu vielen möglichen Einzelfragen ein. Und doch kann man nicht übersehen, daß sich die Erörterung der Probleme in einer großen Distanz zu den Sachfragen bewegt. Dem Leser bleibt über weite Strecken unklar, welche Fragen in der Diskussion um Aufrüstung, Abschreckung und Kriegsverhütung heute gestellt sind. Die deutsche Fassung des Arguments, das nur „Kriterien" enthalten soll, läßt der Expertenautorität Spielraum. Ihr hoher Abstraktionsgrad vervielfältigt aber auch die Gefahr, Nichtgesagtes in den Text hineinzulesen und sich von vorhandenen abstrakten Sätzen seine Lieblingsideen bestätigen zu lassen. Die Darlegung des Gedankengangs scheint keine Fragen mehr offen zu lassen. Doch muß den aufmerksam Hinhörenden schon die Frage verwirren, was denn verantwortlicherweise geschehen könne, wenn – was Gott verhüten möge – die Abschreckung fehlschlage.

Das Prinzip der Kriegsverhütung, das das deutsche und das amerikanische Friedenswort gemeinsam haben, bestimmt auch den ethischen Aufriß in „Gerechtigkeit schafft Frieden". Der Gläubige aber erfährt nicht – und darin liegt in der Tat ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen den beiden Texten –, wo sein und seiner Kirche politischer Einfluß ansetzen könnte.

Nuklearer und konventioneller Krieg

Bei aller Gemeinsamkeit in den Inhalten gibt es offensichtlich Unterschiede in den Ansätzen. Dieser Eindruck bestätigt sich auf einem anderen Gebiet. Beide Schreiben der Bischöfe verurteilen sowohl den nuklearen als auch den konventionellen Krieg.

Das zu betonen, sieht der amerikanische Brief „The Challenge of Peace" besonderen Anlaß. „Das durch konventionelle Waffen bedrohte Leben", hatte es mit Rücksicht auf frühere Fassungen vorwurfsvoll in Deutschland geheißen, „darf nicht weniger geschützt sein als das durch atomare Waffen bedrohte."[5] Man hatte ihre Empfehlung an die Europäer aufs Korn genommen, die konventionelle Rüstung zu verstärken, wenn das denn die einzige Lösung wäre, um die defensive Option des Ersteinsatzes aus der Welt zu schaffen. Dieses Mißverständnis sollte korrigiert werden: „Wir müssen mit unserem ganzen Wesen darauf bestehen, daß nicht nur Nuklearkriege, sondern der Krieg schlechthin verhindert wird."

Aber es gibt ja einen guten Grund, warum man sich dem Nuklearkrieg besonders zuwendet. Er stellt eine „einzigartige Herausforderung" dar. Einmal angefangen, kann er nicht mehr begrenzt werden. Nuklearkrieg verletzt immer die Kriterien der Verhältnismäßigkeit und der Trennung von Nichtkämpfern und Kämpfern. Nuklearkrieg vermag das Ökosystem, den Planeten, ja das Leben der menschlichen Gattung zu zerstören. Die Abschreckung mit Nuklearwaffen brütet Gewalt, verhindert den Lauf der Gerechtigkeit, bürdet der Gesellschaft untragbare Kosten auf. Nuklearwaffen müssen radikal abgelehnt werden. Doch – und das ist dann nochmals zu sagen – abgelehnt werden müssen alle anderen Waffen auch. Der Begriff „Nuklearpazifismus" trifft die Position des amerikanischen Hirtenworts nicht.

Im deutschen Gegenpart werden nuklearer und konventioneller Krieg einmütig und immer zusammen dargestellt und verurteilt. Die summarische Behandlung läßt dann wieder andere Fragen offen: Muß die Option eines Ersteinsatzes mit Atomwaffen für den Fall einer erfolgreichen konventionellen Aggression preisgegeben werden oder nicht?[6] Soll das Recht auf Verteidigung höher bewertet werden als die Vermeidung eines Nuklearkriegs mit unabsehbaren Folgen? Darf die Angst vor politischer Erpressung größer sein als die Sorge vor der Vernichtung des Ökosystems, des Planeten „Erde", des menschlichen Lebens? Gilt diese Vorrangigkeit auch noch, wenn durch Nachrüstung die Gefahr eines Atomkriegs sich noch erhöht? Es wäre unfair und mit Sicherheit nicht richtig, dem deutschen Wort zum Frieden ein „Ja" auf diese Fragen zu unterstellen. Doch es ist nicht falsch, nach einer Antwort Ausschau zu halten. Unterschiedliche Ansätze haben unterschiedliche Schwächen und Stärken. Bei aller Übereinstimmung in der Sache kann es getrennte Wege der Argumentation geben.

Gewissensentscheidung

Man wird sagen, die Amerikaner wählten ihren Ansatz, weil sie nicht im gleichen Maß wie ihre europäischen Mitchristen unter der Bedrohung konventioneller sowjetischer Waffen stünden. Man wird leicht entgegnen können, die Deutschen seien im Dilemma der Nato-Strategie („flexible response") gefangen und seien daher außerstande, eine Antwort auf andere drängende Fragen zu geben. Doch das hieße, Erkenntnis und Einsicht allein von politischen Konstellationen abhängig zu machen. Es spielen bei Fragen und Antworten auch ethische Überzeugungen, z. B. die Einschätzung des sittlichen Gewissens, eine Rolle. Das sei an einer dritten Übereinstimmung in der Sache dargestellt. Beide Schreiben setzen beim Leser die Freiheit der Gewissensentscheidung eindeutig voraus. Beide vermeiden es, den Verantwortlichen in Politik und Militär vorzuschreiben, welche Sachentscheidungen sie zu treffen haben. Unbedingte Zustimmung erwarten sie für die ethischen Prinzipien und – das bereits in abgestufter Ordnung – für die Kriterien, welche die Anwendung auf konkrete Fragen möglich machen.

Die Verfasser des amerikanischen Pastoralbriefs weisen darauf hin, daß in ihm zweierlei Aussagen enthalten seien: einerseits Prinzipien der katholischen Morallehre und andererseits Anwendungen auf spezifische zeitgenössische Themen. Dem fügen sie einen wichtigen Zusatz hinzu: „Wenn wir Anwendungen der Prinzipien vornehmen, dann ist es klar – und wir wollen, daß die Leser das wissen –, daß darin eine Einschätzung der Wirklichkeit enthalten ist, die sich wandeln kann und die von Menschen guten Willens verschieden interpretiert werden kann (z. B. die Behandlung des Ersteinsatzes). Wir werden unser Bestes tun, das stilistisch und inhaltlich anzuzeigen, wenn wir zu solchen Anwendungen kommen." Die Verfasser rechnen, heißt es ein wenig später, in diesen Fällen mit einer Vielfalt von Meinungen. Die letzte Entscheidung liegt hier beim Gewissen des einzelnen. Wo eine „weltliche Interpretation sozialer Wirklichkeit und Tatsachen, ein taktisches und strategisches Urteil, eine Wahl zwischen verschiedenen Mitteln und praktischen Details"[7] in eine Entscheidung hineinspielen, kann – im Gegensatz zu den Prinzipien – keine allgemeine Verbindlichkeit lehrhafter Vorgaben erwartet werden.

Soll das heißen, die Bischöfe müßten es sich versagen, aus der Solidarität mit den Mitchristen und aus gemeinsamen Gewalt- und Leiderfahrungen heraus – gleichsam in prophetischer Weise – zu Sachfragen der Moral Stellung zu beziehen?[8] Doch wohl nicht. Die maieutische Funktion des Lehramts muß nicht bei einer Aussageebene haltmachen. Nur letzte Verbindlichkeit können die Lehrer in diesen Bereichen nicht fordern, und den Gewissensentscheid müssen sie anerkennen und respektieren. Die deutschen Träger des Lehramts meinen ihren Beitrag auf Prinzipien und Kriterien beschränken zu sollen. Von ersten Kommentaren ist das immer wieder begrüßt worden. „Insider läßt dieser Ansatz aufhorchen", schreibt

der Rheinische Merkur, „weil zu erwarten ist, daß dies in Zukunft auch bei anderen ethischen Fragen nicht ohne Folgen bleiben dürfte. Im Klartext: Man wird beispielsweise in der Frage der Empfängnisverhütung künftig eher mit einer Kriteriologie als mit einer Verurteilung einzelner Mittel zu rechnen haben."[9]

Aber liegt nicht der wirkliche Fortschritt in einer Anerkennung der Gewissensentscheidung? Warum sollte das Lehramt über Kriterien nicht hinausgehen? Um „gläubigen Laien in verantwortlichen Ämtern" nicht Vorschriften zu machen? Wenn es aber gar keine Vorschriften machen will? Sollen die Bischöfe schweigen, weil sie inkompetent sind in Fragen der Verteidigung und der Rüstung? Aber könnten sie sich nicht wenigstens so kundig machen wie viele verantwortliche Redakteure und Politiker, die ja auch kaum als Experten gelten können? Die Befürchtung der „gläubigen Laien" und die „Selbstbeschränkung der Lehrer" erklärt sich zum Teil wenigstens damit, daß die Zuordnung von kirchlicher Lehre und Gewissensentscheidung nicht hinreichend klar ist. Es besteht hier nicht die Absicht, von deutschen Bischöfen größere Ausdrücklichkeit in Fragen der Verteidigungspolitik einzuklagen. Offensichtlich erwarten deutsche Katholiken hier eine größere Reserve. Nachgefragt aber werden soll, ob man mit Berufung auf die deutsche Abstinenz von Sachfragen dem amerikanischen Entwurf bereits die Kompetenz absprechen dürfe. Der weitaus wichtigere Begriff – so scheint es – ist hier der der Gewissensentscheidung.

Theologische Akzente

Die theologischen Teile eines kirchlichen Schreibens werden in der Diskussion leicht vernachlässigt. Das ist im vorliegenden Fall sicher ein Fehler. Sowohl im Friedenswort der Bischöfe der USA als auch in dem der deutschen Bischöfe bezieht sich die politische Analyse direkt auf die Theologie. Unterschiede in der Bewertung von Tatsachen und Kriterien haben nicht selten mit Unterschieden im theologischen Ansatz zu tun. Ethische Forderungen erhalten aus den Quellen der Theologie – Schrift und Tradition – ihre Maßstäbe, ihren Weg und ihre Kraft, drei Wirkungen, die im deutschen Friedensdokument immer wieder genannt werden.

Natürlich lassen solche umfangreiche und in gewisser Hinsicht sich wiederholende Dokumente kaum einen theologischen Begriff aus, um ihr Thema „Frieden" zu illustrieren. Es wird schwerhalten, einen theologischen Begriff oder eine theologische Vorstellung überhaupt nicht anzutreffen. Unterschiede gibt es allenfalls in der Gewichtung. Wenn wir darum *Gewaltlosigkeit* als einen besonderen Akzent des amerikanischen Hirtenworts bezeichnen, dann rechtfertigt sich das nicht mit einer Fülle von Zitaten, sondern – mit der gebotenen Vorsicht sei es gesagt – durch einen Eindruck, der sich beim Lesen ergibt. „Durch das Beispiel des Lebens Jesu", heißt es innerhalb der Darstellung der biblischen Friedenslehre,

„und seine Lehre angeregt, haben einige Christen von den frühesten Tagen der Kirche sich selbst einem gewaltlosen Lebensstil verschrieben." Es wird dann zu erklären versucht, was es heißt, gewaltlos zu leben, sich ganz am Gebot des Herrn zu orientieren, Leben nicht zu vernichten. Der Text nennt Vorbilder und Beispiele, die bis in unsere Tage reichen: Zeugnisse des Pazifismus in der Urkirche, bei Justin und Cyprian, das lebendige Bild des heiligen Franz von Assisi, die eindrucksvollen Persönlichkeiten einer Dorothy Day und eines Martin Luther King.

Die Forderung der Gewaltlosigkeit erschließt sich jedem Christen – auch dem, der den angeführten Zeugen nicht unmittelbar zu folgen imstande ist – im Kreuz Christi und seiner Passion[10]. Vor dem sich opfernden Herrn enthüllt sich der tiefe Sinn der Bergpredigt, die auf eigenes Recht und auf Gewalt zu verzichten verlangt. Die moderne Erfahrung der Gewalt mag in der zunächst unverständlichen Forderung der Gewaltlosigkeit noch so etwas wie einen humanen Sinn – das beste Mittel zur Gewaltüberwindung – entdecken. Jedenfalls vermag der Christ vor der Predigt des Gewaltverzichts begreifen, daß Gewalt, die Menschen einander zufügen, schlecht ist, daß der Einsatz von Kernwaffen und konventionellen Waffen verwerflich ist, ja, daß schon der Wille, sie einzusetzen, die Gesellschaft, in der das geschieht, auf Dauer zerstört. Angeregt durch die Botschaft von der Gewaltlosigkeit lernt er zu verstehen, daß Gewalt zur Krankheit des Geistes werden kann, daß sie verhindert, daß Menschen ihre Rechte zuerkannt werden, daß Gerechtigkeit geschieht, daß Leben sich entfaltet, daß Moral zur Wirkung kommt, daß Frieden wird.

Auf dem Hintergrund der praktizierten oder wenigstens erstrebten Gewaltlosigkeit – so scheint das amerikanische Hirtenwort zu unterstellen – allein läßt sich das Ausmaß einer legitimen Verteidigung bestimmen. Erst wo der Friede, der aus dem Wort Gottes kommt, spirituelle Wirklichkeit geworden ist, ist es ungefährlich, eine Theorie vom „gerechten Krieg" zu entwerfen. Wenn man aber die Botschaft des Herrn verstanden hat und sie sich zu eigen zu machen versucht, dann helfen die Kriterien eines „ius ad bellum" und des „ius in bello" (gerechte Sache, kompetente Autorität, Gerechtigkeit, richtige Intention, „ultima ratio", Wahrscheinlichkeit des Erfolgs), die mit einer Verteidigung jeweils neu auftauchenden Fragen anzugehen. Verzichtbar ist dieses von einer langen Tradition erarbeitete Kriterienschema nur, wo man sich mit der Darlegung allgemeiner Prinzipien – zur Kriegsverhütung und zur Legitimierung von Abschreckung – begnügt.

Wichtig ist aber – die amerikanischen Bischöfe heben das klar hervor –, Gewaltlosigkeit als Forderung und Legitimation einer „gerechten Verteidigung" in Beziehung zueinander zu betrachten. Ohne das Ideal der Gewaltlosigkeit droht die Lehre vom gerechten Krieg ins Unmoralische und Unchristliche zu stürzen. Ohne die Lehre vom gerechten Krieg dagegen verfällt das Ideal der Gewaltlosigkeit in einen unpraktischen, sogar gegenproduktiven Utopismus. Es ist die Aufgabe der Kirche, die beiden Spannungspunkte miteinander zu verbinden.

Das ist nicht leicht. Eine aus pragmatischen Gründen eingegangene Koalition zerbricht leicht an dieser Spannung. Die deutschen Bischöfe setzen von Anfang an alles daran, den Bogen zwischen Ideal und Realität weit auszuspannen. Ein Satz, der die frühchristliche Einstellung zum Krieg erklären soll, ist dafür charakteristisch: „Der Weg der frühen Christenheit", heißt es da, „stand im Zeichen der Verweigerung – bis hin zum Martyrium – wie auch der Loyalität." Die Friedensethik muß eine Dialektik aushalten. Die neutestamentliche Lehre vom Frieden weiß, daß an erster Stelle die Botschaft von der Passion, dem Kreuz und der Auferstehung dessen steht, der „unser Friede ist" (Eph 2, 14). Es gehört aber zum Realismus des christlichen Glaubens, das Evangelium des Friedens mit der „Macht der Sünde" zusammenzusehen. Pazifismus ist danach nur als Ziel und Korrektur zu verstehen. Wie oft aber ist die dialektische Spannung im Lauf der Geschichte aufgebrochen? Wie oft hat man den – natürlich „gerechten" – Krieg zum Normalfall gemacht, hat man ihn – „oft mit kirchlicher Legitimation" – in die Hände von Nationalstaaten und ihrer Souveräne gelegt und dabei das Ideal Jesu zur Unkenntlichkeit verkümmern lassen?

Als theologischen Akzent des Hirtenworts der deutschen Bischöfe könnte man es bezeichnen, daß es sich in immer neuen Variationen bemüht, die große Spannung zwischen dem Frieden, der „ein biblischer Name für die Botschaft Jesu Christi" ist, und der Realität der Welt und des Menschen, die nach Frieden schreit, darzustellen und auszuhalten. Dem dienen exzellente theologische Essays und einprägsame Begriffserklärungen. Die Einheit der Spannung ist im Begriff der Gerechtigkeit und im Prinzip der „Goldenen Regel" vorgezeichnet. Aber auch Auslassungen und Schwerpunkte im deutschen Friedenstext werden durch das besondere theologische Interesse deutlich.

Ethische Denkmodelle

Den theologischen Akzenten entsprechen unterschiedliche Denkmodelle. Die amerikanischen Bischöfe mühen sich, als erstes den Kontext von Gewalt, Rüstung, Drohung – empirisch und geschichtlich genau – aufzudecken. Von der dann bekannten Realität aus erschließen sie die Sinn- und Wertgehalte, die hier und jetzt ihrer eigenen Friedenssehnsucht und der biblischen Aufforderung zur Feindesliebe und zum Gewaltverzicht entsprechen. Erst danach präsentiert sich ihnen – aber das läßt sich möglicherweise auch auf andere übertragen – das zwar gültige, aber wiederum reformierbare Urteil. Man könnte den gesamten Vorgang als ethischen Normenfindungsprozeß nach einem geschichtlichen Denkmodell bezeichnen.

Das sollte noch ein wenig näher erläutert werden: In der Vorbereitung des amerikanischen Schreibens hat eine Erklärung des Erzbischofs von Philadelphia, John Kardinal Krol, eine Rolle gespielt, die er vor einem Senatsausschuß zur

Unterstützung von SALT II abgegeben hatte[11]. Ausgehend von der Lehre des Konzils[12] hatte er dargelegt, daß der Besitz von Nuklearwaffen als kleineres von zwei Übeln akzeptiert werden könne, vorausgesetzt, daß Verhandlungen um Abrüstung und Rüstungskontrolle zugleich ernsthaft betrieben würden. Der Kardinal unterschied – wie viele seiner Kollegen nach ihm – zwischen dem Besitz von Massenvernichtungsmitteln und der Absicht, sie zu gebrauchen. Das erste, erklärte er, könne unter den gegenwärtigen Bedingungen noch toleriert werden, das zweite jedoch nicht. In einer abgewandelten Fassung – Absicht, mit Nuklearwaffen den ungerechten Angriff eines Gegners abzuschrecken bzw. Absicht, den ungerechten Angreifer abzuschrecken mit dem Willen, die Nuklearwaffen auch einzusetzen – ist die Krolsche Unterscheidung in das Hirtenwort eingegangen. Danach ist unter den unverwechselbaren geschichtlichen Umständen eine Androhung mit Nuklearwaffen zu tolerieren, wenn es wirklich nur um Abschreckung geht. Das aber herauszufinden ist nur in einer bestimmten Situation, nie ein für allemal möglich. Abstrakt logisch mag sich die Unterscheidung sogar als widersprüchlich erweisen. Wenn der, welcher die Entscheidung zu fällen hat, in dieser Weise den Frieden gesichert sieht, kann er jedenfalls – nach sorgfältiger und rationaler Erfassung aller Umstände – darauf ein mit dem Wandel der Umstände wieder revidierbares Urteil basieren.

Obwohl sie zum selben Ergebnis kommen, bevorzugen die deutschen Bischöfe einen anderen Weg. Ihr Ziel ist, eine höhere Verbindlichkeit der sittlichen Entscheidung zu demonstrieren. Sie sehen vom einzelnen und konkreten der gegenwärtigen Konstellation eher ab. Sie möchten die besondere geschichtliche Situation nicht zu stark in den Vordergrund stellen. Sie stellen sich eher die Frage, unter welchen Voraussetzungen ihre Entscheidung für das System der Abschreckung als vernünftig angesehen werden könne. Mit Hilfe des Begriffs der Gerechtigkeit und mit dem Mittel der „Goldenen Regel" soll eine Güterabwägung durchgeführt werden, die das Produktive vom Kontraproduktiven, das Sparsame vom Übertriebenen, das Handeln vom Nichthandeln absondert. Wenn man den Normenfindungsprozeß mit Hilfe eines Modells charakterisieren wollte, dann müßte man das wohl „rational ethisches Denkmodell" nennen.

Sicher schließen sich die beiden Denkmodelle nicht gegenseitig aus. Im Gegenteil. Sie fordern einander. Die Unterscheidung aber macht ein Stück weit deutlicher, warum die Beweise so angelegt werden, wie sie sich in den Schriften der Bischöfe vorfinden. Es ist der Unterschiedlichkeit dieser Modelle zuzuschreiben, warum die eine Sorte von Fragen angegangen wird und die andere nicht. Aber illegitim wird dadurch der eine oder andere Ansatz nicht. Dies ist lediglich ein weiterer Beweis dafür, wie sehr sich die Friedensworte diesseits und jenseits des Atlantiks ergänzen.

Andersgeartetes Umfeld

Gemeinsamkeit und Originalität erklären sich schließlich aus dem Umfeld, aus dem das amerikanische und das deutsche Wort zum Frieden hervorgegangen sind. In beiden Ländern gibt es eine breite Friedensbewegung. In beiden Ländern ist der Konsens in Fragen der Sicherheitspolitik zerbrochen. In beiden Ländern stehen in den Parlamenten schwerwiegende politische und rüstungspolitische Entscheidungen an. Es wäre verwunderlich, wenn die Diskussionen im Umfeld ohne Einfluß auf die kirchlichen Texte zum Frieden geblieben wären.

Das eine Land, die USA, hält den Schlüssel zum Inferno in Händen und besitzt das Potential, die Vernichtung der Welt auszulösen. Die amerikanische Friedensbewegung ist sich dessen bewußt. Unter dem Motto „Arms Race or Human Race?" (Wettrüsten oder die Menschheit) veranstaltete sie am 12. Juni 1982 im Central Park in New York die größte politische Kundgebung der 200jährigen Geschichte dieser Nation. Die kleine, aber sehr bekannte Gruppe von Pazifisten aller Richtungen hat unter der Reagan-Administration einen gewaltigen Zulauf erhalten[13]. Die von vielen Amerikanern als leichtfertig beurteilte Behandlung der Abrüstungsgespräche, das provozierende Herunterspielen militärischer Stärke, die im Vergleich zu den Sozialausgaben unproportionale Anhebung des Verteidigungsbudgets, das unverantwortliche Gerede einiger Mitglieder der Regierung über Nukleargefechte, die gewonnen werden könnten, hat nicht nur politische Gegner des Präsidenten zutiefst erschreckt. Millionen haben den Eindruck, daß die Existenz des Lebens auf dem Spiel stehen könnte[14].

Mit der Volksbewegung hat sich eine politische Debatte über Nuklearstrategie verbunden. Männer, die unter verschiedenen Präsidenten die nationale und internationale Verteidigungspolitik mitgestaltet hatten – McGeorge Bundy, George F. Kennan, Robert S. McNamara, Gerard Smith – äußern die Überzeugung, Präsident Ronald Reagan habe sich mit seiner nach atomarer Überlegenheit strebenden Sicherheitspolitik bedrohlich der Grenze genähert, an der die Partner im Westen wie im Osten wiederum mit Erstschlag und führbarem Nuklearkrieg zu spielen beginnen. Counterforce-Strategien verführten den Gegner zu Präventivschlägen. Um des Überlebens willen empfehlen diese Wortführer der Diskussion um eine neue Verteidigungspolitik Konzentration auf konventionelle Rüstung, Konstruktions- und Stationierungsstopp von Nuklearwaffen („nuklear freeze"), eine Kehrtwendung in einer 33jährigen Nato-Strategie.

Politische Durchschlagskraft erhält die Debatte durch die „freeze"-Abstimmung anläßlich von Wahlen und in Abstimmungen des Kongresses. Bei den Novemberwahlen des Jahres 1982 nahmen 19 Millionen von Amerikanern an einer Abstimmung über ein Moratorium von Produktion, Test und Aufstellen von Atomwaffen teil. 60 Prozent stimmten mit Ja. Bei Urnengängen im Repräsentantenhaus verfehlten Verfechter eines Nuklearstopps ihr Ziel mehrmals um nur wenige

Stimmen. Ein Abstimmungssieg im April krönte ihre Bemühungen. Natürlich haben solche Voten zunächst keine direkten politischen Entscheidungen zur Folge, da die außenpolitische Kompetenz beim Präsidenten liegt. Aber über das Budgetrecht läßt der Kongreß – der Senat etwas zögernder als das Repräsentantenhaus – Ronald Reagan die Opposition gegen seine Verteidigungspolitik spüren.

Das Umfeld hat das Schreiben der amerikanischen Bischöfe „The Challenge of Peace" vorbereiten helfen. Die Brücke zur Friedensbewegung und zur Friedensdebatte wurde zuerst von einzelnen Bischöfen geschlagen: Hunthausen, Mathiesen, Gumbleton. Doch die Kontakte gingen offensichtlich weiter. Verbindungen zu pazifistischen Gruppen gab es an vielen Orten. Eine politisch wache Gruppe von Priestern, Ordensschwestern, Laien, die in den letzten Jahren – in der Rassenfrage, in der Auseinandersetzung um Entwicklungspolitik, Lateinamerika, Vietnam – Erfahrungen im Umgang mit Politikern und Fähigkeiten in der politischen Analyse erworben hatten, beteiligten sich an der politischen Debatte. Das Selbstbewußtsein der katholischen Kirche, die mit ihren nunmehr 51 Millionen Mitgliedern über den Status einer Immigrantenkirche hinausgewachsen ist, macht sie zu einem ernstzunehmenden Partner in der Gestaltung der Regierungspolitik. Ronald Reagan hat dies bei mehreren Gelegenheiten – nicht zum wenigsten durch ständige Versuche, auf die Formulierungen des Friedenspapiers Einfluß zu nehmen – zu erkennen gegeben.

Natürlich sind die Parteien, die das amerikanische Friedenspapier tragen, nicht alle einer einheitlichen Meinung. Die Koalition, die es unterstützt, setzt sich aus Evangelikalen, Charismatikern, Pazifisten, Verfechtern einer katholischen Soziallehre, Institutionalisten und vielen anderen zusammen. Ein Teil der Katholiken, der zahlenmäßig aber eher klein sein dürfte, hat bereits öffentlich Widerspruch erhoben. Insgesamt hat die fast zweijährige Diskussion (Beginn Februar 1981) über drei verschiedene Fassungen (Mai 1982, November 1982, April 1983), mit zahllosen Expertengesprächen und öffentlichen Gesprächsforen auf allen Ebenen inzwischen einen weiten Kreis von Menschen erreicht. Es mag noch immer eine Allianz verschiedenster Herkunft sein. Aber an der festen Verankerung dieses Wortes zum Frieden in der Bevölkerung kann kein Zweifel mehr aufkommen. Der großen Einmütigkeit der Bischöfe (nur 9 negative Stimmen von insgesamt 247) entspricht eine breite Zustimmung. Nicht nur das Ergebnis, der Hirtenbrief mit dem Titel „The Challenge of Peace", sondern auch die Art und Weise, wie er zustande kam, wird Geschichte machen.

Man kann froh darüber sein, daß sich der Einfluß dieses Friedensworts über den Kontakt zu anderen Ländern noch weiter ausdehnte. Für die katholische Kirche in der Bundesrepublik ist die weitgehende Übereinstimmung mit der Schwesterkirche in dieser Frage von unschätzbarer Bedeutung. Von dem geheimen Wettstreit, in den sich die Organe der Deutschen Bischofskonferenz seit September 1982, zuerst über die wissenschaftliche Kommission des Katholischen Arbeitskreises für

Entwicklung und Frieden, dann mit den Theologen Kertelge, Lehmann, Böckle und Overhem und in der Schlußphase mit vielfältigen Eingaben der Bischöfe selbst, begeben hatten, hat das Ergebnis profitiert. Man konnte nicht mehr einfach – wenigstens ohne genaue Begründung – hinter Positionen des Vorläufers zurückfallen. Man mußte sich bemühen, in den exegetischen und dogmengeschichtlichen Teilen den Stand der Diskussion zu erreichen. Manche Schlüsse und Argumente konnten logisch prägnanter gefaßt werden. Aber auch das Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz, wurde es auch in ziemlicher Abschirmung von der Öffentlichkeit vorbereitet, ist von seinem Umfeld mitbestimmt worden. Eine ältere und noch vielgestaltigere Friedensbewegung, eine europäische Sicherheitsdebatte und eine Partei, die inzwischen – wenn auch noch mit unsicheren Schritten – Eingang ins Parlament gefunden hat, haben zumindest atmosphärisch Eingang in die insgesamt vier Fassungen des Hirtenwortes gefunden. Am ehesten vermißt man in der Bundesrepublik den Expertenbeitrag von Männern und Frauen, die sowohl über Regierungserfahrung als auch über die durch ihre Zugehörigkeit zur akademischen Welt ermöglichte Unabhängigkeit und Freiheit verfügen. Die Zusammenarbeit über den Atlantik hinweg hat auch dies – nicht ohne jeden Beitrag von deutscher Seite – zum Teil ersetzen können. Das dezentrale Lehramt hat eine gute Probe seiner Lebendigkeit und Fruchtbarkeit gegeben.

ANMERKUNGEN

[1] Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Dt. Bischofskonferenz, 18. 4. 1983, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 9; The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response. Pastoral Letter of the National Conference of Catholic Bishops on War and Peace, in: Origins. NC Documentary Service, 19. 5. 1983, Vol. 13, Nr. 1.

[2] G. Gillessen, Die Bischöfe und die Friedensfrage, in: FAZ, 14. 5. 1983, 10.

[3] W. Schweitzer, Friedensdiskussion im „status confessionis"?, in: ZEE 27 (1983) 126–136.

[4] Vgl., allerdings nur für die Unterscheidung von primär–sekundär: M. Spieker, Die Ethik der Abschreckung, in: FAZ, 25. 3. 1983, 7.

[5] Brief v. G. Leber und A. Mertes an den Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz, John Robert Roach, vom 14. 3. 1983; mit Erlaubnis der Adressaten später in vielfacher Form veröffentlicht. [6] Ebd.

[7] M. Novak, Moral Clarity in the Nuclear Age. A Letter to Catholic Clergy and Laity, in: Catholicism in Crisis, vol. 1, Nr. 4, März 1983, 4.

[8] E. Schillebeeckx, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftliche Fragen, in: Concilium 4 (1968) 411–421.

[9] C. Zauzich, Gerechtigkeit schafft Frieden, in: Rh. Merkur, Nr. 17, 29. 4. 1983.

[10] Vgl. J. W. Douglas, The Non-Violent Cross: A Theology of Revolution and Peace (New York 1968); J. H. Yoder, The Politics of Jesus (Grand Rapids 1972); G. Zahn, Afterword, in: War and Peace? The Search for New Answers, hrsg. v. Th. A. Shannon (Mariknoll, NY, 1980).

[11] D. Hollenbach, Nuclear Weapons and Nuclear War: The Shape of the catholic Debate, in: Theol. Stud. 43 (1982) Nr. 4. [12] Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute", 81.

[13] Vgl. Ph. Schmitz, Pazifismus mit neuen Akzenten? Zu den Friedensbewegungen in den USA, in: HK 34 (1980) 330–333.

[14] Diese Denkbewegung ist eindrucksvoll dargestellt in dem einflußreichen Buch von J. Schell, The Fate of the Earth (New York 1982).

Christian Eschweiler

Die unerfüllbare Hoffnung auf Selbsterlösung

Zum 100. Geburtstag von Franz Kafka

Am 3. Juli 1983 würde Franz Kafka 100 Jahre alt, doch in Wirklichkeit ist er bereits sehr früh im Alter von 41 Jahren am 3. Juni 1924 an Lungen- und Kehlkopftuberkulose gestorben. Er stammte aus einer deutschsprechenden jüdischen Kaufmannsfamilie tschechischen Ursprungs in Prag, hatte drei jüngere Schwestern, war promovierter Jurist und beruflich als Beamter in einer Arbeiter-Unfallversicherungsanstalt tätig. Von den zahlreichen Freunden Kafkas müssen drei erwähnt werden: Max Brod, Felice Bauer (mit der er zweimal verlobt war) und Milena Jesenska-Pollak. Sie erhalten ihr literarisches Gewicht als Adressaten Hunderter von Briefen des Dichters. Gustav Janouch zeichnete seine „Gespräche mit Kafka" auf und vermittelt dadurch ein lebendiges Bild von dem Gesprächspartner und seinen Gedanken.

Der literarische Nachlaß Franz Kafkas füllt elf Bände und umfaßt drei Romane, zahlreiche Erzählungen, Aphorismen, Fragmente, Tagebuchaufzeichnungen und etwa 1700 Seiten Briefe, ohne den autobiographischen „Brief an den Vater", der allein 60 Seiten lang ist. Zu seinen Lebzeiten wurden jedoch nur die knapp 300 Seiten veröffentlicht, die heute in dem Band „Erzählungen" zusammengefaßt sind.

Dichtung als geistige Existenzbehauptung

Ganz im Gegensatz zu der unauffälligen, bescheidenen bürgerlichen Existenz Franz Kafkas steht sein unangezweifelter Ruhm als Dichter, und in dem Bereich der Prosa-Erzählung ist seine Bedeutung schon fast zum Mythos geworden. Tatsächlich ist das Phänomen Franz Kafka identisch mit seiner Kunst. Neben ihr war alles andere bedeutungslos in seinem Leben. Als ihm einmal ein Graphologe literarisches Interesse bescheinigen wollte, korrigierte und pointierte Kafka diese Mitteilung in seinem Sinn: „Ich habe kein literarisches Interesse, sondern bestehe aus Literatur, ich bin nichts anderes und kann nichts anderes sein" (F 444)[1]. Daraus resultiert zwangsläufig die Notwendigkeit, schreiben zu müssen. „Nur das Schreiben ist die mir entsprechende Form der Äußerung" (F 448), sagt Kafka und sieht infolgedessen in seiner dichterischen Tätigkeit seine „einzige innere Daseinsmöglichkeit" (F 367). Das Schreiben ist für den Dichter wie die einzige

Therapie für den Kranken: „Schreiben sollte ich, sagt mein innerster Arzt" (F 374). Und Kafka bekennt sich zu dieser Aufgabe als seiner alleinigen geistigen Lebensmöglichkeit: „Schreiben werde ich trotz alledem, unbedingt, es ist mein Kampf um die Selbsterhaltung" (T 418). Daß dieser mühsame Kampf, der von ihm selbst oft als endlos oder sogar als quälende Niederlage gestaltet wurde, zugleich auch für ihn von unwiderstehlichem Reiz war, von zwingender Verlockung und dem Glück, das die literarische Bewältigung einer Aufgabe gewährt, ist fraglos: „Mein Glück, meine Fähigkeiten und jede Möglichkeit, irgendwie zu nützen, liegen seit jeher im Literarischen" (T 57). Kafka war überzeugt, daß sein Schreiben sein „eigentlich gutes Wesen ist. Wenn etwas an mir gut ist, so ist es dieses" (F 407). „Dieses Schreiben ist mir . . . das Wichtigste auf Erden" (B 431). „Die Sehnsucht zu schreiben hat überall das Übergewicht" (B 392).

Dem Zwang zu schreiben entspricht das Gewicht der Thematik. „Der Sinn für die Darstellung meines traumhaften inneren Lebens hat alles andere ins Nebensächliche gerückt, und es ist in einer schrecklichen Weise verkümmert und hört nicht auf zu verkümmern. Nichts anderes kann mich jemals zufriedenstellen" (T 420). Die visionäre geistige Welt, die der Dichter aus seinem Innern hervorbringt, erfordert die Anspannung aller seiner Kräfte: „Die ungeheure Welt, die ich im Kopfe habe. Aber wie mich befreien und sie befreien, ohne zu zerreißen. Und tausendmal lieber zerreißen, als sie in mir zurückhalten oder begraben. Dazu bin ich ja hier, das ist mir ganz klar" (T 306). Kafka zeichnet hier das Bild von dem Dichter als Künder, dessen Dasein nur seinem Auftrag gewidmet ist. „Ich hatte, seitdem ich denken kann, solche tiefste Sorgen der geistigen Existenzbehauptung, daß mir alles andere gleichgültig war" (H 204).

Diese geistige Existenzbehauptung ist das zentrale Thema seiner Dichtung, das Streben nach dem größten Geheimnis des Menschen, der Wahrheit. „Dichtung ist immer eine Expedition nach der Wahrheit" (J 99). Und „die Wahrheit ist das, was jeder Mensch zum Leben braucht und doch von niemand bekommen oder erstehen kann. Jeder Mensch muß sie aus dem eigenen Innern immer wieder produzieren, sonst vergeht er. Leben ohne Wahrheit ist unmöglich. Die Wahrheit ist vielleicht das Leben selbst" (J 99). Dasselbe behauptet Kafka von der anderen Wesensbestimmung des Geistes, der Freiheit: „Freiheit ist Leben. Unfreiheit ist immer tödlich" (J 61).

Es wird jedenfalls damit deutlich, daß er sich ausschließlich zur geistigen Bestimmung des Menschen bekennt. „Es gibt nichts anderes als eine geistige Welt" (H 44). Da diese geistige Welt dem Menschen aber nur subjektiv und individuell zugänglich ist, folgert Kafka: „Gott ist nur persönlich faßbar. Jeder Mensch hat sein Leben und seinen Gott. Seinen Verteidiger und Richter" (J 99). Der Künstler versucht diese Wahrheit zu schauen, zu begreifen und zu gestalten. Das „ist immer eine Angelegenheit der ganzen Persönlichkeit" (J 30); denn es gilt, die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens zu beantworten, die Frage nach seiner

Rückbindung, seiner Re-ligio, und es verwundert daher nicht, daß Kafkas Sprache in diesem Zusammenhang auch Vokabeln des Religiösen aufweist: „Ich bemühe mich, ein richtiger Anwärter der Gnade zu sein. Ich warte und schaue" (J 98). Der Dichter bekennt sich zum „Schreiben als Form des Gebetes" (H 348). Dennoch ist Kafkas Weg trotz dieser Nähe vornehmlich nicht der der Religion, sondern der der Kunst. „Die Wahrheit ist doch eine Angelegenheit des Herzens. Dem kann man nur mit der Kunst beikommen" (J 91). „Die Feder ist aber nur ein seismographischer Griffel des Herzens" (J 31), und deshalb nennt Kafka sie „nicht ein Instrument, sondern ein Organ" (J 55) des Dichters.

Um aber in die Tiefen seines Herzens hinabhorchen zu können, bedarf es einer Einsamkeit, die Kafka nicht einmal mit der Kaspar Hausers vergleichen läßt. Denn als Gustav Janouch ihn erstaunt fragt: „So einsam sind Sie? – Wie Kaspar Hauser?" nickt er und lacht: „Viel ärger als Kaspar Hauser. Ich bin einsam – wie Franz Kafka" (J 37). Aber diese Einsamkeit ist zugleich auch die Conditio sine qua non für den Dichter: „Was ich geleistet habe, ist nur ein Erfolg des Alleinseins" (T 311). „Das Alleinsein hat eine Kraft über mich, die nie versagt. Mein Inneres löst sich und ist bereit, Tieferes hervorzulassen" (T 34). „Schreiben heißt ja sich öffnen bis zum Übermaß . . . Deshalb kann man nicht genug allein sein, wenn man schreibt, deshalb kann es nicht genug still um einen sein, wenn man schreibt, die Nacht ist noch zu wenig Nacht" (F 250). Die Einsamkeit ist bei Kafka oft gepaart mit der Angst vor den Abgründen der Erkenntnis, wenn der Dichter den „Wunsch nach besinnungsloser Einsamkeit" (T 306) hat, nur sich selbst gegenübergestellt ist und „nur mit dem exzentrischen, auf nichts anderes als das eigene Seelenheil oder Unheil abzielenden Schreiben beschäftigt" (B 401), um sich „bis zum letzten Atemzug" (F 86) für seine Kunst aufzubrauchen. „Dieses Hinabgehen zu den dunklen Mächten, diese Entfesselung von Natur gebundener Geister, fragwürdige Umarmungen und was alles noch unten vor sich gehen mag . . . Vielleicht gibt es auch anderes Schreiben, ich kenne nur dieses; in der Nacht, wenn mich die Angst nicht schlafen läßt, kenne ich nur dieses" (B 384). „Schreiben in diesem Sinn ist ein tieferer Schlaf, also tot, und wie man einen Toten nicht aus seinem Grab ziehen wird und kann, so auch mich nicht vom Schreibtisch in der Nacht" (F 412).

Das thematisch wohl schwierigste Problem Kafkas ist die Antinomie von Leben und Tod. „Der Tod ist aber ebenso wirklich wie das Leben. Das Schwere ist nun eben darin, daß wir beidem ausgesetzt sind – dem Leben wie dem Tode" (J 61). Seit dem Sündenfall besitzt der Mensch als Fluch und Auszeichnung die Erkenntnis. „Seit dem Sündenfall sind wir in der Fähigkeit zur Erkenntnis des Guten und Bösen im wesentlichen gleich" (H 49). Aber „ein erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben" (H 40). Der Mensch erkennt seine Sterblichkeit. Gleichzeitig kann er allerdings auch „nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich" (H 44). Gemäß seiner Erkenntnis muß der Mensch infolgedessen einerseits die unzerstörbare geistige Welt verwirklichen und zum

ewigen Leben gelangen wollen, andererseits aber auch das irdische Leben als Widerspruch zu diesem Ziel begreifen und daher notwendigerweise seinen Tod annehmen und bejahen. In diesem Sinn deutet Kafka die „Todesdrohung beim Verbot des Essens vom Baum der Erkenntnis; vielleicht ist das auch der ursprüngliche Sinn des natürlichen Todes" (H 49). „Wenn [du vom Baum der Erkenntnis ißt], mußt du sterben, bedeutet: Die Erkenntnis ist beides, Stufe zum ewigen Leben und Hindernis vor ihm. Wirst du nach gewonnener Erkenntnis zum ewigen Leben gelangen wollen – und du wirst nicht anders können als es wollen, denn Erkenntnis ist dieser Wille –, so wirst du dich, das Hindernis, zerstören müssen, um die Stufe, das ist die Zerstörung, zu bauen" (H 105 f.). „Metaphysisches Bedürfnis ist nur Todesbedürfnis" (T 275).

Diese „Logik ist zwar unerschütterlich, aber einem Menschen, der leben will, widersteht sie nicht" (P 272). Das ist auch das ungelöste Problem, an dem Josef K. im Endkapitel des Romans „Der Prozeß" scheitert und „wie ein Hund" (P 272) zugrunde geht. Denn Kafka verlangt die Einsicht in die Notwendigkeit des Todes zur Erlösung und fordert damit bereits im Leben das Bekenntnis zum Tod: Der Dichter z. B., der deshalb „mit dem Leben nicht lebendig fertig wird, braucht die eine Hand, um die Verzweiflung über sein Schicksal ein wenig abzuwehren, . . . mit der anderen Hand aber kann er eintragen, was er unter den Trümmern sieht, denn er sieht anderes und mehr als die anderen, er ist doch tot zu Lebzeiten und der eigentlich Überlebende" (T 545). Kafka hielt daher die Todesangst für die Folge und „das Ergebnis eines nichterfüllten Lebens". „Wer das Leben voll begreift, hat keine Angst vor dem Sterben" (J 75), wer es aber nicht voll begreift, sondern „gesund" dahinlebt, für den bedeutet Leben „eigentlich nur eine unbewußte und uneingestandene Flucht vor dem Bewußtsein, daß man einmal wird sterben müssen" (J 59). Für sich selbst beansprucht er deshalb sogar, „weise" zu sein, weil er „jeden Augenblick zu sterben bereit war" (T 272). „Die systematische Zerstörung meiner selbst im Laufe der Jahre ist erstaunlich, es war wie ein langsam sich entwickelnder Dammbruch, eine Aktion voll Absicht. Der Geist, der das vollbracht hat, muß jetzt Triumphe feiern" (T 544). Wie wichtig für Kafka und seine Kunst die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Todes war und wie weit er auf diesem Weg gekommen zu sein glaubte, notiert er bereits Ende 1914: „Auf dem Nachhauseweg sagte ich zu Max [Brod], daß ich auf dem Sterbebett, vorausgesetzt, daß die Schmerzen nicht zu groß sind, sehr zufrieden sein werde. Ich vergaß hinzuzufügen . . ., daß das Beste, was ich geschrieben habe, in dieser Fähigkeit, zufrieden sterben zu können, seinen Grund hat" (T 448). Das Außerordentliche dieser Feststellung wurzelt in der Überzeugung, die Kraft zu besitzen, entsprechend der Erkenntnis auch handeln zu können und zu wollen: Du wirst „dich, das Hindernis, zerstören müssen, um die Stufe, das ist die Zerstörung, zu bauen" (H 106). Freiheit ist die Bejahung des Notwendigen. Der freie Mensch muß seinen Tod als notwendig erkennen und wollen.

Franz Kafka starb bei vollem Bewußtsein. Einer seiner letzten Sätze, mit dem er in der Agonie seiner Körperqualen von dem befreundeten Arzt die befreiende Injektion verlangte, ist auch sein letztes dichterisches Zeugnis, ein sprachlich vollkommenes Paradox: „Töten Sie mich, sonst sind Sie ein Mörder" (MB 259). Willy Haas spricht in diesem Zusammenhang mit Betroffenheit von dem Genie Kafka (M 278).

Die Aussage im dichterischen Bild: Die Parabel „Vor dem Gesetz"

Kafkas Gedanken widerspiegeln sich natürlich auch in der Bilderwelt seiner Dichtungen. In seiner Kunst legte er sogar einen besonders strengen Maßstab an, denn er war wohl selbst sein schärfster Kritiker, wenn es galt, die „falschen Hände" abzuwehren, „die sich einem während des Schreibens entgegenstrecken" (P 316).

Nur selten hatte er bei einer vollendeten Dichtung ein derartiges „Zufriedenheits- und Glücksgefühl", wie er es „besonders der Legende gegenüber" (T 448) empfand. Mit dieser Legende ist die Parabel „Vor dem Gesetz" gemeint, das Kernstück des Romans „Der Prozeß", die aber bereits 1919 von Kafka in dem Sammelband „Ein Landarzt" veröffentlicht wurde. Sie soll hier als charakteristisches Beispiel für die einzigartige Kunst Franz Kafkas angeführt und interpretiert werden:

Vor dem Gesetz steht ein Türhüter. Zu diesem Türhüter kommt ein Mann vom Lande und bittet um Eintritt in das Gesetz. Aber der Türhüter sagt, daß er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne. Der Mann überlegt und fragt dann, ob er also später werde eintreten dürfen. „Es ist möglich", sagt der Türhüter, „jetzt aber nicht." Da das Tor zum Gesetz offensteht wie immer und der Türhüter beiseite tritt, bückt sich der Mann, um durch das Tor in das Innere zu sehen. Als der Türhüter das merkt, lacht er und sagt: „Wenn es dich so lockt, versuche es doch, trotz meinem Verbot hineinzugehen. Merke aber: Ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal stehen aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich mehr vertragen." Solche Schwierigkeiten hat der Mann vom Lande nicht erwartet, das Gesetz soll doch jedem und immer zugänglich sein, denkt er, aber als er jetzt den Türhüter in seinem Pelzmantel genauer ansieht, seine große Spitznase, den langen, dünnen, schwarzen, tatarischen Bart, entschließt er sich doch, lieber zu warten, bis er die Erlaubnis zum Eintritt bekommt. Der Türhüter gibt ihm einen Schemel und läßt ihn seitwärts von der Tür sich niedersetzen. Dort sitzt er Tage und Jahre. Er macht viele Versuche, eingelassen zu werden, und ermüdet den Türhüter durch seine Bitten. Der Türhüter stellt öfters kleine Verhöre mit ihm an, fragt ihn nach seiner Heimat aus und nach vielem anderen, es sind aber teilnahmslose Fragen, wie sie große Herren stellen, und zum Schluß sagt er ihm immer wieder, daß er ihn noch nicht einlassen könne. Der Mann, der sich für seine Reise mit vielem ausgerüstet hat, verwendet alles, und sei es noch so wertvoll, um den Türhüter zu bestechen. Dieser nimmt zwar alles an, aber sagt dabei: „Ich nehme es nur an, damit du nicht glaubst, etwas versäumt zu haben." Während der vielen Jahre beobachtet der Mann den Türhüter fast ununterbrochen. Er vergißt die anderen Türhüter, und dieser erste scheint ihm das einzige Hindernis für den Eintritt in das Gesetz. Er verflucht den unglücklichen Zufall in den ersten Jahren laut, später, als er alt wird, brummt er nur noch vor sich hin. Er wird kindisch, und da er in dem jahrelangen Studium des Türhüters auch die Flöhe in seinem Pelzkragen erkannt hat, bittet er auch die Flöhe, ihm zu helfen und den Türhüter umzustimmen.

Schließlich wird sein Augenlicht schwach, und er weiß nicht, ob es um ihn wirklich dunkler wird oder ob ihn nur die Augen täuschen. Wohl aber erkennt er jetzt im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht. Nun lebt er nicht mehr lange. Vor seinem Tod sammeln sich in seinem Kopf alle Erfahrungen der ganzen Zeit zu einer Frage, die er bisher an den Türhüter noch nicht gestellt hat. Er winkt ihm zu, da er seinen erstarrenden Körper nicht mehr aufrichten kann. Der Türhüter muß sich tief zu ihm hinunterneigen, denn die Größenunterschiede haben sich sehr zuungunsten des Mannes verändert. „Was willst du denn jetzt noch wissen?" fragt der Türhüter, „du bist unersättlich." „Alle streben doch nach dem Gesetz", sagt der Mann, „wie kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat?" Der Türhüter erkennt, daß der Mann schon am Ende ist, und um sein vergehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn."

Im Domkapitel des Romans „Der Prozeß" erzählt der Gefängniskaplan des alles umfassenden Gerichts Josef K. diese Legende aus den „einleitenden Schriften zum Gesetz". Sie soll ihn gleichnishaft darüber belehren, daß er sich bisher in dem Gericht getäuscht sowie zu viel fremde und falsche Hilfe gesucht habe. Dem Geistlichen kommt es nun darauf an, anhand des negativen Beispiels Josef K. die Augen zu öffnen und den wahren Weg zu zeigen. Sein bisheriges Verhalten entspricht offenbar dem des „Mannes vom Lande" in der Parabel.

Das Leben des Mannes vom Lande bekommt durch seine Konfrontation mit dem Gesetz eine neue Dimension. Es wird unter ein anderes Vorzeichen gestellt, erhält einen neuen Sinnbezug. Dabei mag die Herkunft des Mannes ein erster Hinweis auf das neue Ziel sein, denn er kommt vom Lande, aus den materialgebundenen Gegebenheiten der Natur, d. h. den Gesetzmäßigkeiten der Notwendigkeit, und strebt nach einem fernen, geistigen Gesetz, das offenbar alles mit einem verborgenen Sinn durchwaltet.

Aber nicht dieses Ziel, sondern der Weg scheint das eigentliche Problem, die zu lösende Aufgabe des Mannes zu sein, denn „vor dem Gesetz steht ein Türhüter", und dieser Türhüter ist nur der unterste einer unabsehbaren Türhüterhierarchie, die dem innersten Kern des Gesetzes vorgelagert ist und passiert werden muß, wenn man bis ins Zentrum vordringen will. Die funktionale Zugehörigkeit der Türhüter zum Gesetz steht außer Frage, aber ihr Selbstverständnis unterliegt einem dialektischen Dreischritt, demzufolge der unterste Türhüter den Anblick des mächtigeren dritten bereits nicht mehr vertragen kann. Die Gewichtigkeit der Türhüterhierarchie orientiert sich offenbar an dem dialektischen Prinzip der Aufhebung und Höherentwicklung.

Im Gegensatz zum Mann vom Lande und zum Gesetz wird der Türhüter auffallend körperlich beschrieben „in seinem Pelzmantel", seiner großen „Spitznase" und dem „langen, dünnen, schwarzen, tatarischen Bart". Entsprechend einfach und überschaubar sind auch seine funktionalen Tätigkeiten: Er kann offenbar von sich aus den Eintritt in das Gesetz nicht gewähren, nimmt sein Verbot selbst aber nicht allzu ernst, wenn er den Mann vom Lande trotzdem ermuntert einzutreten. Dem wartenden Mann macht er es sogar bequem, indem er ihm einen Schemel gibt.

Über die völlige Belanglosigkeit seiner scheinbar gewichtigen Verhöre besteht kein Zweifel. Der Ausdruck „teilnahmslos" unterstreicht geradezu die Mechanik seines Verhaltens. Und in demselben Sinn nimmt er zwar alle Geschenke an, bleibt aber unbestechlich. Auf jeden Wink des Mannes muß er reagieren, und sei es noch so beschwerlich, denn in seiner Funktionalität ist der Türhüter augenscheinlich sowohl vom Gesetz als auch vom Verhalten des Mannes abhängig. Daß also der Mann vom Lande bei seinem Tod vom Eintritt in das Gesetz ausgeschlossen wird, ist demnach die notwendige Folge seines eigenen Verhaltens. Der Türhüter ist lediglich das mechanische Vollzugsorgan und daher in seiner Kausalität berechenbar.

Im Gegensatz hierzu kann sich der Mann vom Lande wenigstens in bestimmten Situationen frei entscheiden. Ihm stehen Alternativen zur Verfügung, wenn er sich z. B. angesichts der Schwierigkeiten entschließt, „lieber zu warten, bis er die Erlaubnis zum Eintritt bekommt", statt trotz alledem den Eintritt einfach mutig zu wagen, weil er doch das Ziel klar vor Augen hat und entschlossen danach strebt. Er müßte die Erfolglosigkeit seines tage- und jahrelangen Wartens ebenso erkennen wie die Sinnlosigkeit seiner Bestechungsversuche, seiner Fragen und Bitten. Statt dessen erschöpft er sich freiwillig in der ununterbrochenen Beobachtung des Türhüters, der nutzlosen Verfluchung der scheinbar unumgänglichen, unglücklichen Umstände. Den Irrtum, der unterste Türhüter sei „das einzige Hindernis für den Eintritt in das Gesetz", bemerkt er nicht einmal mehr. Schließlich hält er das erste Stück seines Weges schon für das Ziel, von dem er sich in Wirklichkeit sogar weiter entfernt, wenn er statt des Türhüters nun „die Flöhe in seinem Pelzkragen" um Hilfe gegen den Türhüter bittet. Weg und Ziel sind vertauscht, und mit makabrem Humor ist das verfehlte, „kindische" Tun ins Bild gesetzt. „Die Klarheit des Blickes" (T 572), der Erkenntnis, ist dem Mann vom Lande getrübt, wenn er nicht mehr weiß, „ob es um ihn wirklich dunkler wird oder ob ihn nur die Augen täuschen." Damit hat er aber bereits seine Aufgabe verfehlt und ist schuldig geworden.

Die Schuld des Mannes vom Lande beginnt bereits mit seiner ersten Bitte um Eintritt; denn damit überantwortet er die grundsätzliche Entscheidung darüber, ob er zu seinem erstrebten Ziel, dem Gesetz, durchdringt, dem in seiner funktionalen Gebundenheit hierfür gänzlich inkompetenten Türhüter. Obwohl das Gesetz – wie der Mann genau weiß – „jedem und immer zugänglich" ist und das Tor auch „offensteht wie immer und der Türhüter beseite tritt", ja den Eintritt nicht nur für möglich erklärt, sondern sogar dazu ermuntert, kurzum, obwohl alles für ein Weiterkommen vorbereitet zu sein scheint, entscheidet sich der Mann dagegen. Damit verlangt er aber im Grund die Selbstoffenbarung des Gesetzes, und das ist wiederum identisch mit der Leugnung der Aufgabe des geistbestimmten Menschen! Obwohl sich der Mann „für seine Reise mit vielem ausgerüstet hat", verkennt er sein Rüstzeug und die notwenidige Aufgabe des geistigen Subjekts, den

vorbestimmten Weg zum Ziel tätig zu gehen, die Türhüter zu überwinden, um zum Gesetz zu gelangen. Statt dessen macht sich der Mann von dem Türhüter abhängig und baut die scheinbare Macht erst selbst auf, an der er dann schließlich scheitert, „denn die Größenunterschiede haben sich sehr zuungunsten des Mannes verändert". In einer Variante der Legende zeigt Kafka dagegen einmal den wahren Weg, die richtige Lösung der Aufgabe: „Ich überlief den ersten Wächter. Nachträglich erschrak ich, lief wieder zurück und sagte dem Wächter: ‚Ich bin hier durchgelaufen, während du abgewendet warst.' Der Wächter sah vor sich hin und schwieg. ‚Ich hätte es wohl nicht tun sollen', sagte ich. Der Wächter schwieg noch immer. ‚Bedeutet dein Schweigen die Erlaubnis zu passieren?'" (H 359). Das hier gezeigte Verhalten umschreibt Kafka an einer anderen Stelle mit den Worten: „Wer zu sehn versteht, braucht nicht zu fragen" (H 337).

Der entscheidende Fehler des Mannes besteht also darin, die Tatsache der Erkenntnis zu fälschen und sich durch eine fast ununterbrochene Beobachtung des untersten Türhüters abzulenken. Tatsächlich vergißt er dabei auch die anderen Türhüter, ist scheinbar unersättlich in seinem Wissensdurst, verliert aber in Wirklichkeit seine Aufgabe und sein Ziel aus den Augen, um dann an seinem Ende zu erfahren, daß er sein ganzes Leben an seinem nur für ihn bestimmten Eingang vertan und den Eintritt in das Gesetz verfehlt hat. „Böse ist das" (H 84), was „unsere Aufmerksamkeit vom Sinn gerade ablenkt" (J 111). Das geistige Subjekt hat also in Wirklichkeit unentwegt tätig zu sein, um aus seinem eigenen Innern immer wieder die Wahrheit zu produzieren, denn „Gott ist nur persönlich faßbar" (J 99). „Sünde ist das Zurückweichen vor der eigenen Sendung. Mißverstehen . . . das ist Sünde" (J 103). „Daß unsere Aufgabe genau so groß ist wie unser Leben, gibt ihr einen Schein von Unendlichkeit" (H 99). Max Brod bemerkt in diesem Sinn: „Gott nahe sein und richtig leben – war für Kafka identisch" (MB 212).

Es wäre nun ebenso schlüssig wie leicht, in dem Gesetz einfach die gottgewollte Ordnung des Seins zu sehen, die allerdings dem Menschen nur individuell zugänglich ist. Nur als geistig handelndes Subjekt erfüllt der Mensch seine Aufgabe in einem vom Geist bestimmten und daher der Erlösung bedürfenden irdischen Leben. Tatsächlich enthält aber auch die Parabel selbst eine Reihe von Aussagen, die in diese Richtung weisen. Der persönliche Eingang jedes einzelnen wurde bereits ebenso erwähnt wie die Tatsache, daß das Tor zum Gesetz für jeden immer offensteht und zugänglich ist. Darüber hinaus ist das Gesetz das Ziel aller Menschen, sofern sie nicht das Physisch-Animalische in sich alles Geistige ersticken lassen und wenigstens bis zum Tor des Gesetzes gelangen; denn „alle streben doch nach dem Gesetz". Vor allem aber erkennt der Mann vom Lande in dem Dunkel seines nahen Todes, in dem alles andere um ihn herum in die Bedeutungslosigkeit versinkt, alles Irdische ins Dunkel getaucht ist, das ganz andere Licht, den ewigen „Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht". Kafka läßt keinen Zweifel an der tatsächlichen Existenz der Ewigkeit und

an dem Glauben des Menschen an etwas Unzerstörbares in ihm, die Hoffung auf Erlösung, aber es widerstrebte nach einer glaubhaften Mitteilung von Max Brod (MB 216) Kafkas ganzem Wesen, irgendeine Aussage über das Jenseits zu machen. Der Mann vom Lande versagt und wird schuldig. Deshalb wird er in seinem Tod von dem ewigen Glanz ausgeschlossen und der Dunkelheit überlassen. Josef K. versagt schließlich auch und stirbt wie ein Hund. „Es war, als sollte die Scham ihn überleben" (P 272). Beide waren schuldig, so daß ihre Verurteilung gerechtfertigt erscheint. Kafka entzog sich dadurch auch der Notwendigkeit, eine Erlösung gestalten zu müssen. Dennoch hat er die Hoffung auf Erlösung niemals aufgegeben, sie aber dichterisch allenfalls nur im Traum angedeutet.

Die Parabel „Vor dem Gesetz" ist ein selten klares Beispiel für die Dichte von Kafkas Bilderwelt. In dem Einfallsreichtum und der Originalität dieser Bilder, die er konsequent und in scharfen Konturen anschaulich auszeichnete in einer Sprache, die dieses Ziel zwingend und rein, d. h. zweckdienlich und ohne Schnörkel, anstrebte, liegt die große künstlerische Bedeutung der Dichtung Kafkas. Die Form, das künstlerische Bild, war für ihn das Stimulans, zur Tiefe der Substanz vorzudringen. „Die Form ist nicht der Ausdruck des Inhalts, sondern nur sein Anreiz, das Tor und der Weg zum Inhalt. Wirkt er, dann öffnet sich auch der verborgene Hintergrund" (J 92). Der hohe künstlerische Anspruch und die Tiefe der Substanz sind die Hauptmerkmale im dichterischen Werk Franz Kafkas.

ANMERKUNG

[1] Die Abkürzungen verweisen auf folgende Werke Kafkas (Ges. Werke, hrsg. v. M. Brod, Frankfurt 1946 ff.): B: Briefe 1902–1924 (1958); F: Briefe an Felice (1967); H: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande (1953); M: Briefe an Milena (1952); P: Der Prozeß (1953); T: Tagebücher 1910–1923 (1954); ferner J: G. Janouch, Gespräche mit Kafka (1951); MB: M. Brod, Franz Kafka (1954).

Marius Jeuken SJ

Evolution – Wissenschaft und Weltanschauung

Evolution ist primär ein wissenschaftlicher Begriff. Er bezeichnet die biologische Theorie, die zur Erklärung der Entstehung der Arten aufgestellt wurde. In der Biologie ist die Art eine natürliche Einheit, eine Population, deren Individuen untereinander kreuzbar und fruchtbar sind und die in dieser Weise isoliert ist von anderen ähnlichen Populationen. Eine Art ist deshalb reproduktiv isoliert. Es gibt heute und in der Geschichte eine große Menge von Arten. Die Evolutionstheorie will die Frage beantworten, wie sie entstanden sind.

Man kann aber die Evolutionstheorie selbst einer Metabetrachtung unterwerfen, sozusagen von einer höheren Stufe auf sie blicken und fragen, was diese Theorie wert ist und was ihr Wahrheitsgehalt ist. Eine Metabetrachtung hat zu tun mit Wissenschaftsphilosophie. Dieser Beitrag versucht eine Metabetrachtung über Evolution. Dazu soll zunächst das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie deutlich gemacht werden.

Das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie

Zuerst eine triviale Bemerkung: Man kann nicht über alles zugleich nachdenken. Wir begrenzen unsere Betrachtung oder Aufmerksamkeit. Wenn ich über ein mathematisches Problem nachdenke, denke ich nicht über Theologie nach. Ich verneine nicht, daß es auch Theologie gibt, nur betrachte ich sie nicht. Ich habe meine Aufmerksamkeit begrenzt. Diese Aufmerksamkeitsbegrenzung kann man eine Abstraktion nennen.

Heutzutage kann man insbesondere drei Gebiete unterscheiden, auf die man die Aufmerksamkeit begrenzt. Zweifellos gibt es mehrere Gebiete, aber die drei wichtigsten sind: die Wissenschaft, zumal die Naturwissenschaft, die Philosophie und die Religion.

Jedes Denkgebiet hat sein eigenes Objekt, seine eigene Art von Denken und seinen eigenen Sicherheitsgrad seiner Schlußfolgerungen. Wenn man z. B. einen Biologen fragt, was das Leben ist, dann nimmt er eine Zelle. Warum eine Zelle und nicht einen Stein? Weil eine Zelle lebt und ein Stein nicht? Dann hat er schon eine Voraussetzung gemacht: Daß es einen Unterschied gibt zwischen Leben und Nicht-Leben. Aber das ist nicht von sich aus klar. Jedenfalls soll die Philosophie nicht davon ausgehen. Der Biologe aber geht so damit um. Er nimmt also eine

Zelle, studiert sie, analysiert die Komponenten von Protoplasma, Proteinen, Lipiden, Lipoiden usw., er sieht die Prozesse von Assimilation, Dissimilation, Teilung, und das alles macht die Zelle selbst. Daher gibt er dann eine Definition von Leben: Das Leben ist eine dynamische Struktur von Atomen und Molekülen mit Selbstregulation. Was hat der Biologe getan? Er hat nur beschrieben, wie das Leben sich ihm darstellt, die Erscheinungsform des Lebens, aber er hat nicht gesagt, was das Leben ist. Das ist eine philosophische Frage. Philosophie gibt eine Antwort auf die Frage, was die Dinge im Wesen sind. Die Seinsfrage ist zentral. Die Religion beabsichtigt, Antworten zu geben auf die tiefsten Fragen, die ein Mensch hat, die Fragen über den Tod und was danach geschieht, über Erlösung, über Gott – Fragen, die keine Philosophie beantworten kann.

Auch die Denkart ist in den drei Bereichen verschieden: Die Naturwissenschaft zielt auf größtmögliche Objektivität und Rationalität, in der Philosophie spielen auch subjektive Überzeugungen eine Rolle, so daß alle Fakultäten des Menschen beteiligt sind, und die Religion gründet überdies auf einer Glaubenshingabe, die ohne Liebe nicht möglich ist.

Die Gewißheit ist in der Naturwissenschaft nur so groß, wie die Tatsachen es gestatten, auf denen die Theorie aufgebaut worden ist. In der Philosophie und der Religion herrscht eine Lebensgewißheit, in die der ganze Mensch einbezogen ist.

Weil die Wissenschaft nicht ohne philosophische Voraussetzungen sein kann, kann man die Philosophie höher schätzen als die Wissenschaft, und weil die Religion die tiefsten Fragen beantworten will, kann man sie höher schätzen als die Philosophie. Das heißt, daß man die drei Denkgebiete auch in einem Modell von Denkebenen vorstellen kann.

Und jetzt stellt sich die Frage: Wie ist die Beziehung der Denkebenen in Unterschied und Zusammenhang? Meine Stellungnahme ist, daß jede Denkebene relativ unabhängig ist. Das heißt, daß die Argumentation stattfinden soll auf der eigenen Ebene, und daß keine Argumente von anderen Bereichen hereingeholt werden können. Man kann daher die Evolution nicht ablehnen mit Argumenten aus der Religion und sagen: Es gibt keine Evolution, denn wir haben die Schöpfungslehre. Das ist eine Vermischung der Denkebenen oder, von Wittgenstein inspiriert, ein Durcheinanderwerfen von „Sprachspielen". Evolution ist ein Begriff der Wissenschaft und Schöpfung ein Begriff der Religion. Es ist ein wissenschaftsphilosophischer Fehler, zwei Begriffe aus unterschiedlichen Niveaus einander gegenüberzustellen, als sollten sie einander ausschließen. „Evolution *oder* Schöpfung" ist deshalb eine falsche Problemstellung. Ist man gläubig, dann soll man sagen: Evolution *und* Schöpfung. In diesem Fall kann man ein Modell machen, in dem die Evolutionsreihe eine horizontale Linie darstellt. Jeder Punkt dieser Linie ist vertikal verbunden nach oben mit Gott. Die vertikalen Linien sind die Schöpfungslinien. Es gibt keinen Gegensatz zwischen beiden Linien.

Auch für eine andere Problemstellung ist der Unterschied zwischen den

Denkebenen wichtig. Man kann wissenschaftlich ausarbeiten, daß unser Verhalten durch Erbanlagen und Gehirnstrukturen determiniert ist. Daraus kann man aber nicht schließen, daß es deshalb keine Freiheit gäbe; denn dieser Determinismus ist eine wissenschaftliche und Freiheit eine philosophische Gegebenheit. Es gibt also Determinismus *und* Freiheit, und wie das zusammengeht, kann vielleicht eine philosophische Wiederbewertung der Materie uns deutlich machen, wo Materie, Leben und Geist eine aufsteigende Linie bilden.

Zwischen den Denkebenen muß es auch einen Zusammenhang geben, denn es ist die eine Person, die auf allen Denkebenen nachdenkt. Als einheitliche Person kann man in den Schlußfolgerungen der verschiedenen Denkebenen keinen Widerspruch dulden. Den Zusammenhang sehe ich darin, daß von der einen Ebene zu der anderen Inspirationen ausgehen, aber, wie gesagt, keine Argumentationen. So soll z. B. der Evolutionsgedanke den Theologen inspirieren, über die ganze Interpretation der sechs Tage des Schöpfungsberichts der Genesis nachzudenken, der nicht buchstäblich gemeint sein kann.

Die Evolution ist also ein wissenschaftlicher Begriff, der von anderen Denkebenen aus nicht bestritten werden kann. Aber als wissenschaftliche Theorie kennt die Evolution einige *Voraussetzungen*. Zwei sind philosophischer und zwei wissenschaftlicher Art.

Die erste philosophische Voraussetzung gilt für die Wissenschaften überhaupt. Sie lautet, daß es Ordnung und Zusammenhang in der Natur gibt. Die zweite ist wissenschaftsphilosophischer Art: Die Schwierigkeiten, die auch in der Evolutionstheorie reichlich vorhanden sind, soll man wissenschaftlich lösen und nicht von außen her, etwa durch einen Deux ex machina.

Die erste wissenschaftliche Voraussetzung ist, daß die Evolutionstheorie als eine naturwissenschaftliche Theorie geschichtliches Denken inkorporiert hat. Wenn Geschichte durch Einmaligkeit gekennzeichnet ist, steht das im Gegensatz zum Wiederholungsprinzip der Naturwissenschaften, wo man die Experimente und Beobachtungen wiederholen muß. Auch bringt dies Schwierigkeiten für eine wissenschaftliche Verifikation. Wenn man behauptet, das Leben stamme aus der anorganischen Materie, und wenn es gelingen sollte, dies im Laboratorium hervorzubringen, dann darf man nicht sagen, daß es zwei Milliarden Jahre vorher auch so geschehen sei, sondern höchstens, daß es so geschehen sein könnte. Die zweite Voraussetzung ist, daß die physikalischen Prozesse in den Milliarden Jahren dieselbe Geschwindigkeit behalten haben, wie etwa das Auseinanderfallen von Uran in Blei und Helium, womit man das absolute Alter der geologischen Schichten bestimmen kann. Sonst kann man nicht sinnvoll über Evolution reden.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir uns der Evolution selbst zuwenden. Als wissenschaftliche Theorie soll sie von Tatsachen ausgehen. Es gibt jedoch nicht nur Tatsachen. Wie immer spielen bei der Feststellung der Tatsachen einige Ideen eine Rolle. Es gibt zwei Tatsachen und drei Grundideen.

Die Evolution als wissenschaftliche Theorie

Die *Tatsachen* sind erstens, daß es eine große Zahl von Arten gibt in manchen Variationen sowohl in der Vergangenheit wie auch heute, und zweitens, daß diese Arten im Lauf der Zeit nacheinander entstanden sind. Die Evolutionstheorie will nun eine Erklärung geben: Das Nacheinander ist ein Auseinander; es gibt eine Verwandtschaft der Arten, eine Abstammung. Jedoch beginnen hier schon die Schwierigkeiten. Die erste Tatsache ist klar, die zweite aber nicht. Das Nacheinander ist nur bei den Wirbeltieren gut bekannt; zuerst kamen die Fische, dann die Amphibien, darauf die Reptilien und nachher fast gleichzeitig die Vögel und die Säuger. Die übrigen Hauptstämme der Tiere sind zugleich mit den Fischen im Kambrium oder Silur datiert. Die Pflanzen stammen aus Devon und Carbon, nur die Angiospermen aus der Kreidezeit. Algen sind schon im Präkambrium vorhanden. Das Nacheinander soll man deshalb mit Vorsicht gebrauchen. Die meisten Argumente für die Evolution betreffen die Wirbeltiere, aber es gibt mehr Tiere.

In der Evolutionstheorie spielen drei *Grundideen* eine Rolle: 1. Es gibt eine Reihenfolge von den niederen zu den höheren Organismen, 2. es gibt einen Unterschied zwischen Diversifikation und Progression, 3. es gibt einen Unterschied zwischen Mikro- und Makroevolution.

1. Die *Reihenfolge* von den niederen zu den höheren Organismen. Welche Norm benützen wir, wenn wir einen Organismus niedrig oder hoch nennen? In der Literatur gibt es eine große Menge von Kriterien (cf. Overhage, 1957). Sehr häufig nennt man Komplexität. Aber ist eine Amöbe weniger komplex als ein Elefant, wenn die Amöbe in ihrer einzigen Zelle die Lebensprozesse vollbringt, für die der Elefant Billionen Zellen braucht? Es hat zwar etwas für sich, einen Elefanten höher zu nennen, aber klar ist es nicht. Es mag sein, daß wir einen Elefanten höher nennen, weil unbewußt mitspielt, daß dieses Tier als Säuger näher beim Menschen steht. Aber die Frage ist, ob dies ein rein wissenschaftliches Kriterium ist. Andere Kriterien sind: „expansion of life", zunehmende Differenzierung und harmonische Integration, zunehmende Vielheit in der Einheit, zunehmende Umweltabhängigkeit und individuelle Autonomie, „freedom of life". Es ist schwierig, ein allgemeines Kriterium zu finden. Vielleicht gibt es Sonderkriterien für bestimmte Tiergruppen wie z. B. das Cephalisationskriterium für die Wirbeltiere. Soviel soll aber klar sein, daß es nicht einfach ist, eine Norm zu finden. Es ist möglich, daß das Erkennen „niedrigerer" und „höherer" Stufen intuitiv bestimmt ist. Auch Linné hat in seinem System mit dieser Idee gearbeitet.

2. Den *Unterschied zwischen Diversifikation und Progression* findet man in der Literatur als den Unterschied zwischen horizontaler und vertikaler Evolution, zwischen Stammverzweigung (Kladogenese) und Höherentwicklung (Anagenese), zwischen „énergie tangentielle" und „énergie radiale" (so wird man die unklaren Begriffe Teilhards wohl deuten müssen). Mit dem Begriff Diversifikation ist die

Entstehung der Arten gemeint, ohne daß man von niedrigem oder höherem Grad sprechen kann. Es ist eine Entstehung sozusagen auf einer horizontalen Ebene, zum Beispiel, wenn man behauptet, daß alle Katzentiere (Felidae) wie Löwen, Tiger, Pumas, Jaguare aus einer Urkatze hervorgegangen sind. Man kann kaum sagen, daß die Katzenarten in einer Reihenfolge von höheren und niedrigeren Arten stehen. Wenn dagegen die Evolution zum Beispiel von Reptilien zu den Säugern geht, dann kann das als eine Progression betrachtet werden, und das würde ich richtige Evolution nennen.

Der Unterschied zwischen horizontaler und vertikaler Evolution ist wichtig für die Beurteilung der Argumente, die uns die Vorgeschichte liefert, zum Beispiel die Pferdereihe vom Eohippus bis zum modernen Equus. Ist es wirklich Progression, wenn man von einem kleinen Pferd mit vier Zehen zu einem großen Pferd kommt mit einer Zehe? Ist die Größe bestimmend oder die Zahl der Zehen? Deshalb ist die Pferdereihe, und das gleiche gilt für die Elefantenreihe, kein richtiges Argument für die Evolution. Wenn man aus der Pferdereihe auf eine Evolution schließen sollte, dann begeht man eine Extrapolation. Man kann nur schließen, daß es Diversifikationen geben kann, aber das ist noch keine Evolution.

Es fällt auch auf, daß eine neue Form sich explosiv in einer Vielheit von Variationen manifestiert. Daher ist es wenig wahrscheinlich, daß die Evolution allmählich verlaufen ist, wie es der Neodarwinismus postuliert.

3. Der *Unterschied zwischen Mikro- und Makroevolution.* Öfter nennt man Mikroevolution die kleinen Schritte und Makroevolution die großen Schritte in der Evolution. Die Schwierigkeit besteht darin, was man große und was man kleine Schritte nennen muß und wo die Grenze zu ziehen ist. Darum scheint es mir besser, alles das Mikroevolution zu nennen, was man experimentell verifizieren kann. Die Makroevolution ist dann die weitere Spekulation.

Die Experimente beziehen sich faktisch auf die Genetik, auf Mutationsversuche. Was wissen wir von Mutationen? Mit Mutationen kann man Variationen machen, aber sie bleiben innerhalb der Art. Die Mutanten von Drosophila melanogaster (Taufliege) bleiben Drosophila melanogaster, die Mutanten von Tulipa gesneriana (Gartentulpe) bleiben Tulipa gesneriana. Die Evolution aber sagt, daß man durch Mutationen von einer Art zu einer anderen Art kommen kann, und auch das ist eine Extrapolation, die nicht aus den Mutationsversuchen folgt. Tatsache ist jedoch, daß bis jetzt die Resultate der Mikroevolution nicht übereinstimmen mit den Postulaten der Makroevolution. Zwischen beiden gähnt eine Kluft. Die Frage ist noch immer, wie diese Kluft zu überbrücken ist.

Zwischen den Zeilen stellt sich noch eine andere Frage: Was ist eine Art? Sind die Arten scharf abgegrenzt oder sind sie nur graduell verschieden? Mayr (1957) spricht über den Gegensatz zwischen dem Linnéschen und dem darwinistischen Spezieskonzept, und er zeigt, daß man heutzutage unter dem Einfluß von Versuchen mit Chromosomenkonstellationen und mit den biochemischen Struk-

turen der Zellen zurückkehrt zu einer Auffassung der Art als einer abgegrenzten Gegebenheit, zwar dynamisch, aber scharf abgegrenzt. Auch das ist nicht förderlich für eine darwinistische Interpretation der Evolution.

Wir stellen also eine zweifache Extrapolation fest: die erste von der Mikro- zur Makroevolution und die zweite von der Diversifikation zur Progression. Das heißt, daß, wissenschaftsphilosophisch beurteilt, die bisherigen Argumente für die Evolutionstheorie nicht besonders stark sind. Dazu kommt, daß man häufig den Zufall als Element in die Argumentation aufnimmt. Aber was ist Zufall? Man kann ihn charakterisieren als eine Camouflage, eine Tarnung unseres Nichtwissens. Im Kopf-oder-Schrift-Spiel mit einer Münze wird das Resultat 50:50 sein, wenn wir häufig genug die Münze hochgeworfen haben. Aber wenn man alles von einem einzelnen Wurf wüßte (die Kraft des Daumens, den Luftwiderstand usw.), dann könnte man voraussagen, welche Seite oben zu liegen kommt. Jeder Wurf ist determiniert, aber kein Wurf ist dem anderen gleich, und so kann bei einer Vielheit von Würfen die 50-Prozent-Wahrscheinlichkeit resultieren. Von einem einzelnen Wurf aber kann man es nicht voraussagen, weil viele Umstände unbekannt sind. Von Zufall spricht man auch, wenn eine Ursache nicht nachzuweisen ist, zum Beispiel, wenn ein Dachziegel auf eine die Mauer entlang laufende Maus fällt. Man kann eine Ursachenkette nachweisen sowohl für das Fallen des Ziegels wie auch für das Laufen der Maus, aber nicht für das Zusammentreffen der beiden Ursachenketten. Hier ist Zufall im Spiel. Wenn aber Zufall Abwesenheit von Ursache sein sollte, dann ist es eine wissenschaftsphilosophisch interessante Frage, wie man Evolution durch Zufall, durch eine Abwesenheit von Ursache erklären kann.

Alle bisher genannten Erklärungen für das Wie der Evolution genügen nicht: Mutationen, natürliche Zuchtwahl, Überleben des am besten angepaßten Organismus usw. Man kann sagen, daß solche Ursachen meistens von außen her auf die Organismen einwirken, und daß man auf diese Weise versucht, die Evolution *von außen her* zu erklären: als Folge von Ursachen außerhalb des Organismus. Das ist alles unbefriedigend. Vielleicht ist es besser zu versuchen, die Evolution *von innen aus* zu erklären, als Wirkung von Ursachen, die innerhalb des Organismus, innerhalb der Materie liegen. Das ist eine neue Sicht der Materie, auch philosophisch. In der Geschichte der Philosophie ist die Materie oft negativ und passiv beurteilt worden, aber heutzutage werden wir gezwungen, die Materie mehr positiv zu beurteilen. Sie hat eine Selbstaktivität, sie ist nicht passiv, sondern besitzt eine innere Dynamik. Die moderne Naturwissenschaft weist darauf hin. Zwar ist Energie von außen her notwendig, aber unter dem Einfluß solcher Energie, z. B. von der Sonne, kann die Materie mit dieser inneren Dynamik sich in komplexere Strukturen entwickeln. Vieles ist noch Spekulation, aber Experimente wie von Miller und Urey, wo sich einfache Gase wie Wasserstoff (H_2), Ammoniak (NH_3) und Methan (CH_4) unter dem Einfluß von Energie zu Aminosäuren bilden, weisen in diese Richtung. In der Auffassung einer Evolution von innen sind dann Prozesse

wie Mutation, natürliche Zuchtwahl usw. nicht konstituierend für die Evolution, sondern höchstens modifizierend. Die eigentliche Ursache liegt innerhalb der Materie. Das kann eine neue Richtung für die Forschung bedeuten.

Das wichtigste Argument für die Annahme einer Evolution ist die biochemische Einheit, die wir überall in der lebendigen Natur finden. Es gibt nur 20 Aminosäuren als Bausteine für alle Eiweiße und nur fünf Basen für alle DNA- und RNA-Moleküle. Allein aus den verschiedenen Kombinationen ergibt sich die Verschiedenheit der Organismen. Diese biochemische Einheit kann nur sinnvoll erklärt werden, wenn es Verwandtschaft gibt, wenn die Organismen voneinander abstammen. Aber das Wie dieser Abstammung ist immer noch in Nebel gehüllt.

Die Evolution als Weltanschauung

Die Evolution ist eine wissenschaftliche Theorie, aber nun sehen wir, daß es eine dritte Extrapolation gibt: von der Biologie auf andere Denkgebiete, besonders auf die Philosophie, und so wird der Evolutionsgedanke Grundlage für eine Weltanschauung. Das erste Beispiel finden wir schon im vorigen Jahrhundert, wo *Herbert Spencer* (1820–1903) seine ganze Philosophie auf den Evolutionsgedanken aufbaut. Die Evolution selbst erklärt er von außen her. Durch äußere Ursachen, zum Beispiel im Klima, geht die Evolution von einfachen zu komplexen Strukturen, von Homogenität zu Heterogenität.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts finden wir die Theorie der aufsteigenden Evolution, *„emergent evolution"*, nach der von innen her das Leben aus der Materie und der Geist aus dem Leben entsteht (Alexander 1920, 1966, Lloyd Morgan 1923, McDougall 1929, 1934). Die höhere Stufe ist immer etwas Neues, das zwar aus der niedrigeren Stufe hervorkommt, aber nicht aus ihr erklärt werden kann. Materie, Leben und Geist bilden eine Reihenfolge, und die höchste Stufe ist erreicht, wenn das Merkmal eines führenden Bewußtseins da ist.

Nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte das Buch „Human destiny" von *Pierre Lecomte du Noüy* (1883–1947) weite Verbreitung, besonders in den USA. Es ist eine religiöse evolutionistische Vision der Evolution, ein Telefinalismus, wo Gott als Anti-Zufall angenommen werden muß, weil die Entwicklung nicht vom Zufall abhängig sein kann. Lecomte de Noüy schließt auf die Notwendigkeit einer Religion, deren zentraler Kern in allen großen Religionen gefunden wird. Es zeigt sich dann, daß die Kerngedanken dieser Religion übereinstimmen mit dem Christentum. „Dieser Parallelismus war absolut nicht vorauszusehen."

Bekannter ist *Julian Huxley* (1887–1975), der in verschiedenen Publikationen seine Einheitsvision dargestellt hat. Er vertritt einen evolutionistischen Humanismus. In der Evolution unterscheidet er drei Phasen: die kosmologische Phase bis zum Entstehen des Lebens, die biologische Phase bis zum Entstehen des Menschen

und schließlich die psychosoziale Phase, die sich auf die kulturelle Evolution des Menschen bezieht. Es gibt bei den Menschen verschiedene Noosysteme, aber die Evolution zielt auf ein Noosystem und auf eine Religion ohne Offenbarung. Diese Religion soll das Resultat einer langen Entwicklung sein. Es fängt an mit Magie („the magic hypothesis"), dann folgt der Glaube an Geister („the spirit hypothesis") und der Glaube an Gott („the God hypothesis"). Aber jetzt soll das alles ersetzt werden durch eine Religion, die auf der Wissenschaft gründet („the science based religion"). Die Gottesidee soll ersetzt werden durch die Idee von der Erfüllung des evolutionären Prozesses auf dieser Erde. Man kann es auch anders sagen: Ursprünglich hatte der Mensch den Stammesgedanken („tribal thought"), dann kam er zu einer Gesellschaft mit Gott im Mittelpunkt, aber jetzt soll er eine Gesellschaft mit der Wissenschaft, mit der Evolution im Mittelpunkt bilden. Es ist eine einheitliche Vision, und es ist nicht immer klar, wo wissenschaftliche Gegebenheiten enden und wo die Spekulation anfängt.

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) hat auch, wie Huxley, eine einheitliche Vision ausgearbeitet, aber im christlichen Sinn. Die Evolution ist ein Aufstieg, eine Unifikation, auf den Punkt Omega, auf Gott hin. In der Welt ist die Evolution auf dem Weg zum Geist, der seine Vollendung findet in dem Personsein. Das höchste Personsein ist der universale Christus. Wie Huxley unterscheidet Teilhard de Chardin drei Phasen, die voneinander getrennt sind durch zwei kritische Punkte: den kritischen Punkt der Vitalisation und den kritischen Punkt der Reflexion oder der Hominisation. Alles hat eine Innenseite und eine Außenseite, und die Evolution kennzeichnet sich durch eine interiorisierende Komplexifikation. Es ist eine Evolution von innen aus: Teilhard nimmt Bewußtsein auch in der Materie an.

Zur englischen Ausgabe von Teilhards Buch „Le phénomène humain" hat Julian Huxley das Vorwort geschrieben, weil er verwandte Ideen bei Teilhard anerkannte. Aber auch bei Teilhard laufen Tatsachen und Spekulationen durcheinander. Simpson wirft ihm eine „mystical science" vor. Als religiöser Mensch denkt Teilhard in Wirklichkeit von oben nach unten. In seinem früher geschriebenen Buch „Le milieu divin" sieht er Gott in allen Dingen und alle Dinge in Gott. Er legt aber in „Le phénomène humain" nahe, von unten nach oben zu denken, um bei dem Punkt Omega zu enden. Aber tatsächlich ist der Punkt Omega der Punkt Alpha seines Denkens. Wissenschaftlich ist sein Buch nicht, die Sprache ist oft dunkel. Es ist aber ein gutes Beispiel für die dritte Extrapolation: die Evolution als Weltanschauung.

Literatur: S. Alexander, Space, Time and Deity, 2 Bde. (New York 1920, 1966); *M. Jeuken,* Materie, Leven, Geest (Assen 1979); *C. Lloyd Morgan,* Life, mind and spirit (New York 1923); *W. McDougall,* Modern materialism and emergent evolution (London 1929, 1934); *E. Mayr,* Species concepts and definition, in: The species problem (AAAS symposium, publ. nr. 50) (Washington 1957) 1–22; *P. Overhage,* Der „Biologische Aufstieg" und seine Kriterien, in: Acta Biotheoretica 12 (1957) 81–114; *B. Rensch;* The laws of evolution, in: The evolution of life. Its origin, history and future, hrsg. v. S. Tax (Chicago 1960).

Oskar Köhler

„Wenn wir Sie zu Pius IX. geschickt hätten . . ."

Der 18. Juli 1870 und der Briefwechsel zwischen Ignaz von Döllinger und Charlotte Lady Blennerhasset

Es war natürlich eine der liebenswürdigen Galanterien des 73jährigen Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger, wenn er im März des Jahres 1872, als die ihn und nicht nur ihn treffende Entscheidung über die päpstliche Unfehlbarkeit (18. Juli 1870) längst gefallen war, seiner „lieben Freundin", der bayerischen Grafentochter Charlotte von Leyden, vermählte Lady Blennerhasset, schrieb, *sie* hätte man zu Papst Pius IX. schicken sollen, weil auch dieser ihr nichts hätte abschlagen können und ihr zuliebe „die Kirche mit seinen neuen Dogmen verschont" hätte. Die Dame war seiner siebenjährigen väterlichen Freundschaft um diese Zeit zumindest ein wenig entwachsen, ging jetzt auf die dreißig zu und war im Juni 1870 von ihrem geistlichen Freund mit Sir Rowland Blennerhasset getraut worden, seit einem Jahr Mutter des Klein-Arthur, den Döllinger mit großväterlich gestimmten Hoffnungen bedachte.

Ein Beitrag zu fehlenden Biographien

Daß der in Luzern lebende, aus Luxemburg stammende Kirchenhistoriker *Victor Conzemius* seine Edition des Döllinger-Briefwechsels, dessen erste drei Bände (1963/71) die Korrespondenz mit Lord Acton, einem führenden Repräsentanten des katholischen Liberalismus in England, enthalten, nunmehr mit dieser Brief-Geschichte zwischen dem Professor und der Lady überaus verdienstvoll fortsetzte[1], eröffnet mehrere Aspekte. Unter diesen hebt sich die diskrete gegenseitige Neigung, der oft beredete, aber so selten wie in diesem Fall wirklich glückhafte pädagogische Eros tröstlich ab von den Schicksalsschatten, die jener denkwürdige Juli-Tag in Rom über die in dieser Korrespondenz auftretenden Personen geworfen hat.

Da es zwar eine schier uferlose Literatur über *Döllinger* gibt, aber keine wirklich genügende Biographie, sind die warmherzig-sensiblen, nie sentimentalen persönlichen Züge, die in diesem Briefwechsel sichtbar werden, eine wichtige Bereicherung im Bild des so oft wegen seiner Arroganz getadelten Mannes.

Die Literatur über *Charlotte Lady Blennerhasset* ist demgegenüber äußerst

schmal, und Victor Conzemius will in seiner „Einleitung" nur einen biographischen Rahmen zeichnen, hauptsächlich für die Zeit des edierten Briefwechsels von 1865 bis 1886. Seine Bemerkung, diese Frau werde „in einer Historiographie, die nur den Institutions-, Verbands- und politischen Katholizismus gelten läßt, auch heute beharrlich totgeschwiegen" (S. XXVIII), setzt zwar eine Absicht voraus, wo es sich doch wohl zumeist eher um ein freilich höchst bedauerliches Desinteresse handelt. Aber die biographische Skizze liefert eine sonstwo nicht zu gewinnende Auskunft über eine faszinierende Frauengestalt, deren Namen man in berühmten Lexika und Registern in der Tat vergeblich sucht.

Es gibt in ihrem Leben noch einen anderen „geistlichen Briefwechsel", den mit dem Freiburger Kirchenhistoriker *Franz Xaver Kraus*, dessen Nachlaß *Hubert Schiel*, vor kurzem gestorben, in Trier betreut hat. Angesichts der äußerst bewegten Eintragungen Krausens in sein Tagebuch (9. Oktober 1876: „Es kann keine größere Übereinstimmung zweier Seelen in ihren Neigungen, in ihren heiligsten Überzeugungen geben als die zwischen Charlotte und mir. Nur daß sie unendlich besser, treuer, reiner ist als ich armer Geknickter")[2] wird die Edition auch dieses Briefwechsels für eine sehr wünschenswerte Biographie der Lady Blennerhasset deshalb wichtig sein, weil zu fragen ist, was für sie selbst diese Begegnung mit einem Theologen bedeutete, der in jeder Hinsicht eine so anders geartete Persönlichkeit war als ihr Lehrer und Freund Döllinger.

Es ist völlig legitim, sich für solche psychischen Interiora zu interessieren. Denn der Austrag religiöser und theologischer Probleme spielt sich in einem Lebenszusammenhang ab, von dem man sie nur abstrahieren kann, um sie zu einem intellektuellen Sandkastenspiel zu machen.

In der reichen literarischen Tätigkeit, die Charlotte Blennerhasset seit ihren vierziger Lebensjahren entfaltete, ragt die dreibändige Biographie über „Madame de Staël" heraus (1887/89), über diese geistsprühende und verbindungsreiche Französin (1766–1817), bei der sie „verwandte Züge des eigenen Lebens und der eigenen Ideale entdeckte" (XXIII). In der Tat gibt es bedeutsame Ähnlichkeiten zwischen den beiden Frauen. Aber nicht nur war der amouröse Lebensstil der Französin für Charlotte Blennerhasset (sie erbte wohl ihre Begabung von der aus einer jüdischen Hofbankiersfamilie stammenden Mutter) bei all ihrer freilich jansenistisch moderierten erotischen Anziehungskraft eine verabscheuungswürdige Welt; sie unterschied sich wesentlicher noch vom geistreichen intellektuellen Spiel durch jene absolute Verbindlichkeit, zu der sich diese Repräsentantin des liberalen Katholizismus in ihrem Testament (1915, gestorben am 10. Februar 1917) bekannte: „Ich sterbe im Bekenntnis der einen, heiligen, katholischen Kirche, deren Gnadenmittel mich im Leben begleitet und in seinen Prüfungen aufrechterhalten haben." Was hier abgeschlossen wird, „ist kein glückliches Leben, gewiß nicht", bemerkt Conzemius in seiner einfühlsamen Skizze, das Wort von Macauly über Dante zitierend: „Too proud and too sensitive to be happy" (XXX).

Zu stolz und zu empfindsam: Diese Worte charakterisieren mehrere Bereiche im Leben von Charlotte Blennerhasset. Eine Heirat nennt die 24jährige den „einzigen Weg, auf legale Art eine gewisse, notwendige Selbständigkeit zu erreichen", und angesichts dieser Motivation hat sie sicher recht, wenn sie dem „jungfräulichen Stand an und für sich" den Vorzug gibt, wäre sie nur „frei in ihrem Entschluß". Kaum wohl wäre ihre Familie dem Weg ins Kloster entgegengestanden. Es geht hier um den im damaligen Bürgertum in aller Regel nicht respektierten Status der „alleinstehenden Frau". Die Verlobung mit einem bayerischen Grafen scheitert, kaum nur an den finanziellen Verhältnissen und offenbar an ihrem eigenen Nein. Und so freudig sie auch dem verehrten Freund Döllinger die Begegnung mit Sir Blennerhasset in Rom (1870) mitteilt („daß Gott mich mit einem Mann zusammengeführt hat, der mir alle Möglichkeit einer würdigen und glücklichen Existenz mit ihm bietet"), so korrekt auch diese mit drei Kindern (eines ist früh gestorben) gesegnete Ehe war: die bereits in ihrem Anfang gegebene „Pendlerexistenz zwischen London und München" (XIX) war vielleicht so wenig nur von äußeren Bedingungen „auferlegt" wie die Rückkehr nach München 1886, also nach 16jähriger Ehe (der Ehemann starb 1909, und Charlotte nannte ihn einen „anziehenden Menschen, intelligent und von vielseitigem Interesse bis zu seinem Ende").

„Er wollte sein Leben leben; und er hat es getan", schrieb Charlotte über Sir Rowland. Sie hat es auch getan, und obwohl sie 1870 an Döllinger vom „vollständigsten theologischen Einklang" mit ihrem künftigen Ehemann, einem Freund Lord Actons, schreibt, war sie wohl doch weit mehr als er in ihrem tiefsten Existenzgrund an die Frage gebunden, was mit der Kirche geschieht, wenn die Unfehlbarkeit des Papstes verkündet wird. Und weil sie bei aller Verehrung für Döllinger ein eigenständig denkender Mensch war, nicht zuletzt vom väterlichen Freund dazu erzogen, ist es ungemein bewegend zu sehen, wie eng die Geschichte dieser Freundschaft korrespondiert mit dem Glaubensweg, den Charlotte Blennerhasset zu gehen hatte.

„Der liebe Gott verläßt uns nicht, lieber Herr Propst . . ."

„Es gibt nichts Schöneres als katholisch zu sein", schrieb die 22jährige 1865 an den Professor, der sie „my adopted daughter" nannte (daß sie sich zunächst in englisch und französisch schrieben, italienische Wendungen, namentlich Dante-Zitate, eingeflochten, macht den Eindruck von Bildungsbeflissenheit, mag aber auch eine Weise der Diskretion gewesen sein). Sie ist schockiert von den „Papstfabeln des Mittelalters" (1863), die ihr Döllinger – neben einem immensen Lektüre-Programm vor allem aus der französischen und englischen Geschichte – zugestellt hatte. „Sie bitten, daß ich nichts Schlimmeres nachfolgen lasse", erwidert Döllinger und findet selbst, „daß es klüger ist, solche Dinge anderen zu überlas-

sen", was sie „mit wahrer Freude" quittiert: ein solcher Verzicht werde „nicht die geringste Perle" in der Krone seines Lebenswerks sein. Döllinger hat sich bekanntlich nicht daran halten können, und sein einen Skandal auslösender Vortrag über „Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat" (1861) und der Vortrag über „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie" (1863) bei der dann so verhängnisvoll verdächtigten Münchener Gelehrtenversammlung hatten schon zuvor seinen Weg der Kritik markiert.

Trotzdem muß die Reaktion des Lehrers auf die Bedenken seiner geliebten Schülerin als ein Ritardando jedenfalls ernst genommen werden. „Seit ich Sie kenne, ist eine Veränderung in mir vorgegangen", und zu seiner Freundschaft mit Lord Acton sei „ein drittes Persönchen" hinzugekommen, schrieb er ihr. Und als sie die von ihrem Bibliotheksbestellzettel 1865 veranlaßte Begegnung mit ihm als „bénediction pour ma vie" erinnerte, erwiderte er ihr, „the providential character of that little accident" habe sich in einer Gegenseitigkeit des Gebens und Nehmens entfaltet zu seiner so festen Verbindung, „that only death or the changed will of the younger party could break it".

Solche Bekundungen des persönlichen Verhältnisses sind nicht häufig in dieser Korrespondenz, die hauptsächlich literarischen und kirchlichen Themen gewidmet ist. Die „wahre Antipathie", welche Charlotte Blennerhasset gegenüber den „Witterungen der Seele" (1867) von *Alban Stolz*[3] bekundet, die Zustimmung Döllingers erntend, ist ein Indiz ihrer seelischen Ökonomie. Aus der Seltenheit intimer Äußerung darf man auf ihr Gewicht schließen. Döllinger ist auch keineswegs nur der Anwalt der kritischen Position. Charlottes Empörung über den „Betrug" der Konstantinischen Schenkung mäßigt er mit dem Hinweis, daß diese doch recht bald als echt gegolten hat. Und im Oktober 1869, als die Infallibilitätsdebatte sich zuspitzte, empfahl er seiner Freundin das Studium der Kirchengeschichte als ein „Sedativ" (Beruhigungsmittel), weil daraus zu ersehen sei, „wie solche Kämpfe und Gegensätze zuletzt sich lösen".

Eine solche „Lösung" hat sich erst hundert Jahre später angebahnt. Wer einen zumindest historischen, wenn nicht glaubensgeschichtlichen Sinn hat für persönliche Wege und den Akt der Unterwerfung unter eine kirchliche Entscheidung nicht als die Befolgung der Lebensmaxime „Vogel friß oder stirb!" qualifiziert, kann nur mit innerer Bewegung verfolgen, wie sich Glaubensfrage und freundschaftliche Treue in Charlotte Blennerhasset während jener Jahre peinvoll verknüpften.

So wenig auch eine platte Polemik in der katholischen Historiographie Döllinger gerecht wird, so bemerkenswert ist es, um wieviel stärker das Gefühl der Solidarität mit der römisch-katholischen Kirche in seiner Freundin ausgeprägt ist. Dies zeigt sich sehr deutlich in ihrer sanften Kontroverse über die 1867 wohl nicht ohne aktuelle Absicht erfolgte Heiligsprechung des spanischen Inquisitors Pedro de Arbués (Arbués hatte drei Todesurteile veranlaßt und wurde 1485 auf Betreiben aragonesischer Aristokraten erdolcht). Charlotte äußert sich ärgerlich über die

Art, in der ihr Gesprächspartner (der spätere Bräutigam) den Fall, sich auf Döllinger berufend, behandelte, ansonsten an „katholischen Dingen" doch nicht ernstlich interessiert; gewiß sei Arbués ein „Flecken", aber doch „ein Flecken auf der Sonne", der Kirche, und wo die Heiligsprechung nicht zu billigen sei, „so hätten wir zu schweigen" und nicht „in den Chor einzustimmen". Döllinger bleibt dabei, daß er die Kanonisation „in höchstem Grade mißbilligt", geht aber auf die Argumentation seiner Freundin nicht ein. Diese hofft, daß der von Döllinger befürchtete Geist auf dem Konzil besiegt wird. Sie betet dafür und vertraut: „Der liebe Gott verläßt uns nicht, lieber Herr Probst." „Liebe Prophetin!" lautet die Anrede im nächsten Brief des Freundes.

„An die Tage nach dem Konzil denken . . ."

Im August 1867 wetterleuchtet es in der Korrespondenz. Charlotte: „Wir beide gehören bereits zusammen mit und in jener Sympathie, die mit den schwankenden Gefühlen des Moments nichts mehr gemein hat." Eine Trennung sei nur denkbar bei Trennung ihrer Überzeugungen, und dies wäre „ein nie zu heilender Schmerz". Döllinger erwiderte, wenn sie einmal trotz aller Prüfungen anderer Ansicht als er bliebe, „so würde ich an der Richtigkeit meiner eigenen Überzeugungen zu zweifeln anfangen und sie einer Revision unterziehen". Die Differenz, die hinsichtlich des päpstlichen Protests gegen die neue Ehe- und Schulgesetzgebung in Österreich (Juli 1868) zwischen dem Freundespaar auftaucht – Charlotte zeigt großes Verständnis für Pius IX., wenn auch nicht für dessen Tonart, Döllinger spricht vom „Unfehlbarkeitswahn" und der „echt weiblichen Apologie" seiner Freundin, was kein Kompliment war –, konnte ausgeglichen werden, weil Charlotte betont hatte, daß sie trotz allem für Montalembert und gegen Louis Veuillot (extremistischer Vorkämpfer der Infallibilität) sei.

Vom November 1868 bis zum Mai 1869 hielt sich Charlotte Blennerhasset bei Freunden in Belgien und in Paris auf. „Entscheidend für die Reifung von Charlottes religiös-kirchlichem Urteil war die Begegnung mit liberalen Katholiken" in diesen Ländern (XV). Aber sie zeigt sich auch recht kritisch in ihrem Urteil über deren Zerstrittenheit, ist betroffen von der „Leidenschaftlichkeit" des Montalembert (damals bereits todkrank, starb er vier Monate vor dem 18. Juli 1870). Einen sehr tiefen Eindruck hinterließ die persönliche Begegnung mit Dupanloup, dem Bischof von Orléans, den sie bereits in einer Korrespondenz (über Fragen der Frauenbildung) kennengelernt hatte. Er werde „diesmal die Pflichterfüllung in der Opposition und nicht in der Unterwerfung" (wie anläßlich des „Syllabus" vom 8. Dezember 1864) suchen, schrieb sie an den Freund. Sie war auch diesmal keine „Prophetin".

„Mehr als früher" fand sich Charlotte Blennerhasset in Belgien überzeugt, „daß

den weitesten Ideen das letzte Wort gehören muß, allein unsere Generation wird wohl darüber zu Grunde gehen", und sie weiß sich Döllinger „in allen Überzeugungen noch näher als bisher". Wäre sie erst in Rom gewesen, meint der Freund, so wäre die „Übereinstimmung wahrscheinlich eine ganz vollständige". Er hatte ihr noch vor drei Jahren gewünscht, sie möge nicht in Kämpfe hineingezogen werden. Aber aus dem so unpathetischen Stil der Korrespondenz hebt sich die Unterschrift des Briefs vom 6. November 1869 ab: „In dankbarer, unwandelbarer Anhänglichkeit Ihr treues Kind Charlotte."

Die Tiefe dieser Anhänglichkeit kann nur begriffen werden, wenn die freie Selbständigkeit dieser Frau dazu genommen wird. In ihren römischen Briefen kritisiert sie die „Quirinus"-Briefe des Freundes in der „Allgemeinen Zeitung" mit dem für sie bezeichnenden Argument, die „Feinde" müßten diese als einen Angriff auf „die ganze Kirche" verstehen. Und im Bewußtsein der nahenden „Katastrophe": „Man muß an die Tage nach dem Konzil denken" – ein erstaunliches Wort der 27jährigen Dame, das man ins Stammbuch aller Ungeduldigen heute schreiben möchte. Aber vorerst war es die bittere Frage, wie das Heute mit Anstand zu bestehen sei.

Sechs Monate vor der Definition beschwört Charlotte den Freund, sich nicht „nutzlos zu opfern", indem er sich mit einer konzilsgeschichtlichen These exponiert, fleht sie ihn geradezu an, ihr „das Recht" ihrer „unbegrenzten Verehrung, Anhänglichkeit und Dankbarkeit zu lassen". Der Niederschlag des Ereignisses vom 18. Juli 1870 findet sich nicht in dieser Korrespondenz, sondern in dem teilweise erhaltenen „Tagebuch", das Charlotte Blennerhasset an ihrem Hochzeitstag (9. Juni 1870) beginnt. Man kann es kaum allein aus der Erregung erklären, wenn sie unter dem Datum vom 18. Juli schreibt: „Gewinnt das deutsche Schwert im nahenden Völkerkampf, wie deutscher Glaube und deutsche Wissenschaft ihn in der Konzilsaula gewonnen haben, dann wird das Infallibilitätsdogma der lateinischen Race unter seinen wuchtigen Streichen in den Staub der Vergangenheit rollen, wohin die Menschheit den unbrauchbar gewordenen Plunder des Absolutismus und der Willkür schleudert." Ihre Erinnerung daran, wie sie das Jahr 1866 erlebt hatte, hätte sie davor bewahren können, so leichtsinnig vom Segen des „deutschen Schwertes" zu schreiben, und sei es nur in ein Tagebuch. Dennoch zeigt gerade dieser Eintrag in das Tagebuch einer Frau, die ihrer Kirche mit so großer Solidarität verbunden war, welche Erschütterung das neue Dogma auslöste.

Daß man „an die Tage nach dem Konzil denken" muß, wurde jetzt bitterer Ernst, in der eigenen Entscheidung sowohl wie im Freundesverhältnis. Am 3. April 1871, also nach der öffentlichen Weigerung Döllingers, schrieb Charlotte einen Brief an den „Verehrten, lieben Freund", der zwar keineswegs ein Abschied ist, aber doch wohl ein neues Kapitel in der Geschichte dieser Freundschaft eröffnet. Der erste Satz ist merkwürdig, drängt die persönliche Betroffenheit geradezu ins Literarische. „In unserem Briefwechsel, der nun schon Jahre ausfüllt

und so bedeutungsvoll für mein Leben geworden ist, würde ein Glied fehlen, wenn ich nicht zu meiner eigenen Befriedigung in diesen Tagen Zeugnis ablegte, daß ich Ihnen mit allen meinen Sympathien, Gebeten und Wünschen in den schweren Kampf gefolgt bin, den Sie auf sich genommen haben und nun – da es leer um Sie geworden an solchen, die zur Kampfgenossenschaft berufen waren – allein ausfechten müssen.“ Die (dann am 17. April erfolgte) Exkommunikation Döllingers war bereits an diesem Tag eine Gewißheit. Dahinein aber konnte sie dem Freund ebensowenig folgen, wie es Lord Acton vermochte. Aber sie verteidigte den Freund gegen die „ekelhafte“ Rede von seinem „eitlen Hochmut“, und Döllinger dankte ihr dafür noch am gleichen Tag des Abends, mit der Zufügung freilich, „so ganz vereinsamt“ stehe er doch nicht da. Daß er sich der falschen Bundesgenossenschaft versagte und der „Isolierung“ dann doch den Vorzug gab, daran haben die Freunde und so auch Charlotte Blennerhasset ihren Anteil.

Am Ende des Jahres 1871 markiert sie gleichsam eine Zäsur in der Geschichte ihrer Freundschaft, blickt sie zurück und denkt sie „mit Sehnsucht an die verstrichenen Jahre, in denen unser Briefwechsel so regelmäßig erfolgte, daß er eine wahre Zeitgeschichte war“. Nun – es war viel mehr als dies gewesen[4], und wie schon im Brief vom 3. April ist in dieser Wendung von der „Zeitgeschichte“ eine distanzierende Objektivierung zu spüren. Die Blüte dieser Freundschaft war dahin, aber ihr Herbst dauerte. Darauf deutet die Bemerkung von Victor Conzemius über den weiteren Lebensweg von Charlotte Blennerhasset hin: „Den Kulturkampf lehnte sie ebensosehr ab wie die Solidarisierung mit der katholischen Gegenwehr gegenüber den repressiven Maßnahmen des Staates“ (XX).

Es ist sehr aufschlußreich, wie sich die verschiedenen nach dem 18. Juli 1870 begangenen Lebenswege in den Äußerungen von Charlotte Blennerhasset spiegeln. Es schmerzt sie tief, wie sie an Döllinger schrieb, daß ihm „dies schwere Zeugnis nicht erspart wurde, durch die Schwäche derer, welche kraft ihres Amtes berufen gewesen wären, es vor allem, unter viel günstigeren Umständen abzulegen“. Sie dachte dabei wohl an Bischof Dupanloup, der den Papst persönlich beschworen hatte, auf die Definition zu verzichten, das Konzil verließ und dann das Dogma anerkannte. Nach Orléans werde sie kaum gehen, schrieb sie am 17. Juli 1871 an Döllinger, und die Begegnung im März 1872 verlief in freundlicher Distanz. Doch die Rom-Fahrt des 72jährigen Bischofs nannte sie zwei Jahre später einen „moralischen Selbstmord“.

Den Brief, den der Oratorianer *A.-J.-A. Gratry* (1863 Professor an der Sorbonne) am 25. November 1871 an den Pariser Erzbischof geschrieben hatte, daß er alles, was er vor dem 18. Juli 1870 über die Infallibilität bemerkt habe, *„ausstreiche“*, empfand sie als „höchst geschmacklos“ („als wenn das möglich wäre“, notiert sie in ihrem Tagebuch). Dagegen ist sie 1872 äußerst betroffen von der Heirat des ehemaligen Karmeliten *Père Hyacinthe (Charles Loyson)* und bittet Döllinger, der ihn protegierte, um den öffentlichen Tadel.

Liberal und konservativ

Ihr Kopf könne ihm nicht immer folgen, „aber mein Herz kann es", schrieb Charlotte 1874 aus London an Döllinger, der nun Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften geworden war. Auf Döllingers begreifliche Rückfrage erwidert sie, er sei wohl in seinen „edelsten Bestrebungen" nicht imstande zu sehen, „wie wenig der Welt zu Ihren Füßen Verständnis, Sympathie und opferwillige Liebe für das Heilige geblieben ist". Was immer an diesem Urteil über den Freund richtig ist, in der konservativen Grundsubstanz ihres Denkens und Empfindens war sie tief besorgt über einen Liberalismus, der nicht der ihre war.

Am 3. Juni 1900 trägt *Franz Xaver Kraus* nach einem Besuch von Charlotte Blennerhasset in sein Tagebuch ein: „Es schmerzt mich, einem seltsamen Mangel an Objektivität zu begegnen . . . So muß ich zweifeln, ob sie imstande sein würde, mich zu verstehen und nach meinem Tod mich anderen zu erklären. Es ist und bleibt in ihrer Seele ein Fonds bayrisch-ultramontanen Opportunismus . . ." (er änderte entsprechend sein Testament von 1897). Dieser Sturz aus enthusiastischen Höhen gehört in eine auch noch fehlende Biographie des Freiburger Professors. Aber hat F. X. Kraus diesen „bayrisch-ultramontanen Fonds" nicht viel zu spät bemerkt und mit „Opportunismus" diskreditiert, was in Wirklichkeit die Sorge um die Zeit „nach dem Konzil" war?

Im Jahr 1878 nennt Charlotte Blennerhasset in einem Brief an Döllinger ihre Freundschaft mit ihm einen „notwendigen Bestandteil" ihres Lebens und bittet sie ihn „inständig", sich zu sagen, „daß meine ganze Seele Ihnen gehört". Diese treue Zugehörigkeit gründete in ihrem Charakter, tiefer noch in ihrem Vertrauen, daß der Herr der Kirche alles zum Heil wendet – auch den Weg ihres exkommunizierten Freundes.

ANMERKUNGEN

[1] Ignaz v. Döllinger, Briefwechsel, bearb. v. Victor Conzemius. Bd. 4: I. v. Döllinger – Charlotte Blennerhasset 1865–1886 (München 1981) XLV S. „Einleitung" und Lit. Verz., 686 S. Briefe (237 v. D., 194 v. Ch. B.), 30 S. „Tagebuch", 3 S. „Testament". – Die Edition hatte die schwierige Aufgabe, die vielen in der Korrespondenz genannten und teilweise unbekannten Personen nachzuweisen. Die detaillierten Angaben zur umfänglichen neueren Lit. über die Zeit des Vatikanum I sind besonders dankenswert (auf diesem Niveau wirken dann Anmerkungen wie: „L. v. Ranke, der bekannte Historiker", ein wenig deplaziert). Die 12 Abbildungen, meist aus dem Besitz der Familie Ch. B., sind eine Kostbarkeit.

[2] F. X. Kraus, Tagebücher, hrsg. v. H. Schiel (1957) 372; vgl. O. Köhler in: Kath. Theologen Deutschlands im 19. Jh., hrsg. v. H. Fries u. G. Schwaiger, Bd. 3 (1975) 241–275.

[3] Es handelt sich um das eindrucksvollste Buch von Alban Stolz, dessen 100. Todestag die Erzdiözese Freiburg in diesem Jahr erinnert. Ch. B. wird ihm nicht gerecht, wenn sie ihm auch zugesteht, „reich an schönen Bemerkungen" zu sein. Vgl. O. Köhler, Alban Stolz und Heinrich Hansjakob, in: Gestalten und Ereignisse. 150 Jahre Erzdiözese Freiburg (Karlsruhe 1977); ders., zum 100. Todestag von A. Stolz, in: Konradskalender 1983 (Karlsruhe).

[4] Daß es nach 1886 keinen editionswerten Briefwechsel zwischen D. und Ch. B. mehr gibt, hängt vielleicht nicht nur, wie V. Conzemius bemerkt, mit der räumlichen Nähe zusammen, die in früheren Jahren lange Briefe nicht ausschloß.

Helmut Piechowiak

Leben verlängern?

Die ethische Problematik des mütterlichen Hirntods bei möglicher Lebensfähigkeit des Kindes

Heute leben mehr und mehr Menschen, die ihr Leben einer intensivmedizinischen Intervention verdanken, sei es, daß sie selbst aus schwerer Krankheit gerettet wurden, sei es, daß ihr Kreislauf nach festgestelltem Hirntod so lange aufrechterhalten wurde, daß entnommene Organe anderen schwer erkrankten Menschen Hilfe und Heilung bringen konnten. Diese Erfolge der Intensivmedizin sind unbestreitbar.

Dennoch standen in den letzten Jahren oft genug (und vielleicht etwas zu einseitig) die Schattenseiten der Intensivmedizin im Blickpunkt der Öffentlichkeit. Es wurde gefragt, wie sinnvoll es denn sei, bei insgesamt ungünstiger Prognose intensive und aufwendige lebenserhaltende Maßnahmen „bis zum letzten Atemzug" einzusetzen[1]. Und es wurden Klagen laut über die Manipulation und Würdelosigkeit des menschlichen Sterbens unter den Bedingungen der Intensivtherapie. Aber auch die Neudefinition des menschlichen Tods (vor allem für die schwer Hirngeschädigten, aber auch im Kontext der Organtransplantationen, speziell der Explantationsproblematik) als Hirntod[2] warf anthropologische, psychologische und ethische Probleme auf, die noch keineswegs als befriedigend gelöst gelten können.

Die medizinische Situation

Durch die Erfolge der Perinatalmedizin haben heute frühgeborene Kinder eine ungleich größere Lebenschance als jemals zuvor in der Geschichte der Menschheit. Der frühestmögliche Geburtstermin, zu dem ein lebendgeborener Fetus ex utero am Leben erhalten werden kann, verlagert sich dadurch immer weiter nach vorn. Zwischen der 24. und 27. Schwangerschaftswoche, also am Ende des zweiten Trimenons bzw. zu Beginn des siebenten Schwangerschafts(Lunar)monats, verbessern sich die Chancen für das kindliche Überleben dramatisch. Sie betragen zu Beginn der 24. Woche 36 Prozent und in der 27. Woche schon 76 Prozent[3].

Erkrankt eine Schwangere in oder kurz vor dieser Zeit tödlich, so könnte die beginnende extrauterine Lebensfähigkeit des Feten ein Grund sein, sogenannte

lebenserhaltende Maßnahmen bei der Frau auch dann einzuleiten oder fortzuführen, wenn sie der prospektiven Kindsmutter selbst nicht oder nicht mehr nützen. Ob und gegebenenfalls unter welchen Bedingungen diese Manipulation des mütterlichen Sterbens sittlich erlaubt ist, ist also eine Frage, die sich nicht mehr nur theoretisch stellt.

Frühere Versuche, Feten zwischen der 16. und 20. Schwangerschaftswoche durch lebenserhaltende Maßnahmen bei ihren erkrankten Müttern in die Phase der Lebensfähigkeit „hinüberzuretten" und dann durch Sectio caesarea (Kaiserschnitt) zu entbinden, waren erfolglos und sind nach Meinung kompetenter Fachleute auch heute noch aussichtslos.

Dillon und Mitarbeiter[4] berichteten aber unlängst über eine 24jährige unverheiratete, schwangere Epileptikerin, die in der 23. Woche ihrer Schwangerschaft an einer Meningoencephalitis erkrankte. Ihre Krankheit verschlechterte sich dramatisch: am 17./18. Tag nach stationärer Aufnahme war die Patientin klinisch hirntot; am 19. Tag wurde die Diagnose des Hirntods gewissermaßen „offiziell" gestellt. Zu diesem Zeitpunkt entschied man sich, die lebenserhaltenden Maßnahmen, vor allem die künstliche (Be-)Atmung so lange fortzusetzen, bis die Kreislaufverhältnisse (im Gefolge des Hirnstammtods) instabil würden und damit eine Gefahr für das intrauterine kindliche Leben entstehen würde. (Nach Meinung kompetenter Neurologen und Intensivmediziner tritt der Herztod – die Asystolie – bei normaler Körpertemperatur nach Stunden oder Tagen ein[5]. Besonders bei erniedrigter Temperatur – ebenfalls im Gefolge des Hirnstammtods – kann die cardiozirkulatorische Funktion bis zu einem Zeitraum von zwei Wochen über den Hirntod hinaus dauern[6], und einem kürzlich erschienenen Fallbericht zufolge scheint dies sogar über mehr als zwei Monate möglich zu sein[7].) In diesem Fall trat nach weiteren fünf Tagen eine Kreislaufinstabilität auf, die sich auch in Unregelmäßigkeiten der kindlichen Herzaktion niederschlug. Am 24. Tag des stationären Aufenthalts der Mutter, am fünftenTag post mortem, wurde dann in der 26. Schwangerschaftswoche ein 930 g schweres Kind durch Kaiserschnitt entbunden. Es hatte eine grenzwertige Kopfgröße und eine unreife Lunge. Das Kind wurde fünf Wochen lang beatmet und im Alter von drei Monaten mit einem Gewicht von 2000 g von der Intensivstation entlassen.

Ethische Überlegungen

Daß ein solcher Fall heute nicht nur klinisch interessant ist, sondern uns nach grundlegenden philosophischen, rechtlichen und ethischen Konzepten fragen läßt, mit deren Hilfe eine Antwort auf die gestellte Problemsituation möglich wäre, zeigt deutlicher als alles andere, wie sehr sich Ethos und Ethik in unserer Gesellschaft gewandelt haben. Es ist noch nicht allzulange her, daß man glaubte

und lehrte, zur Rettung eines „unschuldigen" Kindes dürfe (oder solle) man (gar) das Leben der Mutter opfern, wenn „Leben gegen Leben" steht, – und heute *fragt* man, ob es *erlaubt* sei, ein solches unter Umständen lebensfähiges Kind durch eine Post-Mortem-Entbindung am Leben zu erhalten.

Allerdings – und dies macht die Situation eben fast kurios: Standen früher in der geburtshelferlichen Konfliktsituation die Interessen der lebenden Mutter und des lebenden (und sicher überlebensfähigen) Kindes gegeneinander, so geht es heute um die moralischen Ansprüche einer nicht mehr oder nicht mehr sicher lebenden Mutter und eines noch nicht (sicher) lebensfähigen Keimlings, also von Individuen, die zumindest in rechtlichem Sinn einen (bisher) mehr symbolischen Wert haben und ohne Präjudizierung ihres Status als „Nach-Mensch" und „Vor-Mensch" bezeichnet werden könnten, oder – um die Debatte um das Menschsein nicht allzusehr zu tangieren – als „Nach-Person" und „Vor-Person". Zugleich geht es aber hier auch um Art und Umfang der ärztlichen Pflichten gegenüber der Schwangeren, ihrer Frucht und Dritten.

Der Status der Mutter: tot oder lebend?

Wenn oben von der nicht mehr lebenden Mutter gesprochen wurde, so ist dies eigentlich nur zum Teil richtig. Was „tot" ist, darüber besteht nämlich beileibe noch keine so eindeutige und allgemeine Vorstellung, wie es den Anschein haben könnte. Als biologischer Vorgang ist der Tod sicherlich ein „Prozeß", aber für die medizinische, juristische und ethische Beurteilung scheint es adäquater, als einen enger gefaßten Zeitpunkt den *Beginn* des irreversiblen (Ab-)Sterbegeschehens als „Tod" zu definieren. Während dieser Beginn des irreversiblen Absterbens (also der Tod) bis in die jüngste Zeit hinein als ein so simpler und allgemeinverständlicher Begriff verstanden wurde, daß eine juristische Definition überflüssig schien, hat sich dies speziell durch die Intensivmedizin in den letzten Jahren geändert. Das überkommene Todesverständnis als „Ende des Lebens" oder – medizinisch – als Herz-Kreislaufstillstand mit Aussetzen der Atmung erwies sich als nicht mehr ausreichend präzise. So entschloß man sich in der Medizin, den von den Franzosen P. Mollaret und M. Goulon 1959 erstmals inaugurierten Tod des Gehirns als die (in Zweifelsfällen) medizinisch entscheidende Todesdefinition anzuerkennen. Sind Hirnrinde *und* Hirnstamm definitiv und auf Dauer geschädigt (erkennbar an bestimmten klinischen Untersuchungen), dann soll ein Mensch als „tot" gelten, selbst wenn andere Partialsysteme seines Körpers über diesen Zeitpunkt hinaus weiterleben oder weiter am Leben erhalten werden.

In den USA haben einige Staaten diese Gehirntod-Definition offiziell akzeptiert[8]. Andere Bundesstaaten haben dagegen aus unterschiedlichsten Gründen diese Definition nicht anerkannt bzw. noch keine Änderungsvorstöße unternom-

men. Wie Hirch anhand von etlichen Einzelfällen zeigte, die zum Teil auch strafrechtlich von Bedeutung waren, sind dann unter Umständen Konstellationen von fremdverschuldeter Tötung und ärztlichem Behandlungsabbruch denkbar, die gerade wegen der divergierenden juristischen Argumentationen in den vorgetragenen Kasuistiken die Notwendigkeit einer verbindlichen Todesdefinition belegen. Da auch für die Bundesrepublik Deutschland diese Frage bisher unbeantwortet ist, scheint es gerechtfertigt, mit R. M. Veatch[9] einmal den skizzierten Fall aus zwei verschiedenen Perspektiven zu durchdenken.

Man könnte die Schwangere mit vollständig zerstörtem Hirn als lebend betrachten (allerdings sterbend), also als eine Endstadium-Patientin; man könnte sie aber auch, akzeptiert man die Hirntod-Definition, als „tot" betrachten, also als medizinisch subventionierte Leiche. Im ersten Fall besteht eine Arzt-Patienten-Beziehung und der Arzt – wegen des Komas der Patientin „in Geschäftsführung ohne Auftrag" – muß entscheiden a) ob und gegebenenfalls was er noch zur Rettung der Patientin tun kann und will und b) ob er diese Patientin „in Ruhe" sterben lassen soll bzw. darf, wenn bei weiterer kardiorespiratorischer Unterstützung für den Feten eine Lebenschance realisierbar wäre. In „Geschäftsführung ohne Auftrag" muß er sich nach allgemeiner Auffassung in erster Linie an dem vermutlichen oder mutmaßlichen Willen der Patientin orientieren. Liegt ein sogenanntes Patienten-Testament nicht vor, das „heroische" Maßnahmen bei infauster Prognose verbietet, so wird er im Interesse des Kindes eine Fortführung der Therapie durchführen können, aber wohl nicht müssen. Liegt dagegen ein solcher erklärter Wille vor, ist ohne das Risiko strafrechtlicher Verfolgung und gegebenenfalls zivilrechtlicher Konsequenzen (z. B. Kostenübernahme) eine Einleitung oder Fortführung der Therapie wohl nur dann möglich, wenn entweder Angehörige oder (z. B. bei unehelichen Kindern) ein Vormund, gegebenenfalls auch die betreffende Krankenversicherung, ihre Einwilligung dazu gegeben haben.

Wird die Patientin dagegen als „tot" betrachtet, also als atmender und blutdurchströmter Leichnam, ist natürlich das Arzt-Patienten-Verhältnis im wesentlichen beendet. In dieser Situation würden Recht und Ethos des Verhaltens nicht unwesentlich davon mitbestimmt, ob die Patientin mündlich oder schriftlich eine Bereitschaft zur Organspende hat erkennen lassen, da das körperliche Angebot, das sie dem Feten machen kann, am ehesten in dieser Analogie zu sehen ist: ihm als natürlicher „Brutschrank" zu dienen. Ist ein solcher Wille bekannt, wird man ethische Einwände gegen fortgeführte Beatmung und assistierte Zirkulation nur dann noch aufrechterhalten können, wenn man den Gesamtvorgang – unter Blick auf die Verstorbene – als ein sittenwidriges Geschehen betrachtet, sei es, weil es (wegen der unter Umständen relativ langen Dauer) die Totenruhe empfindlich stört, sei es, weil man glaubt, das Kind nicht vorsätzlich in eine mutterlose Familie hineinwachsen zu lassen (oder gar bei unverheirateten Müttern in eine völlig fehlende Benestung), sei es, weil man für das Erleben und die psychische

Adaptationsfähigkeit der behandelnden Ärzte und Pflegepersonen dehumanisierende Auswirkungen befürchtet.

Ist keine positive Bereitschaft zur Organspende bekannt und liegt eine Zustimmung der nächsten Angehörigen (Ehemann/Vater) nicht vor, könnte zur Sicherung der kindlichen Lebenschance erneut das Vormundschaftsgericht eingeschaltet werden, wenn der Arzt die Entscheidung entweder nicht allein treffen möchte oder sie nicht gegen einen eventuellen Einspruch der Angehörigen treffen kann. Ob man den Arzt allerdings auch gegen seinen Willen zur Bewirtschaftung der Leiche zwingen kann – eine Frage, die im Kontext der Organtransplantation bisher nicht explizit gestellt und beantwortet wurde –, muß offenbleiben. Dies hängt nicht zuletzt von dem Status ab, den die Gesellschaft dem lebensfähig werdenden Keimling zugesteht.

Akzeptiert man die Gehirntod-Definition, so können – wie das Beispiel zeigt – Todestag der Mutter und Geburtstag des Kindes Tage, ja vielleicht Wochen auseinander liegen. Außerdem würde sich – über die bisher geltenden Fristen hinaus – der Abstand zwischen Todesdatum und Bestattungstag verlängern, wobei freilich der zuletzt genannte Tatbestand auch früher schon in den Fällen gegeben war, in denen der Körper zu Lehrzwecken z. B. in eine anatomische Anstalt überführt wurde. Akzeptiert man aber die Gehirntod-Definition nicht und kommt es nachfolgend nicht zu einem raschen Versagen der Herzfunktion – wie in dem von Parisi und Mitarbeitern geschilderten Fall –, so stellt sich die Frage, an welcher klinischen Befindensänderung *danach* noch die Diagnose des eingetretenen Tods festgestellt werden könnte. Hier käme dann zum Beispiel wiederum das Sistieren von Herz und Atmung nach *willentlicher* Beendigung der maschinellen Lebenshilfe in Frage. Ob es freilich opportun ist, in die *Todesdefinition* ein so anfälliges Kriterium wie die (Willens-)Entscheidung des Arztes mit hineinzunehmen, ist mehr als fraglich. Die aufgeworfenen Probleme stellen natürlich auch die Frage, ob es – was hier nicht weiter verfolgt werden soll – auch eine „doppelte" Definition des Tods geben kann und soll.

Der Status des Feten: Frucht oder Kind?

R. M. Veatch sieht die Hauptproblematik der geschilderten Konstellation offenbar nur in dem Status der Mutter. Als komplementäre Perspektive muß jedoch auch der Status des Feten Berücksichtigung finden. Unabhängig von dem ihm in der Schwangerschaftsrechtsprechung grundsätzlich zugestandenen Lebensrecht stellt sich die Frage, ob ihm auch – bei ungünstiger Entwicklung seiner „Umwelt"-Verhältnisse (eben der Krankheit bzw. dem Tod der Mutter) – ein eigenständiges Behandlungsrecht zukommt, ob er also „Patient" sein kann bzw. soll. Wie an anderer Stelle ausführlich dargestellt[10], wie aber auch aus diesem

Beispiel ersichtlich, besteht kein Zweifel, daß der Fetus behandelbar ist. In diesem Fall hängt er an einer artifiziell perfundierten Plazenta , die der künstlichen Niere (Hämodialyse) nicht unähnlich ist. Dem Funktionieren dieser Vitalprothese verdankt er seine Existenz über den sonst sicheren Tod hinaus. Anders als bei der künstlichen Niere hält dieses Organ aber nicht beschädigtes Leben in seiner Existenz, sondern ermöglicht – optimalerweise – eine gesunde Zukunft, frei von Krankheiten. Als kausale und definitive Behandlung scheint diese Therapie aus teleologischer Perspektive daher eher noch dringlicher geboten als die palliative Therapie der Hämodialyse.

Dennoch bleibt es – wie die Gehirntod-Definition – eine wichtige Anfrage an Ethik und Recht einer Gesellschaft, ob der Fetus in utero nun tatsächlich in Analogie zum Neugeborenen als kindlicher Patient angesehen werden muß oder ob ihm als Leibesfrucht ein diesbezüglich deutlich begrenzterer Rechtsanspruch zusteht. Die möglichen Konstellationen aus dieser doppelten Differenzierung (Mutter: tot/lebend, Fetus: Frucht/Kind) mit ihren ehtischen Implikationen lassen sich schematisch so darstellen:

Mutter		„lebend“	„hirntot“
Fetus	„Frucht“	*Rechte* der Mutter dominieren über *Interessen* des Feten	*Interessen* der (verstorbenen) Mutter sind gegen die *Interessen* des Feten abzuwägen
	„Kind“	*Rechte* der Mutter stehen gegen *Rechte* des Feten	*Rechte* des Kindes dominieren über eventuelle *Interessen* der (verstorbenen) Mutter

Die Bedeutung dieser anthropologischen Einordnung des Feten ist auch deshalb wichtig, weil heute eine ganze Reihe intrauteriner Therapiemaßnahmen möglich sind, die bei *gesunder* Mutter gegen deren Autonomierecht und deren Recht auf körperliche Unversehrtheit abgewogen werden müßten. Hat der Fetus kraft seines ihm zugestandenen Status als „Kind“ ein Recht auf Behandlung, so existiert das natürlich unabhängig von der gesundheitlichen Verfassung der Mutter (auch wenn in praxi das Schicksal beider immer miteinander verknüpft bleibt) und muß – notfalls gegen sie – gesichert werden. Es entsteht dann also eine Situation, die der früheren Paradigma-Konstellation in der Geburtshilfe (Mißverhältnis zwischen kindlicher Kopfgröße und Weite der mütterlichen Geburtswege) nicht unähnlich ist. Allerdings kann es heute nicht mehr darum gehen, die Rechte einer der beiden Personen über die jeweils andere dominieren zu lassen, sondern sie hinsichtlich ihres Realisierungsanspruchs anhand nachvollziehbarer Kriterien gegeneinander abzuwägen.

Im Falle des Hirntods der Mutter, wenn also die mütterlichen Rechte nicht mehr geltend gemacht werden können, wäre ein Verzicht auf Therapie praktisch gar nicht mehr vorstellbar. Er ließe sich ethisch höchstens dann plausibel vertreten,

wenn vorhergehende Therapiemaßnahmen an der Mutter den Keimling so stark in Mitleidenschaft gezogen haben könnten, daß man – aus ähnlichen Gründen wie beim Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation – eine Einleitung bzw. Fortführung der kardiorespiratorischen Wiederbelebung der Mutter nicht für sinnvoll hält. Man gesteht damit praktisch dem Feten ein (fiktives) Behandlungsverweigerungsrecht zu bzw. ein „Recht auf Sterbenlassen oder Nichtgeborenwerden", also die logische Ergänzung zum Recht auf Behandlung.

Die im Gefolge technischer Entwicklungen möglichen therapeutischen Interventionen in der Intensivmedizin fordern also – wie die Fallschilderung und die ethischen Überlegungen zeigen sollten – dringlicher als je zuvor eine Klärung grundlegender anthropologischer und rechtlicher Konzeptionen des Menschseins an seinem Ende und seinem Beginn. Dazu bedarf es gemeinsamer interdisziplinärer Arbeit von Theologen, Philosophen, Juristen und Medizinern, eine Aufgabe, die wegen der unvermeidlich entstehenden Interessenkonflikte der Beteiligten nicht auf die lange Bank geschoben werden sollte.

ANMERKUNGEN

[1] Als einer der ersten nahm dazu vor Jahren Stellung: R. Kautzky, Der ärztliche Kampf um das Leben des Patienten „bis zum letzten Atemzug", in: Hochland 53 (1961) 303ff.

[2] Ch. Pallis, Reappraising Death. Artikelserie „ABC of Brain Stem Death", in: Brit. Med. J. 285 (1982) 1409ff., 1487ff., 1558ff., 1641f.; 286 (1983) 39.

[3] W. P. Dillon, E. A. Egan, Aggressive Obstrecial Management in Late Second Trimester Deliveries, in: Obstet. Gynecol. 58 (1981) 685.

[4] W. P. Dillon, R. V. Lee, M. D. Tronolone, S. Buckwald, R. J. Foote, Life Support and Maternal Brain Death During Pregnancy, in: J. Amer. Med. Assoc. 248 (1982) 1089.

[5] A. Angstwurm, J. Kugler, Ärztliche Aspekte des Hirntodes und Feststellung des Todeszeitpunktes, in: Fortschr. Neurol. Psychiat. 46 (1978) 297.

[6] J. L. Bernat, Ch. M. Culver, B. Gert, On the Definition and Criterion of Death, in: Ann. Intern. med. 94 (1981) 389.

[7] J. E. Parisi, R. C. Kim, G. H. Collins, M. F. Hilfinger, Brain Death with Prolonged Somatic Survival, in: New Engl. J. Med. 306 (1982) 14.

[8] H. L. Hirsh, Death as a Legal Entity, in: J. Forensic Sci. 20 (1975) 159, und ein später von demselben Verf. erschienener Beitrag (in einem Sammelband) mit dem Titel „Brain Death".

[9] R. M. Veatch, Maternal Brain Death. An Ethicist's Thoughts, in: J. Amer. Med. Assoc. 248 (1982) 1102.

[10] H. Piechowiak, Die Fetaltherapie. Ethische Probleme im Gefolge der Pränataldiagnostik (im Druck).

UMSCHAU

Der Heilige Geist

Zu Yves Congars gleichnamigem Werk[1]

Der auch diesseits des Rheins bekannte Vorkämpfer für die Ökumene aus Frankreich hat – gegen Krankheit und Behinderung angehend – die theologischen Grundlinien seines lebenslangen Mühens in dem jetzt in deutscher Übertragung zugänglichen großen Versuch über den Heiligen Geist zusammengefaßt. Die französische Ausgabe erschien in drei getrennten Bänden, die in der deutschen Fassung in einem Werk beisammenstehen. Allerdings wurden gegenüber dem Original einige kürzere Stücke – insgesamt etwa 50 Druckseiten – ausgelassen (vgl. Hinweis 10).

Das Thema legte sich dem Verfasser offensichtlich von zwei Seiten her nahe: von der Aktualität, mit der seit einigen Jahren in vielen Gruppen christliche und kirchliche Erneuerung unter das Vorzeichen des Geistwirkens gestellt wird, und von einem alten ökumenischen Anliegen her, nämlich der Überwindung der Streitfrage zwischen Orthodoxie und Katholizismus über die genaue Herkunft und die Wirkweise des Geistes Gottes. So versteht sich der Schlußwunsch am Ende des dritten Buchs, diese Studien möchten ein Beitrag zur Wiedereingliederung der Christen in die wahre Einheit im Heiligen Geist sein (vgl. 495). Congar hat also den Schwerpunkt seiner theologischen Arbeit keineswegs aus dem Auge gelassen; eher das Gegenteil ist der Fall. Aber die Betrachtung der ökumenischen Frage in Konzentration auf den Heiligen Geist stellt auch nicht einfach nur die Wiederholung von Bekanntem mit anderen Worten dar; hier liegt eine echte Vertiefung vor, in der die schier unglaubliche Vielfalt der Beiträge Congars jene Perspektive findet, die ihr eigentliches theologisches Gewicht deutlicher zutage treten läßt.

Die drei Bücher des Gesamtwerks behandeln zunächst „Offenbarung und Erfahrung des Geistes" (17–153), wenn man so will: den heilsökonomischen Zugang, dann das Wirken dieses Geistes als „Herr und Lebendigmacher" (157–317) und schließlich „Die Theologie des Geistes" (321–495). Dieser etwas summarische Überblick gibt jedoch noch nicht klar genug den tatsächlichen Inhalt dieses Opus an, auch wenn es kaum möglich ist, den überreichen Inhalt mit ein paar Hinweisen vorzustellen.

Das erste Buch gliedert sich in zwei Teile, von denen der erste den kanonischen Schriften, der zweite der Geschichte des Christentums gewidmet ist. In diesen Dokumenten sucht und findet Congar, was er über die Erfahrung des Geistes zu sagen hat. Da solche Erfahrung heutzutage meist woanders gesucht wird, kommt dem von Congar gewählten Zugang eine kritische Funktion zu, mag er selbst diese auch eher hinter einer positiv-historischen Darstellung zurücktreten lassen. Deutlich wird sie namentlich in der Behandlung von Zeugnissen verfehlter oder unzureichender Geisterfahrung in der christlichen Geschichte, etwa in den Bemerkungen zu Joachim von Fiore und zur joachimitischen Bewegung oder zu gewissen Erscheinungen aus der Geschichte des Protestantismus. Unzweifelhaft dient hier der Rückgriff auf Dokumente der Geschichte einer deutlichen Herausstellung der Normen, nach denen sich echte Erfahrung des Geistes von falscher unterscheiden läßt.

Der Geist als solcher begegnet jedoch nicht; er äußert sich immer vermittels der ihm eigenen Wirkungen. Dem geht Congar im zweiten Buch in drei Teilen nach, deren Anordnung schon für seine Sicht aufschlußreich ist. Zunächst betrachtet er das Wirken des Geistes in der Kirche. Die Kirche ist Werk des Geistes, und dieser ist in erster Linie Gemeinschaftsprinzip. Die klassischen Eigenschaften der Kirche sind deshalb auf ihn zu beziehen: Katholizität, Apostolizität und Heiligkeit. Erst nachdem dieser Rahmen gezogen ist, geht Congar auf den Geist in unserem persön-

lichen Leben näher ein. Fragen christlicher Anthropologie und christlichen Handelns treten damit in den Blick. Diese Klärung erlaubt es, sich anschließend der charismatischen Erneuerung im Geist und damit aktuellen Erscheinungen zuzuwenden. Das geschieht in der Unterscheidung von Verheißungsvollem und Fragwürdigem, doch steht Congar aufs Ganze gesehen diesen Phänomenen sehr positiv gegenüber. Vor allem rechnet er hier auch mit möglichen weiterführenden Auswirkungen auf den Ökumenismus.

Das dritte Buch schließlich umfaßt wieder zwei Teile, von denen der erste den Problemen nachgeht, die sich zwischen dem Geist und der göttlichen Dreieinigkeit auftun, während der zweite das spezifische Wirken des Geistes in den Sakramenten erhellen soll. In beiden Fällen sind ökumenische Kontroversthemen berührt: Erwähnt sei nur der Streit um das „Filioque" im Glaubensbekenntnis und die Auseinandersetzung um die Epiklese und ihre Bedeutung im Hochgebet der Messe. Da es in diesem Buch um eine Theologie des Heiligen Geistes geht, sieht sich der Leser durchgängig mit den unterschiedlichsten Positionen aus der gesamten Theologiegeschichte konfrontiert.

Congar erweist sich in seinen Ausführungen als der souveräne Kenner nicht nur der theologischen, sondern überhaupt der religiösen Tradition des Christentums. Daß er gern und oft auf Thomas von Aquin zurückgreift, versteht sich von selbst. Er wird jedoch auch im Blick auf den großen theologischen Meister seines Ordens nicht unkritisch. Das Bemühen, anderen Positionen gerecht zu werden, berührt sympathisch und wirkt vorbildlich. Da sich Congar aber vor raschen Harmonisierungen hütet, muß er – bisweilen in wichtigen Fragen – mit der Feststellung grundsätzlicher Unvereinbarkeit schließen. Indes läßt sich in diesen Fällen oft nicht am christlichen Glauben hier wie dort zweifeln; die geistige Anstrengung und der gute Wille lassen nicht zu wünschen übrig: So bleibt nur die Konzeption einer versöhnten Unterschiedenheit als Modell christlicher Einigung. Nicht rigoroses Uniformierungsbestreben läßt sich deshalb als Werk des Geistes plausibel machen, sondern das Aushalten solcher Unterschiede, die nicht mehr auflösbar sind, wenigstens im Moment nicht.

Ein wichtiger Gedanke für Congar ist in diesem Zusammenhang das Erkennen der „Zeichen der Zeit". Er meint, daß sich in rechter Betrachtung sogar herausstellen müßte, daß die widerständigen Unterschiede – weit davon entfernt, als negative Behinderungen zu gelten – Indizien für jenen alle menschliche Fassungskraft überbordenden Reichtum unseres Glaubens sind, von dem wir immer nur geschenkweise ein paar Stücke in den eigenen Händen halten können. Ist der Sinn dafür nicht vielfach in dem auf das Mysterium ausgerichteten Denken der Kirchen des Ostens lebendiger geblieben als anderswo? Auf jeden Fall zwingt der Versuch, sich mit dem Heiligen Geist und seinem Wirken, aber auch mit der kirchlichen Lehre darüber zu befassen, in ganz eigener Weise zur Konfrontation mit den Zentralgeheimnissen, besser vielleicht: mit dem letzten Geheimnis unseres Glaubens, unseres Christseins, d. h. mit dem liebenden Gott, mit der Liebe Gottes.

Nicht zufällig hat Congar seine Studie so breit angelegt, daß auch die Lebenserscheinungen des Christseins einbezogen sind. Es geht ihm nicht nur um Theorie und Theologie im engen Sinn. Das bedingt natürlich eine große Knappheit vieler Hinweise; viele Aspekte können in dieser großartigen Zusammenschau gerade kurz erwähnt werden. Auch die Fülle des aufgebotenen Wissens, die große Zahl der Verweise auf unterschiedlichste Zeugnisse christlicher Tradition, in denen der Autor lebt, mag es für den Leser nicht immer leicht machen, den roten Faden im Auge zu behalten, der sich durch dieses Werk zieht.

Es scheint ja überhaupt – früher wie heute – ein Problem eigener Art, vom Heiligen Geist zu sprechen. Diese Rede entwickelt sich fast unausweichlich zur Darlegung anderer Fragen, an denen dann auch, jedoch gleichsam nebenher und eben auf Umwegen, etwas vom Heiligen Geist deutlich wird. So erwähnt Congar einmal, wohl doch mehr von der Gotteslehre und von der Konzeption göttlicher Dreieinigkeit gesprochen zu haben als vom Heiligen Geist selbst. Das heutzutage oft beklagte Fehlen einer Pneumatologie dürfte deshalb auch einen Grund in dem Thema haben, das sich gegen eine Erfassung sperrt, wie sie bei anderen Problemen möglich scheint. Ist das ein Nachteil? Oder sollte man darin nicht gerade einen Hinweis auf jenen Vor-

behalt erkennen, eine ständige Erinnerung an ihn, daß wir hier bestenfalls in Spiegel und Gleichnis erkennen können und das auch nicht vergessen dürfen?

Congar sagt in seiner Einleitung, es gehe ihm wesentlich um Erkenntnis und Lehre, doch dürfe man dabei nicht stehenbleiben. Danach sieht es aber so aus, als ob gerade das klassische Thema, in dem der Geist die rechte Erkenntnis vermittelt und schenkt, also der gewöhnliche Sitz im Leben etwa für den Hymnus „Veni creator spiritus", arg stiefmütterlich behandelt wird. Dabei hat doch das Thema Erfahrung durchaus mit Erkenntnis zu tun, und wir meinen hier: vornehmlich mit den Grenzen menschlichen Erkennens, aber unablösbar davon eben auch mit besonderen neuen Möglichkeiten. Solche Anfragen lassen sich unschwer noch vermehren. Sie erhellen schon bei einer ersten Lektüre, wie fruchtbar der Versuch Congars ist.

Die nötige Erneuerung des Christentums in einer Zeit, die gegen Evangelium und Glaube ganz bestimmte Schwierigkeiten erhebt, verlangt vor allem die Entfaltung der Unterscheidungsgabe, die traditionell mit dem Geist Gottes in Verbindung gebracht wird. Dem kann es nur dienen, wenn sich die Kirche und die Christen über das Wirken des Geistes in ihnen und durch sie klarer werden. Gerade gegenüber mancher voreiligen Berufung auf den Heiligen Geist wäre damit die beste Voraussetzung gegeben, Verwirrung und Willkür wirksam zu begegnen. Die Darstellung Congars bietet dazu eine gute und brauchbare Hilfe, deren sich auch der Interessierte bedienen kann, dem es nicht um fachtheologische Detaildiskussion geht. Schließlich handelt es sich um ein im besten Sinn „spirituelles", d. h. „geistliches" Buch. Zwar steht Wirken und Handeln im Geist im Vordergrund, doch wäre es mißverstanden, nähme man es als Verleitung zu einem spirituell kaschierten Aktivismus. Die Bemerkungen etwa zum Beten (vgl. 247ff.) belegen das. So darf man diesem Werk auch im deutschen Sprachraum Erfolg wünschen und darauf hoffen, daß es mit seinen Anregungen der Sache der Ökumene diene.

Karl H. Neufeld SJ

[1] Yves Congar: Der Heilige Geist. Freiburg: Herder 1982. 510 S. Lw. 68,-.

BESPRECHUNGEN

Jugend

Der lautlose Auszug. Junge Menschen suchen neue Wege. Hrsg. von Eberhard Pies. Freiburg: Herder 1983. 160 S. Kart. 16,80.

Der Sammelband, entstanden aus einer Veranstaltungsreihe der Katholischen Akademie Trier im Jahr 1981/82, bietet ein weites Spektrum der Darstellung wie der Beurteilung der heutigen Jugendszene. Am informativsten sind die Texte des Soziologen und des Moraltheologen. Roland Eckert (Trier) trägt durch eher soziologische Kategorien zum Verständnis junger Menschen bei: Die Verschulung fördert die Orientierung an Gleichaltrigen, die Massenkommunikation trägt zur Verwirrung in der Sinnfindung bei, die Konkurrenz bringt sowohl Zuversicht wie Angst hervor. Am Rand dieser Prozesse entwickelt sich eine Protestbewegung, die, an Zukunft orientiert, auch mit der früheren Zivilisationskritik zusammenhängt. – Dietmar Mieth (Tübingen) analysiert „ethische Modelle der Jugend". Über die Aussage hinaus, es gebe eine „junge", d. h. jugendtypische Moral, und diese Moral werde auch mitbestimmt durch die Kontrasterfahrungen (in Selbstverwirklichung, Rechtsordnung und „Universalität als Kriterium aller Maximen des menschlichen Handelns"), sind vor allem die „Modelle möglicher Moralen" (83–92) bedeutsam. Es handelt sich um das Autonomiemodell, das Solidaritätsmodell, das Zärtlichkeitsmodell. Selbst wenn andere Modelle möglich scheinen, enthalten diese Entwürfe gute Hilfen, um junge Menschen zu verstehen und um ihnen – in ihre jeweilige Lebenssituation hinein – Orientierungen geben zu können.

Ganz im Sinn der Herausgeber, „die Barrieren zwischen den Generationen abzubauen" (25), führen die einzelnen Autoren ihre Aussagen in die Richtung, zu jener Solidarität zu ermuntern, zu der die allein gemeinsam mögliche Zukunft verpflichtet. Angesichts dieser Tatsache entspricht eher der Untertitel des Bändchens („Junge Menschen suchen neue Wege") als der Titel dem eigentlichen Inhalt der durchwegs lesenswerten Publikation. *R. Bleistein SJ*

Theologie

Pesch, Otto Hermann: *Gerechtfertigt aus Glauben.* Luthers Frage an die Kirche. Freiburg: Herder 1982. 144 S. (Quaestiones Disputatae. 97.) Kart. 26,–.

Vielfach wird in der ökumenisch-theologischen Diskussion so getan, als sei in der Frage nach der Rechtfertigung aus dem Glauben, wie sie am Anfang der Reformation Luthers stand und zur Spaltung der Kirche führte, inzwischen ein Einverständnis erreicht. Ob das wirklich der Fall ist, untersucht diese Arbeit in drei Studien, die relativ selbständig doch alle Licht auf einen Punkt fallen lassen, der sich schon rasch als bei weitem nicht so frag- und problemlos herausstellt. Das Vorwort sucht den Beitrag im Blick auf das Lutherjahr zu situieren (7–12). Die erste Studie „Die Rechtfertigungslehre – immer noch kirchentrennend?" (13–55) gibt einen kenntnisreichen Überblick zur Diskussion, beleuchtet die unterschiedlichen Ansätze der Argumentationen und entwickelt eine eigene These, die sich namentlich mit Bedingungen und Voraussetzungen wirklicher und nicht nur vermeintlicher Einigung in dieser Frage befaßt. Erledigt ist das Thema wohl noch nicht. Die zweite Studie gilt dem Thema „Gesetz und Evangelium", einer lutherischen Formel, die als Herausforderung an die katholische Ekklesiologie dargestellt wird (56–94). Allerdings wird man sich erinnern müssen, daß diese Formel vor nicht zu langer Zeit für das reformatorische Christen-

tum selbst erst wieder zur Herausforderung werden mußte (H. J. Iwand). Das hängt nicht von ungefähr mit der neueren Lutherforschung zusammen. Der eigentliche Anspruch steckt in der Unverfügbarkeit des Evangeliums, der auf mannigfache Weise zu entkommen ist, auch mit dem Mittel einer starken Betonung. In der dritten Studie „Der ‚katholische' und der ‚lutherische' Luther" (95–144) wird eine späte Antwort auf Einwände von P. Manns gegeben und damit auf die Frage nach dem zutreffenden Verständnis des Reformators heute hinübergelenkt. Es scheint wichtig, das Thema des Bands und sein Problem, nämlich die Rechtfertigung aus dem Glauben, unbeirrt im Auge zu behalten. Dabei wird allerdings schon die saubere Unterscheidung zwischen der Sache dieser Rechtfertigung und der Lehre von ihr unverzichtbar sein. So sehr man von dieser Wahrheit sprechen muß, die Rede allein ist nicht die Sache, ja sie ist ihr nicht einmal immer und von vornherein förderlich. Anders gesagt: Diese Rede kann zur Selbstrechtfertigung mißbraucht werden, das ist geschehen und geschieht immer noch. Die nüchterne Bestandsaufnahme, der letztliche Optimismus des Verfassers und die Frage selbst machen diesen Beitrag wichtig. *K. H. Neufeld SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die heutige Jugendsituation läßt sich auch unter religiös-kirchlichem Aspekt nur schwer beschreiben. Roman Bleistein sieht die Jugend zwischen Entkirchlichung und Neuaufbruch der Sinnfrage. Die Aufgabe der Vermittlung liege vor allem bei einer lebendigen Gemeinde.

Das Institut für Deutsch als Fremdsprache an der Universität München veranstaltete 1982 ein literarisches Preisausschreiben für Ausländer über die Zweisprachigkeit. Irmgard Ackermann berichtet über die Schwerpunkte und Tendenzen der etwa 340 Einsendungen.

Am 3. Juli würde Franz Kafka 100 Jahre alt. Christian Eschweiler macht deutlich, in welchem Ausmaß die geistige Selbstbehauptung im Streben nach der Wahrheit das zentrale Geheimnis dieser Dichtung ist.

Philipp Schmitz, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, vergleicht die beiden Hirtenbriefe der Bischofskonferenzen der Bundesrepublik und der USA über den Frieden. Trotz unterschiedlicher Akzente stellt er ein hohes Maß an Gemeinsamkeit in zentralen Aussagen fest.

Durch die Entwicklung der Geburtsmedizin und die Neudefinition des menschlichen Tods als Hirntod stellt sich die Frage nach dem ärztlichen Verhalten beim Hirntod der Mutter und möglicher Lebensfähigkeit des ungeborenen Kindes. Helmut Piechowiak, Akademischer Rat an der Medizinischen Poliklinik der Universität München, befaßt sich mit den grundlegenden anthropologischen, rechtlichen und ethischen Problemen, die sich hier ergeben.

Marius Jeuken, Professor für Biologie an der Universiät Leiden, fragt nach dem Wahrheitsgehalt der Evolution als naturwissenschaftlicher Theorie. Er weist darauf hin, daß man den wissenschaftlichen Begriff der Evolution streng unterscheiden muß von den Entwürfen einer Evolution als philosophischer oder religiöser Weltanschauung.

Die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes vom 18. Juli 1870 steht im Kernpunkt des Briefwechsels zwischen dem Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger und der bayerischen Grafentochter Charlotte Lady Blennerhasset. Oskar Köhler, Verfasser der vielbeachteten „Kleinen Glaubensgeschichte" (Freiburg 1982), würdigt die Bedeutung dieser Korrespondenz.

Tourismuskritik

Es verwundert nicht, daß ein weltweites Phänomen und ein bedeutender Wirtschaftsfaktor wie der Tourismus immer wieder auf heftige Kritik stößt. In dieser Kritik offenbaren sich Ängste unterschiedlicher Art; in ihr spiegelt sich auch eine Gesellschaft, die schicksalhaft Privilegien, Chancen und Rollen verteilt. Falls man richtig zählt, stehen wir heute in der vierten Phase einer Tourismuskritik.

Die erste Phase könnte überschrieben werden als die Kritik der Privilegierten. Bereits 1894 war Theodor Fontane der Meinung: „Sonst reisten bevorzugte Individuen, jetzt reist jeder und jede... Alle Welt reist." Was Fontane eher achselzuckend über das „moderne Reisen" anmerkte, provozierte – im Sog Oswald Spenglers – Gerhard Nebel 1950 zu dem scharfen Satz: „Die Schwärme dieser Riesenbakterien, Reisende genannt, überziehen die verschiedensten Substanzen mit dem gleichförmig schillernden Thomas-Cook-Schleim, so daß man schließlich zwischen Kairo und Honolulu, zwischen Taormina und Colombo nicht mehr recht unterscheiden kann." In einer solchen Kritik verteidigten Begüterte und Gebildete ihre Privilegien. Inzwischen ist der Tourismus demokratisiert, was ihm leider teilweise das Etikett „Massentourismus" eintrug.

Eine zweite Phase setzte ein mit der Kritik der Ideologen. Hans Magnus Enzensberger beschrieb 1958 kritisch Normung, Montage und Serienfertigung in der Tourismusindustrie und war der Meinung, der Tourismus sei „das Spiegelbild der Gesellschaft, von der er sich abstößt". Er reproduziere demnach nur jene Unfreiheit, die eine kapitalistische Gesellschaft von Grund auf präge. Enzensberger mag recht haben, daß die Rückfahrkarte in der Tasche die Illusion einer endgültigen Freiheit zerstöre. Aber das Glück, das in Urlaub und Reise gefunden wird, kompensiert nicht nur die Last des Alltags und den unvermeidbaren Verzicht; es verändert allmählich auch eine scheinbar glücklose Welt. Diese Diskriminierung des Tourismus hielt vor allem die arbeitenden Menschen nicht von der Reise ab und kam vermutlich der „Emanzipation" nicht zugute.

Die Kritik der jungen Völker in der Dritten Welt stellt die dritte Phase dar. Sie wurde bei dem „Internationalen Workshop" der christlichen Kirchen Asiens im September 1980 in Manila im Vorfeld des Dritten Weltkongresses des Tourismus lautstark geäußert. Daß der Tourismus mehr Schaden verursache, als er in den aufnehmenden Ländern in der Dritten Welt Nutzen bringe, war die Grundthese. Man forderte einen „menschen-orientierten Tourismus" („people-centered-tourism"). Die Begegnungsreise dürfe nicht zu einer Ausbeutungsreise ausarten. Einheimische wie Touristen sollten in gleicher Weise die Nutznießer sein. Die Vorstellung, ein solcher „alternativer Tourismus" sei notwendigerweise human,

wurde dann im Dilemma zwischen Kultur und Profit, zwischen sittlichem Anspruch und finanziellem Erfolg als utopisch erkannt. Aber der Traum von einer touristischen Welt, in der alle Dinge „neu gemacht würden" (Offb 21, 5), setzte hohe Maßstäbe.

Gleichsam eine Fortsetzung dieser Kritik stellt die vierte Phase der derzeitigen europäischen Tourismuskritik dar. Sie ist ausgerichtet am Begriff des „Bereisten". Der Begriff wurde bereits 1978 geprägt, kam aber erst 1982 aufsehenerregend in die Öffentlichkeit. Man spricht von einer „Rebellion der Bereisten". Was ist damit gemeint? Sie macht deutlich, daß eine „touristische Szenerie" – von der heilen Natur über die landestypische Folklore und das gute Wetter bis zur „Urlaubsstimmung" – nicht nur die Dienste aller Mitarbeiter im Tourismus fordert, sondern gleichsam alle Bewohner von Tourismusgegenden zu „Angestellten der Tourismusindustrie" macht. Will jeder hier Erbe sein? Mehr noch: Bringt die Kalkulation von Vorteil und Nachteil auf jeden Fall einen Nutzen für die „Bereisten"? Oder zahlen gerade sie auf die Dauer den höheren Preis? Natürlich werden die verschiedenen wirtschaftlichen Effekte des Tourismus nicht geringgeschätzt: Devisen, Einkommen, Beschäftigung, regionaler Ausgleich. Aber die touristischen Zielgebiete wollen allmählich einer touristischen Fremdbestimmung entkommen. „Die Empfindlichkeiten auf die Negativeffekte des Tourismus, seien sie wirtschaftlicher, aber vor allem ökologischer und gesellschaftlicher Art, beginnen sich zu regen. Der Lern- und Reifeprozeß in den Zielgebieten des Tourismus wird übrigens nicht nur durch die touristische Entwicklung verursacht, sondern ist auch Folge eines allgemeinen Wandels und Spiegelbild gesamtgesellschaftlicher Struktur- und Bewußtseinsveränderungen" (Jost Krippendorf).

Jener epochale Wertwandel, der ideellen Werten den Vorrang vor materiellen einräumt, der selbst auf Kosten finanzieller Einbußen Selbstverwirklichung, Geselligkeit und heile Natur sucht, setzt sich nun auch in der touristischen Welt durch. Was als „sanfter Tourismus" gefordert wird, überwindet einen nur an wirtschaftlichen und technischen Zwängen orientierten, „harten Tourismus". Der sanfte Tourismus mag aufs erste als herbe Kritik aufgefaßt werden; denn er schreibt den Touristen die altbekannte und gefürchtete Attitüde von Konquistadoren zu und provoziert vielleicht statt Begegnung Konfrontation. Er rettet auf die Dauer aber jene unberührte Natur und jene „Einheimischen" vor dem Ruin, die dem gestreßten Menschen Erholung bringen sollen. Darin mag ein großer Traum enthalten sein. Aber wie oft schon haben Träume über die Unvernunft von einzelnen und über die gnadenlose Mechanik eines Systems gesiegt.

Roman Bleistein SJ

Heinz Rapp

Arbeit für alle durch eine neue Solidarität

Das Thema ist als Imperativ formuliert. Gebieterisch fordert es die Zuversicht, es werde gelingen, allen zur Arbeit zu verhelfen. Zugleich nennt es die unerläßliche Voraussetzung: Eine der bisherigen Denkweise verhaftete Solidarität genügt hinfort nicht mehr. In der Tat: Wir haben es mit qualitativ neuen Herausforderungen zu tun und nicht mehr nur mit der bloß quantitativen Steigerung altbekannter Probleme. Es handelt sich eben nicht um lediglich eingebeulte Trendlinien, die man nur wieder geradezubiegen bräuchte – in unserem Fall durch schlichte Konjunkturpolitik keynesianischer oder auch monetaristischer Machart. Wir stehen vielmehr in einer Umbruchsituation, in der Trendlinien gebrochen sind oder gar – denken wir etwa an den Ausverkauf der Natur – bewußt gebrochen werden müssen, weil ihre bloße Verlängerung keine Zukunft mehr ergibt. Da stimmt es schon, daß es vielfältig grundlegender Neuorientierung des individuellen und des gesellschaftlichen Bewußtseins bedarf – eben einer „neuen Solidarität": Die Erneuerung der Welt durch Umkehr und aus dem Glauben lautete die Botschaft des Düsseldorfer Katholikentags – in unser Thema hereingeholt: Neue Perspektiven sind gefordert.

Wie aber bewirkt man gesellschaftlichen Bewußtseinswandel, und wer bewirkt ihn? Etwa der Staat, die Politik, die Parteien? Doch wohl nicht in erster Linie: deren Domäne ist eben Politik. Tagespolitik vor allem. Demokratie ist auch dadurch definiert, daß Staat und Gesellschaft in ihr weder identisch sind noch völlig getrennten Sphären zugehören: sie sind aufeinander bezogen.

Zwischen Bewegung und Partei gibt es wesentliche Unterschiede. Bewegungen gehören der Gesellschaft zu, Parteien ragen durch ihre konkrete Mitgestaltung von Politik in Parlamenten und Regierungen weit in die Sphäre des Staats hinein. Sie sind der Tagespolitik verpflichtet – gewiß einer Tagespolitik, zu der sie eines Programms, einer Wertorientierung bedürfen, aus der heraus und auf die hin sie gestalten. Neue Solidarität aber kann nicht von oben, vom Staat her in die Gesellschaft hineinorganisiert werden: Bewußtseinswandel findet bei den vielen einzelnen statt, deren Zusammenleben man „Gesellschaft" nennt. Der Staat – heißt es im Godesberger Programm – empfängt seine Inhalte von den gesellschaftlichen Kräften; er und in gewissem Grad auch die Parteien verhalten sich dazu eher rezeptiv. Diese Rezeptivität ist dann eine sensible zu nennen, wenn sich die Parteien für aus den Bewegungen kommende Denkanstöße offenhalten, wenn sie gesprächsbereit und lernwillig sind – in unserem Fall für das, was schon an „neuer

Solidarität" aufbricht. Aber auch dann bleibt die prophetische Vision nicht die primäre Aufgabe der Parteien, sondern der jeweils konkrete nächste Schritt der politischen Tagesarbeit ist es, der dann ein richtig gesetzter Schritt ist, wenn er das als zukunftsträchtig Erkannte zugleich nachvollzieht und vorwegnimmt.

Es gibt da eine schwierige Dialektik zwischen Gesinnungen und Strukturen. Die Gesinnungen sind primär, wenn auch nicht ausschließlich das Feld gesellschaftlicher Bewegungen, die Strukturen sind primär, wenn auch nicht ausschließlich das Feld der politischen Parteien. Gesinnungen müssen den Strukturen vorlaufen; Strukturen müssen so angelegt sein, daß sie den Wandel der Gesinnungen auf mehr Humanität hin ermutigen. Demokratie als Herrschaft des Volkes durch das Volk und für das Volk kann sich vom allgemeinen Bewußtsein der Menschen nicht allzu weit entfernen; auf der anderen Seite aber muß Demokratie führen, sie darf nicht bloßer Vollzug von Demoskopie sein. Insoweit sind Bewegungen und Parteien aufeinander bezogen und verwiesen.

Arbeit für alle

Wenn wir „neuer Solidarität" bedürfen, so gehört dazu ein *neues Verständnis überkommener Begriffe.* So wird zum Beispiel „Arbeit für alle" nie wieder zu definieren sein im Sinn jener Vollbeschäftigung der erwerbswirtschaftlich organisierten 40-Stunden-Woche in vierzig Lebensjahren. Leider aber hängt die offiziöse, auf den „Aufschwung" fixierte Politik noch jenem Begriff von Vollbeschäftigung nach, den wir uns nach dem Zweiten Weltkrieg gebildet haben: Wer damals wollte, konnte so lange arbeiten, wie er wollte; die Bedürfnisse schienen unbegrenzt zu sein, es konnte nicht schnell genug gehen, sie zu befriedigen. Hätten wir das alles heute nochmals zu tun, würden wir uns für den Aufbau unseres Wohlstands vielleicht zwanzig Jahre mehr Zeit lassen. Früher war es selbstverständlich, daß eine Familie, die sich ein Haus baute, zwei Generationen lang abzuzahlen hatte – heute muß das in zehn oder zwölf Jahren erledigt sein. Wir alle haben zu schnell zu viel gewollt, buchstäblich wir alle, es macht da gar keinen Sinn, Schuldzuweisungen zu verteilen.

Und nun ist alles getan. Von vielem haben wir zuviel: Krankenhäuser zumal, aber auch Schulen, Universitäten, Sportplätze, Badeanstalten, Autos, Fernsehgeräte usw. Und darum haben wir von manchem anderen zuwenig: zum Beispiel zu wenig Raum für die Regeneration der Natur. Wir bauen in jedem Jahr fast eine halbe Million neuer Wohnungen, obwohl die Bevölkerung nicht mehr wächst. Wir haben in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten dreißig Jahren so viel Fläche überbaut wie in den zehntausend Jahren zuvor – und wer da meint, die Bauwirtschaft könne nochmals dreißig Jahre lang der Schlüssel für den alle Jahre wieder zum Herbst erwarteten Wirtschaftsaufschwung sein, der täuscht sich eben.

Schließlich handelt es sich um ein *strukturelles Problem:* In Realisierung des technischen Fortschritts können immer weniger Menschen immer mehr Produkte herstellen, die aber entweder keiner mehr braucht, oder die jene, die sie noch bräuchten, nicht bezahlen können, was nicht nur für viele Völker der Dritten Welt, sondern auch für rasch verarmende Randgruppen unserer eigenen Gesellschaft zutrifft.

Unsere Bauwirtschaft braucht heute nur noch halb so viele Bauarbeiter wie vor zehn Jahren, um dasselbe Haus in der gleichen Zeit zu erstellen. Von 1970 bis 1980 ist die Produktion im verarbeitenden Gewerbe um 23% gestiegen, das Arbeitsvolumen aber ist um 23% gesunken, die Beschäftigtenzahl noch um 15%. Für die Datenverarbeitungsindustrie, von der viele irrigerweise meinen, sie sichere uns Beschäftigung von morgen, gilt: 76% Wachstum der Produktion in zehn Jahren bei um 21% verringertem Volumen. Eine Wollfabrik im Wahlkreis Göppingen, die vor zehn Jahren 2700 Beschäftigte hatte, stellt heute mit 900 Beschäftigten viermal soviel Wolle her wie damals. Der Beschäftigte von heute erzeugt also zwölfmal soviel Wolle wie der vor zehn Jahren: So viel Wolle, wie heute 2700 Beschäftigte produzierten, wäre einfach nicht mehr zu verkaufen. 1972 waren 29 Arbeitsstunden erforderlich, um Industriewaren im Wert von 1000 DM zu erzeugen, 1978 hatte sich die Zeit halbiert. In unseren Automobilfabriken werden in Kürze Roboter schweißen, die pro Schicht die Arbeit von vier Facharbeitern erledigen. Im Druckgewerbe setzt die elektronische Maschine in der Stunde 800 000 Buchstaben, die Bleisetzmaschine erreichte 18 000.

Diese Abkoppelung der Produktivität von der Produktion wird weitergehen. Bei der Durchdringung der Produktion mit Mikroprozessoren stehen wir erst ganz am Anfang; die Prognos AG in Basel meint, daß da 95% erst noch auf uns zukommen, allenfalls 5% hätten wir hinter uns. Es gibt das Diktum von Oswald von Nell-Breuning, daß wir unseren heutigen Wohlstand im Jahr 2000 an vielleicht einem oder zwei Arbeitstagen wöchentlich werden herstellen können; das übrige besorgten die immer effizienteren, sich selbst steuernden Maschinen. Und die Arbeitsmarktforscher sagen uns, daß selbst bei optimalen Annahmen – jahresdurchschnittlich 2% reales Wirtschaftswachstum bei nur 3½%iger Produktivitätssteigerung im Fertigungsbereich – im Jahr 2000 22 Millionen Menschen in Erwerbsarbeit stehen, wir aber 27 Millionen nach dem herkömmlichen Arbeitsvolumen bestimmte Arbeitsplätze bräuchten.

Diese Entwicklung, sagen die einen, sei eben die Folge davon, daß wegen des *überhöhten Lohnniveaus* die Rationalisierungspeitsche bei uns besonders heftig geschwungen werden müsse. Wie erklärte es sich dann aber, daß die Roboterisierung der Wirtschaft in Japan sehr viel weiter gediehen ist als bei uns, obwohl dort das Lohnniveau niedriger ist? Andere wieder sagen, unsere Arbeitslosigkeit sei die Folge eines *überhöhten Sozialleistungsniveaus.* Daß angesichts der klaren Dominanz technologisch bedingter Arbeitslosigkeit ausgerechnet unsere Arbeitslosen,

Rentner und Sozialhilfeempfänger an allem schuld sein sollen, ist schlicht eine Zumutung.

Neue Solidarität

Nach alldem – worauf gründen wir unsere Zuversicht? Sie wird uns im charmanten Gewand der Mathematik angeboten. Nach einer Optimierungsrechnung könnten wir bei 3½ bis 4% jährlicher Produktivitätssteigerung und 1,3 bis 1,4% jährlicher Verkürzung der Arbeitszeit ein durchschnittliches reales Wachstum der Wirtschaft von jährlich 2 bis 2,5% und im Jahr 1990, wenn die geburtenstarken Jahrgänge ins Arbeitsleben eingegliedert sind, wieder Vollbeschäftigung erreicht haben. Der „Charme der Mathematik" ist durchaus nicht ironisch gemeint. Wir haben nun einmal eine *Optimierungsaufgabe* zu lösen: Beschäftigtenzahl, Arbeitszeit, Arbeitsproduktivität und Wirtschaftswachstum – man könnte diese Größen auch in die Form einer Gleichung bringen – stehen zu Gebote. Indem wir diese Variablen im einzelnen durchgehen, wird sogleich deutlich, daß es jenseits der Mathematik einer „neuen Solidarität" bedarf, um unsere Optimierungsaufgabe tatsächlich zu lösen. Mit ihr, aber nur mit ihr, ist sie lösbar; darauf gründet unsere Zuversicht.

Wirtschaftswachstum

Angenommen, wir wollten unser Problem ausschließlich durch *Wirtschaftswachstum* lösen, dann wären, um Vollbeschäftigung zu erreichen, jährliche reale Zuwachsraten des Bruttosozialprodukts von 6 bis 6½% für die Dauer einer ziemlich langen Reihe von Jahren erforderlich. Das bedeutete die Verdoppelung der Produktion und unseres Wohlstands alle 12 bis 14 Jahre; mit der Produktion allein wäre es aber noch nicht getan, man müßte das Mehrprodukt auch verkaufen können. Eine solche Perspektive ist nicht realistisch. Eine Verdoppelung des Wohlstands alle 12 bis 14 Jahre stieße zunächst auf die Wachstumsgrenze, die in der Knappheit der Ressourcen liegt – der natürlichen Lebensgrundlagen also, die jetzt schon durch unsere Abfälle (im weitesten Sinn des Wortes) bedroht sind. Diese Perspektive wäre aber auch sinnlos: Dem Mehr an materieller Ausstattung entspräche nämlich eine Minderung der Lebensqualität. Zudem machten die Sättigung partieller Binnenmärkte und die durch die Weltwirtschaftskrise begrenzte Aufnahmefähigkeit von Auslandsmärkten jede einseitige Wachstumsstrategie illusorisch.

Gleichwohl wäre es nun falsch, dem positiven Wachstumsfetischismus mit einem negativen zu begegnen. Ganz ohne Wachstum werden wir die Probleme auch nicht lösen – aber wir würden sie wahrscheinlich besser lösen, wenn wir uns

vom statistischen Begriff des Bruttosozialprodukts und seines Wachstums lösten und unsere ganze Aufmerksamkeit darauf richteten, jene Bedürfnisse zu befriedigen, die von dem sich selbst überlassenen Markt keine Beachtung finden.

Das Bruttosozialprodukt ist eine statistische Hilfsrechnung, die alles umfaßt, was in die Umsatzsteuerrechnung eingeht – Leistungen, die keinen Marktpreis haben, gehen mit ihren Kosten ein. Autounfälle zum Beispiel machen viel Wirtschaftswachstum, Verringerung der Zahl der Autounfälle ist demnach wachstumsfeindlich. In dieser Rechnung kommt auch die Erziehungsleistung der Mutter nicht vor; niemand zahlt dafür etwas. Nichtsdestoweniger ist diese Rechnung unentbehrlich. Der Steuerpolitiker braucht sie, um im Zeit- und Quervergleich Steuerabschätzungen ableiten zu können. Man muß nur wissen, daß diese Rechnung sehr wenig darüber aussagt, wieviel das, was erfaßt wird, zur Lebensqualität der Menschen beiträgt.

Als Wirtschaftswachstum erscheinen aber auch Investitionen zur Verbesserung der *Umwelt* und zur Schonung unserer natürlichen Lebensgrundlagen, also nicht etwa zur Herstellung von Granaten, sondern zum Bau von Kläranlagen. Letztere sichern Zukunft, die ersteren können sie zerstören. So könnten wir zum Beispiel verhältnismäßig schnell 15 Milliarden DM beschäftigungswirksam einsetzen, um alte Kohlekraftwerke durch neue zu ersetzen und die vorhandenen mit Rauchgas-Entschwefelungsanlagen auszustatten. Damit geschähe endlich etwas gegen das Waldsterben. Zukunftsvorsorge und Beschäftigungssicherung könnten also in ein komplementäres, sich gegenseitig stützendes Verhältnis gebracht werden: Mehr Beschäftigung durch mehr Umweltschutz!

In der Kombination von strengeren Umweltschutzgesetzen mit der bankmäßigen Vorfinanzierung der danach erforderlichen Maßnahmen aus rückzahlbaren (wenngleich zinsverbilligten) Krediten ließe sich das alles marktwirtschaftlich organisieren, und zwar so, daß der Staatshaushalt nicht belastet würde: Die Rückzahlung der Kredite hätte dann aus geringfügig erhöhten Strompreisen zu erfolgen. Weil ein umweltfreundlich erzeugter Strom wertvoller ist als ein umweltschädigend erzeugter, dürfte er auch teurer sein. Wo steckt aber nun das Element der neuen Solidarität? Es steckt schon in der durch den höheren Strompreis abverlangten Einschränkung, die sowohl jenen zugute käme, die durch ein solches Programm Beschäftigung fänden, als auch den nachwachsenden Generationen, denen wir eine weniger geschädigte Umwelt hinterließen. Aber mehr als das.

Durch mehr Einkommensgleichheit („unten sockeln") ließen sich viele Bedürfnisse der schwächeren Schichten unseres Volkes kaufkräftig und damit nachfragewirksam machen: Millionen müßten erst einmal mehr Lebensstandard haben, bevor die Kategorie „Lebensqualität" für sie Sinn bekommt. 100 DM für den Ministerialdirektor erhöhen dessen Sparquote – dieselben 100 DM der Bezieherin einer Minirente gegeben wandern ohne Umschweife in die Ladenkassen. Nennen wir die „neue Solidarität" auch bei diesem Namen: Wir brauchen mehr *Gleichheit.*

Welches Menschenbild steckt eigentlich hinter der gängigen Auffassung, ein Manager werde seine Leistung um 10% einschränken, wenn er um der gesamtgesellschaftlichen Solidarität willen sich statt mit 300000 DM mit nur 270000 DM jährlich begnügen muß? Wir brauchen also auch einen neuen, einen humanen *Leistungsbegriff.* Unsere Gesellschaft braucht Leistung, je mehr davon, desto besser, aber sie braucht auch eine Neubesinnung zur Leistungsmotivation. So manche Leistung hat einen Teil ihres Lohnes in sich selber, weil eine schöne, der Selbstentfaltung gemäße Arbeit zu erbringen ist. Eine herausgehobene Leistung erbringen zu dürfen, macht doch auch Spaß. Die meisten Menschen wollen sich keineswegs die Sozialpflichtigkeit ihrer Begabungen abkaufen lassen.

Technischer Fortschritt braucht freilich nicht nur im Wegrationalisieren von Arbeitsplätzen, er kann auch in *Produktinnovation* und damit in Schaffung neuer Arbeitsplätze bestehen. Die Tatsache, daß in dieser Hinsicht unsere Wirtschaft ins Hintertreffen gerät, ist beunruhigend. Vielleicht liegt es an der falschen Organisation der Forschung: Warum müssen in der Bundesrepublik Deutschland Universitätsprofessoren eigentlich Beamte sein, warum gibt es nicht (wie in den USA oder in Japan) mehr Wechsel zwischen Unternehmen und Universität? Die meisten Produktionsinnovationen kommen übrigens aus der mittelständischen Wirtschaft, von Leuten also, die etwas selber machen, die heraus wollen aus anonymen Großgebilden und verholzten Zuständigkeiten. Auch in der Wagnisübernahme anstelle des auf Nummer Sicher gehenden Versorgungsdenkens kann ein Stück der neuen Solidarität liegen, die wir brauchen.

Nun ist von der Sättigung vieler Teilmärkte in den Industriestaaten als einer der Hauptursachen unserer Wirtschafts- und Beschäftigungskrise die Rede gewesen. Aber ist denn nicht die Welt insgesamt ein Abgrund an Not, an Mangel, an Bedarf? Gewiß – aber die am meisten weltwirtschaftlich verflochtene Volkswirtschaft, die unsere, kann eben von einer *Weltwirtschaftskrise,* wie wir sie jetzt schon im sechsten Jahr haben, nicht ungeschoren bleiben. Wir exportieren ein Drittel unserer Produktion; die großen Wachstumsimpulse sind jahrzehntelang immer wieder vom Export ausgegangen; nun ist der Welthandel rückläufig; er ist zum Nullsummenspiel geworden; was die eigene Volkswirtschaft an Marktanteilen gewinnt, verliert eine andere.

Solidarität ist da zunächst verlangt, daß wir der Versuchung widerstehen, unsere eigenen Wirtschaftsprobleme vor der Tür anderer Volkswirtschaften abzuladen. Es war eine der großen Solidarleistungen unseres Volkes, die Märkte offenzuhalten für die Produktion anderer Staaten. (Das Welttextilabkommen fügt sich nicht so ganz in dieses schöne Bild.) Selbstverständlich haben wir von der Freiheit der Märkte auch selber Nutzen gehabt. Gute Politik – dies gilt ganz generell – besteht immer darin, Problembereiche so zu organisieren, daß gegenseitige Solidarität auch den Nutzen gegenseitig mehrt.

Zur besonderen Problematik der Wirtschaftsbeziehungen zur *„Dritten Welt"*

muß allerdings gesagt werden, daß sie die Krise am härtesten trifft – bis hin zur blanken Zahlungsunfähigkeit einer wachsenden Zahl von Staaten. Zwar sinken derzeit die Ölpreise, was Erleichterung verschafft, doch wird in vielen Staaten dieser Vorteil aufgewogen durch den gleichzeitigen Verfall der Rohstoffpreise. Es ist insofern nicht gut, daß die öffentliche Entwicklungshilfe der Industrieländer gerade jetzt rückläufig ist, da die Entwicklungsländer sie am nötigsten hätten. Hoffentlich kommt dabei nicht auch noch das Erlösstabilisierungsmodell des Lomé-Abkommens zu Schaden. Um so wichtiger ist – und dies bedeutet „neue Solidarität" –, daß auch die private Hilfe, die in manchen Fällen wirksamer ist als die öffentliche, nicht versiegt.

Daß im vergangenen Jahr die Menschheit für *Rüstung* 650 Milliarden Dollar ausgegeben hat, ist eine der Hauptursachen der Weltwirtschaftskrise. Man kann davon ausgehen, daß derselbe Betrag, anstatt für Rüstung für zivile Verwendungen ausgegeben, im letzteren Fall über Multiplikator- und Akzeleratoreffekte sowie über Kapazitätseffekte bis zu viermal mehr Beschäftigung bewirkt als im ersteren. Tatsächlich hält die Menschheit diese gigantische Verschwendung des Wohlstands nicht mehr aus.

Zu der militärisch bedrohlichen Tatsache, daß ein Mehr an Waffen längst ein Weniger an Sicherheit bedeutet – für Atomwaffen mit wenigen Minuten Vorwarnzeit gilt das in besonderer Weise –, kommt hinzu, daß die ungeheure Vergeudung produktiver Möglichkeiten, einhergehend mit der Weltinflation, als Ursache von Massenarbeitslosigkeit die Sozialstrukturen der Staaten sprengt. Schon die Rüstung selbst tötet, nicht erst der Mensch, der sie einsetzt: Menschen verhungern, weil ihnen vorenthalten bleibt, was in der Rüstung verschwendet wird.

Vielleicht ist der Druck, der von den leeren Kassen ausgeht, für Rüstungskontroll- und Abrüstungsverhandlungen wirksamer, als dies sogar friedliche Absichten von Militärs vermöchten. Nichts schulden die Völker der Welt sich gegenseitig dringlicher als die neue Solidarität einer *politischen Sicherheitspartnerschaft,* die es möglich macht, Schritt für Schritt das militärische Standbein der Sicherheit zurückzunehmen zugunsten einer Weltfriedensordnung des geregelten Konfliktausgleichs.

Die Menschheit sollte die Erfahrungen mit dem wohl größten Solidarakt in der Geschichte, dem *Marshall-Plan,* nie mehr verlieren! Da stand ein amerikanischer Präsident vor der Aufgabe, eine Kriegswirtschaft so auf Friedensproduktion umzustellen – Schwerter in Pflugscharen umzuschmieden –, daß der hohe Beschäftigungsstand gewahrt blieb. Präsident Truman hat das Problem gelöst, indem er Entwicklungshilfe an die ausgepowerten Völker Europas geleistet hat. Damit haben die Europäer ihre Fabriken wiederaufgebaut, bescheidenen Massenwohlstand geschaffen, der dann wieder die Grundlage zum Kauf amerikanischer Maschinen war, die dann den Wohlstand der Europäer weiter voranbrachten, so daß sie irgendwann amerikanische Agrarprodukte kaufen konnten, wonach die

Amerikaner wiederum... usw. Stellen wir uns vor, wir könnten nach Maßgabe erfolgreicher Rüstungskontrollverhandlungen auch nur ein Drittel der jährlich 650 Milliarden Dollar Rüstungsausgaben für einen kontinuierlichen Marshall-Plan zugunsten der Dritten Welt freibekommen: Über Arbeitslosigkeit bräuchten wir Europäer die nächsten dreißig Jahre nicht mehr zu reden.

Aufpassen müßten wir allerdings, daß wir den Völkern der Dritten Welt nicht Wirtschaftsstrukturen überstülpen, mit deren Folgen wir bei uns selbst kaum noch zurechtkommen. Die auf die Selbsthilfebereitschaft der Menschen bezogene Entwicklung ländlicher Strukturen ist allemal besser als die Etablierung von Töchtern internationaler Konzerne, die flüchtige Kostenvorteile zum Export billiger Massengüter wahrnehmen und deren Interessen eher an der Bilanz der Konzernmutter als am Wohl der Völker orientiert sind.

„Neue Solidarität"! All diese Überlegungen machen deutlich, was Bemühungen um zukunftssicherndes Wirtschaftswachstum zur Bekämpfung von Arbeitslosigkeit beitragen können. Sie sollten dem modischen Trend entgegenwirken, der jene, die insoweit *auch* auf Wirtschaftswachstum setzen, für vorgestrig hält. Die Marktwirtschaft verfügt über Steuerungsmöglichkeiten genug, um die Produktion in humane Wachstumsfelder zu lenken. Freilich ist auch solches Wachstum nicht zum Nulltarif zu haben: Es erfordert den Verzicht auf anderweitige Verwendungen der entsprechenden Finanzmittel und des entsprechenden Risikokapitals.

Soziale Beherrschung des technischen Fortschritts

In einem zweiten Ansatz könnten wir versuchen, technischen Fortschritt politisch zu steuern. Wir wissen freilich, daß da nicht allzuviel dran ist: Wir stehen vor dem Dilemma, daß wir Arbeitsplätze verlieren, wenn unsere Fabriken rationalisieren, daß wir andererseits aber noch mehr Arbeitsplätze verlieren, wenn sie es nicht tun. Wir würden dann nämlich unsere internationale Wettbewerbsfähigkeit einbüßen. Heinz Oskar Vetter hat vor kurzem ein Weiteres angemerkt: „Wir kennen viele Arbeitsplätze, die mit Menschenwürde nicht viel zu tun haben; der Einsatz von Maschinen anstelle von Menschen kann da auch ein großer Segen sein. Notwendig ist die soziale Beherrschung des technischen Fortschritts; wir sollten unsere Gesellschaft so umbauen, daß die neuen Techniken auch von einer neuen Gerechtigkeit begleitet sind. Das geht nur, wenn die Menschen anders und mehr als bisher an der Gestaltung ihrer Arbeit und der Gesellschaft, in der sie leben, beteiligt werden. Dies und nichts anderes meinen die Gewerkschaften, wenn sie gerade jetzt eine Kampagne zum Ausbau der Mitbestimmung in Gang bringen."

Vetters „neue Gerechtigkeit" – meint er nicht auch die „neue Solidarität", die die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) fordert? Die Grundfrage lautet: Für wen eigentlich arbeitet der Industrieroboter, der fünf Arbeitnehmer, die arbeitslos

werden, ersetzt? Wenn immer mehr Menschen durch Maschinen verdrängt werden, dann müssen wir doch wohl über die Verteilung der noch verbleibenden Arbeit nachdenken, ebenso aber über die Verteilung der Erträge aus der von den Maschinen bewirkten Produktion. Die Erwartung nämlich, daß alle von den Maschinen verdrängten Arbeiter mit der Herstellung neuer Maschinen beschäftigt werden, ist – so der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler Leontieff – ebenso absurd wie seinerzeit die Annahme gewesen wäre, daß alle durch die Motorisierung überflüssig gewordenen Pferde in der Automobilindustrie hätten eingesetzt werden können.

Die hier gestellte Frage läßt sich so formulieren: Man muß einen der wichtigsten Regelmechanismen der traditionellen Ökonomie außer Kraft setzen: die Verteilung der Einkommen nach Maßgabe des Arbeitseinsatzes. Das bedeutet die Entkoppelung von Arbeit und Einkommen. Das scheint kaum vorstellbar; bringt man es aber nicht fertig, dann würden die Fabriken mangels Nachfrage nicht mehr arbeiten. „Irgendwie" müssen die Erträge aus den voll automatisierten Fabriken unter die Leute gebracht werden, daß sie die Produkte aus diesen Fabriken kaufen können.

Einen Lösungsansatz gibt es da, der den Mitgliedern der KAB gar nicht fernliegt, nämlich *Produktivvermögen in der Hand der Arbeitnehmer* zu bilden. Dieses Thema sei hier nur als Stichwort angeführt – einschließlich der Frage, warum wir hierzu bisher so wenig haben ausrichten können. Bisher war das „nur" eine Frage der Verteilungsgerechtigkeit; künftig, bei immer weitergehender Ersetzung von Menschen durch Realkapital im Produktionsprozeß, wird die Aufgabe der Produktivvermögensbildung der Arbeitnehmer zur Frage nach der Funktionsfähigkeit des Systems überhaupt. Freilich darf gerade die Produktivvermögensbildung der Arbeitnehmer nicht zu deren Entsolidarisierung führen. Es darf auch nicht dazu kommen, daß man das originäre Mitbestimmungsrecht aus dem produktiven Beitrag der Arbeit gegenrechnet gegen jenen Mitbestimmungsanspruch, der aus dem Miteigentum an den Produktionsmitteln folgt.

Aufgrund der elektronischen Revolution werden wir ohnehin das System der Finanzierung der sozialen Sicherheit umbauen müssen. Bleibt die Finanzierung an Lohneinkommen geknüpft, dann werden just jene Großbetriebe, die uns durch ihre Rationalisierungen die Probleme bescheren, aus der Zahllast ausscheren. Die Zahllast für die soziale Sicherheit bliebe dann bei den immer weniger werdenden arbeitsintensiven kleinen und mittleren Unternehmen hängen, die unter dieser Last erdrückt würden. So werden wir wohl dahin kommen, daß auch der Kollege Computer und der Kollege Roboter Versicherungsbeiträge zahlen – wofür allerdings der Begriff der „Maschinensteuer" adäquater wäre. Natürlich ist das leichter gesagt als getan, zumal bei solcher Finanzierungsweise das Leistungselement in den Sozialversicherungen geschwächt würde, das nicht leichthin preisgegeben werden sollte.

Probleme um die Arbeitszeit

Bleibt als dritte Möglichkeit der Bekämpfung von Arbeitslosigkeit noch die des Arbeitsvolumens und hier vor allem der Arbeitszeit zu erörtern. Man muß freilich sehen, daß *Arbeitszeitverkürzung* nicht ausreicht, daß sie vielmehr mit *Arbeitsumverteilung* verbunden sein muß. Dabei kommt es sehr darauf an, den Unterschied zwischen Arbeitszeitverkürzung und Arbeitsumverteilung festzuhalten: Allein für die erstere hat die „alte" Solidarität offenbar ausgereicht.

Die Bundesvereinigung der Arbeitgeberverbände lehnt jede Form von *Arbeitszeitverkürzung* ab. Als ob wir sie nicht im größten Ausmaß hätten, und zwar in ihrer miesesten Form, nämlich, daß, während sich 90% der Menschen bei immer noch beschleunigten Arbeitstakten oft bis zur psychischen und physischen Erschöpfung abrackern, andere 10% auf die Arbeitszeit Null gesetzt sind! Wie anders eigentlich wollen wir aus der geschilderten Dilemma-Situation herauskommen, daß Rationalisierung die Vernichtung von Arbeitsplätzen bedeutet, Nichtrationalisierung aber eine noch schlimmere Vernichtung von Arbeitsplätzen? Sehen die Arbeitgeber nicht, daß das Problem der Entkoppelung von Produktion und Produktivität in 150 Jahren der Geschichte der Industrialisierung nie anders gelöst worden ist als in teilweiser Weitergabe des Produktivitätsfortschritts auch in der Form der Arbeitszeitverkürzung? Warum soll das heute nicht mehr so weitergehen? Jeder Gewerkschafter weiß, daß man ein und denselben Produktivitätsfortschritt nicht zweimal, das ist sowohl als Erhöhung des Reallohns als auch in Form von Arbeitszeitverkürzung, weitergeben kann. Insofern werden um die Frage des Lohnausgleichs mitunter rein semantische Schlachten geschlagen.

Solange es sich um bloße Verkürzung von Arbeitszeit für eine gegebene Zahl Beschäftigter handelt, bräuchte dabei keiner ärmer zu werden, sofern Arbeitszeitverkürzung plus gleichzeitige Lohnerhöhung den durch den Produktivitätsfortschritt gezogenen Rahmen nicht sprengen. Da die Menschen von Gütern leben und es für die Menge der verteilbaren Güter ohne Belang bleibt, ob sie in Menschen- oder in Maschinenarbeit hergestellt worden sind, ist einfach dem Umstand Rechnung zu tragen, daß durch Arbeitszeitverkürzung auf jenes dem Produktivitätsfortschritt zuzurechnende Mehr an Gütern verzichtet wird, das, würde es produziert, offensichtlich nicht mehr abgesetzt werden kann. Anders verhält es sich, wenn Arbeitnehmer einen Teil ihrer Arbeitszeit an bisher Arbeitslose abtreten. Um Arbeitslose wieder in Arbeit zu bringen, wird die Arbeitszeit der Arbeitsplatzbesitzer über das Maß hinaus verkürzt, das sich aus dem Produktivitätsfortschritt alimentiert. Es ist klar, daß dabei auch ein Teil des Lohnes an die bisher arbeitslos Gewesenen weitergegeben werden muß. Und gerade hierin, in *Arbeitsumverteilung*, wird sich die „neue Solidarität" zu bewähren haben.

Zu bedenken ist auch, daß Arbeitszeitverkürzung und Arbeitsumverteilung bei den Unternehmen unterschiedliche Probleme aufwerfen: Für Unternehmen wie

Daimler und Bosch, die sich zu „menschenleeren Fabriken" umrüsten, mag verhältnismäßig einfach zu bewerkstelligen sein, woran ein arbeitsintensiver Betrieb zerbrechen könnte. Gerade hier müßte die Entlastung vom Übermaß der Lasten für die soziale Sicherheit helfen. Im übrigen sind solche Probleme allen Friktionen zum Trotz ja noch allemal gelöst worden. Der technische Fortschritt hat es möglich gemacht und zugleich erzwungen. In den letzten 30 Jahren wurde die Arbeitszeit um ein Sechstel auf die noch immer offiziösen 40 Stunden verkürzt – wo stünden wir heute mit unserer Arbeitslosigkeit, wenn das nicht geschehen wäre? Allein von 1973 bis 1979 wären eine halbe Million Menschen mehr arbeitslos gewesen. Zu einer relativen Verteuerung der Produkte aus den arbeitsintensiveren Produktionen (auch von Dienstleistungen) wird es freilich kommen: Wenn dies einhergeht mit der Verbilligung der Massenprodukte aus automatisierten Fabriken, hat es seine Ordnung.

Und noch ein Teufel steckt im Detail: Arbeitszeitverkürzung um x % führt nicht zur Vermehrung des Arbeitsplätzeangebots um ebenfalls x %. Bei der Verkürzung der Wochenarbeitszeit gilt die Faustformel, daß die rechnerische Wirkung nur etwa zur Hälfte durch neu einzustellende Arbeitskräfte ausgeglichen wird; bei anderen Versuchen, die Arbeit umzuverteilen, sind die Sickereffekte wahrscheinlich noch höher. Anders formuliert: etwa die Hälfte der rechnerischen Verkürzung läßt sich durch Rationalisierung oder durch Überstunden auffangen. Empirisch ist des weiteren erwiesen, daß Arbeitszeitverkürzung allenfalls vorübergehend zu rationalisierungsbedingt höherer Arbeitsproduktivität geführt hat.

Jedenfalls: Wir müssen mit den Arbeitgebern reden, um dieses Tabu vor Arbeitszeitverkürzung und Arbeitsumverteilung wegzubringen. Mit den Gewerkschaften aber müssen wir reden, um sie für den Gedanken erhöhter individueller Gestaltungsmöglichkeiten, für die *neue Arbeitszeitpolitik,* zu gewinnen. Es wäre ein guter Ausdruck neuer Solidarität, wenn dort, wo ein Familienernährer – Mann oder Frau – ein ausreichendes Einkommen hat, der andere Ehepartner seinen Arbeitsplatz für einen bisher Arbeitslosen freimachte, um sich z. B. der Betreuung der Kinder oder einem ehrenamtlichen sozialen Dienst zu widmen. Ich werde für den Gedanken werben, daß es angesichts von über 30 000 arbeitslosen Lehrern als ein Skandal empfunden werden muß, wenn beide Ehepartner im Schuldienst sind. Freilich darf es auf keinen Fall zu von oben verordneten Rollenzuweisungen kommen. In erster Linie sind demnach *die Tarifvertragsparteien gefordert.* Der Gesetzgeber hat außer dem Arbeitszeitgesetz das Angebot einer Vorruhestandsregelung beizustellen.

Als Ergebnis sei festgestellt: Die Floskel ist gängig geworden, der Arbeitsgesellschaft gehe die Arbeit aus. Was das für die Lebensentwürfe, die Lebenserfahrung, die Lebensbewältigung und die Sinnorientierung der Menschen bedeutet, wird noch vertieft zu behandeln sein; an der christlichen Soziallehre Orientierte können diese Frage ja nicht auf sich beruhen lassen. Es hat sich erwiesen, daß – Stichwort:

menschengerechtes und zukunftssicheres Wirtschaftswachstum – der Arbeitsgesellschaft nicht schlechterdings die Arbeit ausgeht, daß vielmehr breite Bedarfsfelder erst noch zu erschließen und mit Kaufkraft auszustatten wären.

Die natürlichen und die im Menschen selber liegenden Grenzen des Wachstums sollten uns vor der Illusion bewahren, durch Wirtschaftswachstum allein wäre das Beschäftigungsproblem im Sinn der bisher definierten Erwerbsarbeit zu lösen. Besonders ging es darum, den Unterschied zwischen der „bloßen" Arbeitszeit*verkürzung* nach Maßgabe des Produktivitätsfortschritts von der heute anstehenden Aufgabe der Arbeits*umverteilung* herauszuarbeiten. Wo sich die Aufgabe der Arbeitsumverteilung stellt – und bei einem Sockel von 2 Millionen Arbeitslosen stellt sie sich – muß man es offen aussprechen: Wer Arbeitszeit an einen anderen abtritt, kann für die abgetretene und künftig von einem anderen geleistete und einem anderen zu bezahlende Arbeitszeit keinen vollen Lohnausgleich haben. Käme es nicht zur Arbeitsumverteilung, so würden die Arbeitsplatzbesitzer in anderer Weise, über steigende Sozialleistungen nämlich, zur Finanzierung des Lebensunterhalts jener herangezogen, die dauerhaft arbeitslos blieben. Insofern ist die nötige neue Solidarität schlicht auch ein Gebot der Klugheit oder das Ergebnis eines genaueren Durchblicks durch die Probleme.

Was ist Arbeit?

Maßnahmen- und Tagespolitik müssen letztlich jedoch von einer grundlegenden *Neuorientierung individuellen und gesellschaftlichen Bewußtseins* getragen werden. In diesem Zusammenhang war schon von der Dialektik die Rede, daß einerseits der Änderung politischer Strukturen der Wandel des Bewußtseins vorauslaufen muß, andererseits die Politik notwendigen Wandel des Bewußtseins zu fördern hat. Unter den neuen Herausforderungen bildet sich ein neues Verständnis menschlicher Arbeit heraus. Da wir unser Selbstverständnis weithin aus dem Verständnis menschlicher Arbeit ableiten, sind damit Grundfragen der menschlichen Existenz aufgeworfen, auf die folgerichtig auch von unserem Glauben her Antworten zu geben sind. Die mikroelektronische Revolution wird zweifellos den Stellenwert der Arbeit im Leben des Menschen verändern.

Im heutigen Verständnis ist Arbeit die Leistung des Menschen, die er gegen Entgelt verrichtet, um an der Erstellung von Gütern und Dienstleistungen mitzuwirken. Der Verkauf der Arbeitskraft vollzieht sich nach festen Regeln. Angeboten wird eine 40-Stunden-Woche vom Beginn der Erwerbsfähigkeit bis zur Pensionierung. Von dieser Regel gibt es Ausnahmen wie Urlaub, Frühinvalidität, Mutterschaft u. a. In dieser Regelwelt wird „Vollbeschäftigung" definiert – Arbeitslosigkeit ist in ihr nicht vorgesehen. Nicht-Arbeitszeit wird als Freizeit bezeichnet. Es wird so getan, als sei dies die zur freien Disposition des einzelnen

stehende Zeit; tatsächlich aber haben die Prinzipien erwerbswirtschaftlicher Arbeit längst die „freien" Phasen der Bildung, des Ruhestands und eben der Freizeit so geprägt, daß auch sie ökonomischen Kalkülen unterliegen. So wird jetzt ein Hausfrauen- oder auch ein Hausmännergehalt gefordert; für den Urlaub gibt es Urlaubsgeld: Die Ökonomisierung der Arbeit hat alle Lebensbereiche durchdrungen.

Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß immer weitere Lebensbereiche aus der Sphäre der Selbstversorgung und der Eigenverantwortlichkeit herausfallen. Die ökonomische Strukturierung menschlicher Lebensbedürfnisse hat eine Ausweitung des Sektors erwerbswirtschaftlicher Arbeit mit sich gebracht und umgekehrt, die freilich Vollbeschäftigung im vorher definierten Sinn überhaupt erst möglich gemacht hat. In dem Umfang nun, in dem durch die Automatisierung der Industrie und vieler Dienstleistungen immer weniger menschliche Arbeit benötigt wird, wird nicht nur die Definition von Vollbeschäftigung hinfällig; darüber hinaus wird offenkundig, daß dem historischen Prozeß der Ausweitung von Erwerbsarbeit Grenzen gezogen sind, hinter denen sich neue Möglichkeiten der Selbstverwirklichung des Menschen auftun.

Nicht zuletzt haben uns die Debatten um Ökologie- und Friedensfragen die Augen dafür geöffnet, daß es nicht gleichgültig ist, was durch Arbeit erzeugt wird: Kriegsspielzeug, Raketen, Spraydosen und Umweltgifte werden in Erwerbsarbeit hergestellt. So treten auch jene Ergebnisse menschlicher Arbeit neu in unser Blickfeld, die *außerhalb erwerbswirtschaftlicher Prozesse* entstehen. Das umfaßt nicht nur den Bereich der Hausfrauen und Hausmänner, sondern ebenso die Ergebnisse der Hobby-, der Eigen- und der Gemeinschaftsarbeit, für die finanzielle Gegenleistungen nicht mehr erbracht werden. Der traditionelle Arbeitsbegriff ordnet all dies der Freizeit zu. Vom realen Ergebnis her aber ist das alles „Arbeit".

Wenn wahr ist, was Johannes Paul II. in „Laborem Exercens" gesagt hat: daß der Mensch zum Mitarbeiter an Gottes fortdauernder Schöpfung bestimmt ist und daß ihm von daher Würde zukommt, dann wird deutlich, wie verengt ein Arbeitsbegriff ist, der die nichterwerbswirtschaftlich organisierte Arbeit außerhalb der Denkwelt der Arbeit ansiedelt. Tatsächlich brauchen wir einen viel umfassenderen und einen zugleich viel differenzierteren Begriff der menschlichen Arbeit. Dagegen wird bereits versucht, mit dem negativ besetzten Begriff von der „Schattenwirtschaft" Dämme und Sperren aufzubauen. Daß sich da neue Probleme für die Finanzminister auftun, wird niemand verkennen. Man wird aber in Betracht zu ziehen haben, daß selbstorganisierte Arbeit die öffentlichen Aufgaben und Kassen auch entlastet. Die Grundwertekommission beim Parteivorstand der SPD hat in ihrer Schrift „Die Arbeiterbewegung und der Wandel gesellschaftlichen Bewußtseins und Verhaltens" Überlegungen zur Konkretisierung dessen vorgelegt. Dem sei – nicht nur um der Ausgewogenheit willen – ein Zitat von Werner Remmers hinzugefügt: „In alledem kommt ein starkes soziales Bedürfnis nach

ganzheitlicher, autonomer und geselliger Arbeit zum Ausdruck, ein positiv zu würdigendes Bedürfnis, das bei weiterer Arbeitszeitverkürzung noch zunehmen wird."

Wenn uns demnach die neuen Herausforderungen ermutigen, den Begriff und die Bedeutung menschlicher Arbeit über die erwerbswirtschaftlich organisierte Arbeit hinaus zu erweitern, dann werden wir auch erfahren, daß es uns nicht nur nicht an Arbeit fehlt, sondern *daß jede und jeder gebraucht wird:* in ehrenamtlicher Arbeit z. B. in Vereinen, politischen Gremien, in den Kirchen. Indem wir „die Arbeit" in diesen Sinnhorizont stellen, werden die Probleme jedenfalls lösbarer, die ob der neuen Herausforderungen in der Arbeitswelt mit ihrem technologischen und ökonomischen Wandel jetzt noch wie ein Gebirge vor uns stehen.

Unser christlicher Glaube ist ein Ferment, das menschliche Einsichten immer wieder relativiert. Auch wenn wir uns den Wandel des Bewußtseins erarbeitet haben, werden wir doch im Bedenken des Sinns menschlichen Lebens nur einen kleinen Schritt weitergekommen sein. Wie Erwerbsarbeit nicht das Ganze menschlicher Arbeit ist, so ist Arbeit nicht das Ganze menschlichen Lebens. Der Sinn unseres Lebens ist leistungsloses Geliebtwerden: Wir wissen uns von der Liebe Gottes umfangen. Darin gründet letztlich die Würde des Menschen. Von daher bleiben wir aufgerufen, unsere letzte Sinnbestimmung jenseits von Angebot und Nachfrage und Leistung und Arbeit zu suchen.

Vertrauen wir also darauf, daß unsere in Strukturen, Institutionen, Ordnungen, in den Betriebsgrößen, auf der Kommandoebene wie auch auf der Eigentumsebene gemischte Wirtschaftsordnung flexibel genug ist, um den notwendigen Wandel der Gesinnungen nicht nur zu ertragen, sondern ihn sogar auf bessere Ergebnisse hin nutzbar zu machen. Ich jedenfalls bin davon überzeugt. Zur gemischten freiheitlichen Wirtschaftsordnung gehört freilich unverzichtbar hinzu, daß im Ensemble dessen, was Johannes Paul II. den „indirekten Arbeitgeber" nennt, auch dem Staat seine Aufgabe zukommt. Wer den Rückzug des Staats aus seiner Mitverantwortung für die menschliche Arbeit fordert, kann sich dabei nicht auf die Soziallehre der Kirche berufen.

Wirtschaft kann nicht unbegrenzt wachsen, Kultur aber – gemeint ist der ganze weite Begriff von Kultur – könnte es. Sorgen wir dafür, daß Arbeit in neuer Solidarität zu einer menschlichen Erfahrung wird, die unnötige Trennungen zwischen der Welt der Wirtschaft und der Welt der Kultur aufhebt. Chancen und Risiken liegen beisammen. Nutzen wir die Chancen – zu vollerem Menschsein der arbeitenden Menschen in einer freieren, gerechteren und solidarischen Welt.

Der Beitrag ist der überarbeitete Text des Referats beim Diözesantag der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) der Diözese Aachen am 18.–20. 3. 1983 in Mönchengladbach.

Cláudio Hummes

Kirche inmitten des Volkes in einem armen Land

Zur Situation der Kirche in Brasilien

Um die pastorale Aktion der Kirche in Brasilien heute zu verstehen, als Kirche inmitten des Volkes in einem armen Land, muß man daran erinnern, was das Zweite Vatikanum und die lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellin und Puebla bedeutet haben und worin die wirtschaftliche, soziale und politische Lage des brasilianischen Volkes besteht.

Wenn wir die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils erfassen wollen, ist es gut, in die Geschichte zurückzublicken, bis zu den Konflikten, die nach dem Ende des Mittelalters die Beziehungen der Kirche mit der modernen Welt kennzeichneten. Es handelt sich um die Konflikte zwischen der Kirche, die erbittert war, weil sie die Oberherrschaft und Kontrolle der Gesellschaft, die sie im Mittelalter besaß, verloren hatte, und der im Entstehen begriffenen bürgerlichen und laikalen Gesellschaft der modernen Welt, die sich von der mittelalterlichen Vormundschaft der Kirche befreite, um eigene kulturelle und politische Wege zu suchen. Diese Konflikte erreichten ihren Höhepunkt in der zweiten Hälfte des letzten und in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, in der „Modernismuskrise" zur Zeit des Papstes Pius X. und in einer pastoralen Praxis, die aus der Kirche eine parallele und konkurrierende Einrichtung der Institutionen der modernen zivilen Gesellschaft machte, die als profan und laikal betrachtet wurde. Es war eine Kirche, die sich weigerte, die Autonomie der modernen Welt anzuerkennen; mehr noch, sie verurteilte die moderne Welt, mit der sie als Institution konkurrierte.

Diese pastorale Praxis einer der Welt parallelen und mit ihr in Konkurrenz stehenden Kirche führte zur Bildung der „Werke" der Kirche in Pfarreien und Diözesen. Im Rahmen dieser pastoralen Ansicht entstanden die Konfessionsschulen, die katholische Presse, die katholischen Vereinigungen aller Art für Studenten, Künstler, Landarbeiter, bis man auch christliche Gewerkschaften und christliche Parteien gründete. All diese katholischen Organisationen waren stark an die Hierarchie gebunden und ihr untergeordnet, so daß ihre Laienmitglieder im Grund nur die Entscheidungen der Hierarchie ausführten.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat verstanden, daß es dies ändern mußte. Die Kirche durfte nicht weiterhin eine Institution parallel zur Welt oder im Gegenüber zu ihr darstellen. Christus ist nicht gekommen, um die Welt zu verurteilen, sondern um sie zu retten. Von der Kirche verlangte man dasselbe. Sie mußte wie

der Samen in der Masse und nicht außerhalb der Masse sein. Deshalb war es nötig, daß sie sich der Welt und ihrer Geschichte anschloß.

Sicherlich, die Kirche im Mittelalter war tief in der Gesellschaft verwurzelt und sogar zum Großteil mit der Gesellschaft identisch. Die Kirche besaß aber eine Machtstellung und trat mit einem Herrschaftsanspruch auf. Das Zweite Vatikanische Konzil wollte dieses Modell nicht übernehmen. Es wollte vielmehr zum Evangelium und zu den apostolischen Zeiten zurückkehren; die Kirche sollte sich als Volk Gottes in die Welt begeben und an der Geschichte der Welt teilnehmen, nicht in Positionen von Herrschaft und Macht oder Hand in Hand mit der herrschenden Klasse der Gesellschaft, sondern als dienende Kirche, die ihre Aufgabe erfüllt, das Evangelium den Armen zu verkünden. Daher die Diskussion um die dienende Kirche und die Kirche der Armen.

Um die Orientierungen des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika zu verwirklichen, versammelten sich die lateinamerikanischen Bischöfe zuerst in Medellin (1968) und zehn Jahre später in Puebla (1979). In Medellin betonte man vor allem, daß die lateinamerikanische Gesellschaft auf dem Boden einer *institutionalisierten Ungerechtigkeit* gegründet war: auf der einen Seite eine kleine Minderheit von Reichen als herrschende und ausbeutende Klasse, auf der anderen Seite die großen Volksmassen in menschenunwürdiger Armut und Marginalisierung. Man kam zum Schluß, daß es Aufgabe der Kirche sein müsse, diese Situation prophetisch anzuklagen. Nach Medellin vertiefte die Kirche in Lateinamerika ihre prophetische Mission. Zugleich gab sie den Anlaß für neue Formen der Pastoral, vor allem die kirchlichen Basisgemeinden: Sie wollte die Armen organisieren, damit sie sich von der institutionalisierten Ungerechtigkeit befreien können. In Puebla (1979) übernahmen die Bischöfe diese neuen Praktiken als Norm für die ganze Kirche in Lateinamerika in einem Dokument, das nach erfolgter Überarbeitung von Papst Johannes Paul II. selbst genehmigt wurde. In diesem Text drücken die Bischöfe ihre vorrangige Option für die Armen aus.

Zur wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lage des brasilianischen Volkes genügt es vorerst zu sagen, daß in Brasilien das kapitalistische Wirtschaftssystem in Form eines wilden Kapitalismus herrscht. Die moderne wirtschaftliche Entwicklung entfaltet sich seit 1956 im Zusammenhang mit der Internationalisierung des Kapitals, dessen Hauptmerkmal die Verbindung der internationalen wirtschaftlichen Gruppen mit örtlichen Gruppen und dem Staat darstellt. Das Land wurde immer mehr von fremdem Kapital abhängig. Die Folge war eine wachsende Ausbeutung der Volksmassen, die an den Rand der Gesellschaft geschoben wurden und in zunehmender Armut leben.

Die Kirche in Brasilien will sich deshalb als eine Kirche der Armen verstehen. Die Armen stellen die Mehrheit des Volkes dar, und die Armut herrscht besonders unter den Stadt- und Landarbeitern, den Indianern und allen am Rand der Gesellschaft Lebenden. Sie werden durch die ungerechten gesellschaftlichen

Strukturen zur Armut gezwungen und nicht durch persönliche Unfähigkeit. Ihre Armut ist strukturell bedingt, sie ist nicht einfach vorübergehend oder persönlich.

Die Indianer

Als Brasilien im Jahr 1500 entdeckt wurde, gab es nach aktuellen Berechnungen mehrere Millionen Indianer. Sie lebten in verschiedenen Stämmen und sprachen 300 verschiedene Dialekte. Seit ihrer Entdeckung wurden sie Opfer der von Weißen eingeschleppten Krankheiten, der Sklaverei, der Kriege, der Gier der Weißen auf das Land und die Bodenschätze der Indianer. So wurden die Indianer immer mehr ins Innere von Brasilien, auf immer kleinere Gebiete zurückgedrängt. Sie wurden systematisch verfolgt und getötet, und bald waren sie in ganz Brasilien auf 200000 reduziert. Der Zerfall, das Beiseite-geschoben-Werden, die Zerstörung und der Tod sind auch heute noch das tragische Schicksal unserer Indianer, das Resultat des jetzigen wilden kapitalistischen Wirtschaftssystems. Dieses System stimuliert und begünstigt die tragische Konzentration des Vermögens und des Landes in den Händen einer Minderheit, der Großgrundbesitzer und der Ausbeuter der Erzvorkommen. Die schon reduzierten Indianerreservate werden dadurch immer mehr verwüstet, aufgeteilt und zerstückelt.

Die katholische Kirche in Brasilien beschloß, durch ihre Missionare in den Prälaturen und Diözesen der Indianergebiete, besonders aber durch den Missionarischen Indianerrat (Conselho Indigenista Missionario, CIMI), die Indianer zu verteidigen. Sie wurde sich der großen Ungerechtigkeit, deren Opfer die Indianer sind, bewußt. Die Bewegung kämpft für die Sache der Indianer und legt im Dokument „Y-Juca-Pirama" (Der Indianer, der sterben soll, 1973) ihre theologisch-politische Einstellung dar:

„Wir akzeptieren nicht, Instrument des kapitalistischen Systems zu werden. Wir werden nicht mit denen zusammenarbeiten, die danach streben, die Indianer anzulocken, sie ‚zufriedenzustellen' und sie zu beruhigen, um auf diese Weise den Vormarsch der Großgrundbesitzer und Erzausbeuter etc. zu ermöglichen. Im Gegenteil: Diese Handlungsweise wird Gegenstand unserer mutigen Anklage auf der Seite der Indianer sein. Wir werden diese ‚Integration' nicht annehmen, die sie nur zur billigen Arbeitskraft verwandeln will, die die Randgruppen der Gesellschaft vergrößert und die durch das Produktionssystem Reiche noch mehr bereichert... Nur durch einen Inkarnationsprozeß unter den Indianervölkern, wenn ihre Kultur, ihre Lebensweise und Denkart angenommen wird, kann auf überzeugende Art und Weise die Transzendenz des Evangeliums gezeigt werden."

Auf der Nationalversammlung der Indianerpastoral (1975) legte die CIMI folgendes Aktionsprogramm vor: Unterstützung der Indianervölker bei der Rückgewinnung ihres Landes und Gewährleistung ihres Besitzes; Anerkennung und Unterstützung des Rechts der Indianervölker, gemäß ihrer Kultur zu leben, ihre Entwicklung und ihr Leben selbst zu bestimmen; Erforschung und Neubewertung des Zusammenlebens mit den Indianervölkern; Annahme ihrer Kultur

und Sich-zu-eigen-Machen ihrer Sache mit allen Folgen; Überwindung unserer ethnozentrischen und kolonialistischen Formen, bis die Indianer uns als ihresgleichen anerkennen. Heute ist die CIMI in ganz Brasilien und im Ausland als eine Institution bekannt, die den Indianern hilft, ihre Ziele zu erreichen, und die bedeutende Erfolge aufweist.

Nicht nur die katholische Kirche, sondern auch andere christliche Kirchen, die Indianermissionen gegründet haben, verpflichteten sich, zugunsten der Ziele der Indianer zu arbeiten. So trafen sich im Jahr 1979 Missionare der evangelisch-methodistischen Kirche, der evangelisch-lutherischen Kirche und des Nationalverbands der presbyterianischen Kirchen. Im Schlußdokument wurde erklärt: „Wir treten entschieden für eine Abgrenzung der Länder der Indianer ein, wobei auf die Rückgabe der besetzten Länder und auf menschlichere Lebensbedingungen geachtet werden muß. Wir appellieren an das Nationalgewissen, die Indianervölker als freie Brüder und Protagonisten ihres Schicksals anzuerkennen."

Die Landarbeiter

Bei der Generalversammlung der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) im Jahr 1981 verabschiedeten die Bischöfe das Dokument „Kirche und Landprobleme", das deutlich die ungerechte Lage im landwirtschaftlichen Bereich zeigt.

„Die 1975 im landwirtschaftlichen Sektor durchgeführte Statistik zeigt, daß 52,3 Prozent der landwirtschaftlichen Betriebe über weniger als 10 Hektar verfügen, was 2,8 Prozent des gesamten Grundbesitzes entspricht. 0,8 Prozent der landwirtschaftlichen Betriebe verfügen dagegen über mehr als 1000 Hektar (42,6 Prozent des Gesamtgebiets)" (Nr. 8). „Für eine wachsende Zahl von Landwirten wird der Landbesitz unerreichbar, da sie das Land benötigen, um zu arbeiten, und nicht, um damit zu handeln" (Nr. 9). „Die offiziellen Zählungen schließen die Landarbeiter, die kein Land besitzen und nur ständige oder zeitweilige Lohnempfänger sind, nicht ein, obwohl sie die Verantwortlichen in den landwirtschaftlichen Betrieben sind" (Nr. 12). Außerdem muß man die Millionen Menschen berücksichtigen, die das Land verlassen mußten, sei es eigenes, gepachtetes oder besetztes Land. Zwischen 1950 und 1970 sank die Zahl der Arbeitsplätze in der Landwirtschaft für Lohnempfänger und untergeordnete Mitarbeiter um zirka 1,5 Millionen.

Das Dokument zeigt, wie die Politik mit steuerlichen Anreizen die Interessen der großen Wirtschaftsgruppen begünstigt und damit zum Wachstum der Industrie auf Kosten der traditionellen Landwirtschaft beiträgt. Einerseits erfolgt dadurch die rasche und äußerst ungerechte Konzentrierung des Landes in der Hand der Reichen und andererseits die erzwungene Verbannung oder das spontane Verlassen des Landes von Millionen von Landarbeitern, Lohnempfängern und Kleinbauern. So wandern Millionen von Landarbeitern in die Städte „auf der Suche nach einer Arbeitsmöglichkeit. Sie vergrößern die Masse, die abseits, in unmenschlicher Weise in den Armenvierteln, auf besetzten Grundstücken, in Gemeinschaftswohnungen sowie in Schuppen bei Baustellen lebt" (Nr. 26).

Außerdem „kommt es in fast allen brasilianischen Bundesstaaten zu Spannungen. Große nationale und multinationale Industrien, reiche Landbesitzer (grileiros) und Farmer auf der einen Seite, Landbewohner (posseiros) und Indianer auf der anderen. Gegen letztere wird Gewalt aller Art angewandt, um sie vom Land zu vertreiben. Es ist weitgehend bewiesen, daß in diese Gewaltakte Pistolenschützen, Polizeikräfte, Gerichtsvollzieher und sogar Richter verwickelt sind. Oft beobachtet man auch ungesetzliche Abmachungen zwischen Polizisten und Pistolenschützen (jaguncos), die Gewalt anwenden, um die Landarbeiter und Indianer zu vertreiben" (Nr. 28).

Das Dokument weist auf die Gründe der Verletzungen der Rechte der Landarbeiter hin: „Das unkontrollierte Gewinnstreben führt dazu, daß die Güter, die vorher von vielen produziert wurden, sich nun in der Hand von wenigen befinden. Es konzentrieren sich Vermögen, Kapital, Landbesitz und politische Macht. Die Ungleichheit wird beschleunigt auf Grund der Ausbeutung der Arbeit und der sozialen und politischen Marginalisierung des größten

Teils des Volkes. Wir stehen vor einem weitreichenden Enteignungsprozeß der Bauern, der von bestimmten Wirtschaftsgruppen verursacht wird. Leider stützt sich die Politik der Regierung – in bezug auf die Landproblematik – auf eine Art Sozialentwicklung, die mit einer humanistischen und christlichen Auffassung nicht vereinbar ist. Man kann nicht befürworten, daß wirtschaftlichen Zielen, selbst in einer bestimmten Entwicklungsphase, menschliche Grundbedürfnisse und Grundwerte geopfert werden" (Nr. 38–40).

Um eine gerechte Lösung zu finden, schlagen die Bischöfe in ihrem Dokument eine wichtige Unterscheidung zwischen *Ausbeutungs- oder Spekulationsland* (terra de exploração) und *bearbeitetem Eigentumsland* vor. Diese Unterscheidung ist bereits im Bewußtsein des Volkes verankert.

Das Kapital eignet sich das *„Spekulationsland"* an, um ständig zu wachsen und immer mehr Gewinn zu erzielen. Der Gewinn kann auf der Ausbeutung derjenigen beruhen, die Land und Arbeitswerkzeuge verloren haben, von denjenigen, die nie Zugang dazu hatten, oder auf Spekulationen, die die Bereicherung einiger auf Kosten der ganzen Gesellschaft ermöglichen. Auf dem *„bearbeiteten Eigentumsland"* arbeiten nur diejenigen, die es besitzen. Spekulation und Ausbeutung anderer ist hier nicht möglich. Die Bischöfe schließen eine dritte Art Landbesitz nicht aus und nennen es *„Produktionsland"*. Man versteht darunter einen Landbesitz, der Arbeiter erfordert, deren Rechte jedoch geachtet werden, auf Grund der Forderungen der Soziallehre der Kirche (Nr. 83).

So „ist es angebracht, zwischen kapitalistischem und privatem Landbesitz zu unterscheiden. Während der kapitalistische Landbesitz ein Ausbeutungsinstrument der Arbeit Fremder bedeutet, ist der private Landbesitz das Arbeitsinstrument des Arbeiters und seiner Familie oder das des Besitzers, der es mit der Hilfe einer bezahlten Arbeitskraft bebaut. Diese Art von Besitz erfüllt einen sozialen Zweck und beachtet die grundlegenden Rechte der Arbeiter" (Nr. 89).

Aus diesen Gründen verpflichten sich die Bischöfe: öffentlich bekannte ungerechte Situationen und Gewalttaten zu enthüllen; die gerechten Initiativen und Institutionen der Arbeiter zu unterstützen, indem sie Kräfte und Mittel in deren Dienst stellen; den Arbeiterorganisationen zu helfen, die die Anwendung und/oder Neuformulierung der bestehenden Gesetze sowie Reform der Agrar-, Arbeits- und Pensionspolitik fordern, die den Bestrebungen der Bevölkerung entgegenkommt; sowohl den Kapitalismus wie das marxistische Kollektivsystem zu verurteilen (Nr. 96, 97, 99, 101).

Dabei will die Kirche eine Haltung des Dienstes und nicht der Führung beibehalten: „Unsere Pastoraltätigkeit, bei der darauf geachtet wird, daß nicht die Initiativen des Volkes ersetzt werden, wird die bewußte Teilnahme und die Kritik der Arbeiter in den Gewerkschaften, Vereinigungen, Kommissionen etc. anregen, damit sie wirklich eigenständige und freie Organisationen sind, die ihre Interessen vertreten und die Forderungen ihrer Mitglieder und der Gesellschaft koordinieren" (Nr. 98).

1975 wurde die Pastoralkommission für das Landproblem (Comissao de Pastoral da Terra, CPT) gegründet. Ihre Hauptziele sind:

– Kontakte unter denjenigen herzustellen, die zusammen mit der Landbevölkerung arbeiten, ihnen Hilfe zu leisten und sie zu dynamisieren, damit die Kirche tatsächlich ein Zeichen der Frohen Botschaft, der Befreiung durch Jesus Christus ist.
– Die Bestrebungen der Landarbeiterklasse anzunehmen; mitzuwirken, daß sie ihre Rechte durch Veränderung der sozialen Strukturen erhalten, um so Gerechtigkeit zu verwirklichen.
– Die selbständige Organisation der Landarbeiter anzuspornen und eine Verbindung zwischen ihren Kämpfen und Erfahrungen und denen anderer Volksgruppen herzustellen.
– Den Landarbeitern zu helfen, christlichen Glauben und christliches Leben in ihren Kämpfen, Fortschritten und Mißerfolgen zu artikulieren, um die integrale Befreiung zu erreichen, die im Dokument von Puebla genannt wird.
– Immer *mit* den Landarbeitern zu arbeiten, niemals von oben nach unten.

Heute ist die Pastoralkommission für Landprobleme in ganz Brasilien verbreitet. Bei den Landarbeitern hat sie großen Anklang gefunden. Bei den Farmern und Großgrundbesitzern stieß sie auf Widerstand und Ablehnung. Zusammenfassend kann man sagen, daß die Pastoral für Landprobleme ein unleugbarer Beweis der „Option für die Armen" in den ländlichen Gebieten bedeutet.

Die Arbeiter in der Stadt

Seit 1964 (dem Jahr der sogenannten Brasilianischen Revolution) hat die brasilianische Regierung ein Programm zur wirtschaftlichen Modernisierung aufgestellt. Die Folgen waren ein rigoroser Lohnstopp und von Jahr zu Jahr sinkende Reallöhne. So haben die Mindestlöhne von 1964 bis 1979 37 Prozent ihres Wertes verloren.

Dies kam den einheimischen Investoren wie den internationalen Gruppen zugute; den Unternehmen wurden Supergewinne, leichte Kreditbeschaffung und Steuerbegünstigungen ermöglicht, wodurch außergewöhnlich gute Bedingungen für die Aufwertung ihres Kapitals geschaffen wurden. Die Struktur des Landes änderte sich sehr, die Städte wuchsen, die Reichen wurden reicher, die Mittelklasse mußte den Gürtel enger schnallen und die Armen wurden ärmer.

In Brasilien gibt es keine Freiheit und Autonomie der Gewerkschaften. Sie wurden vom Arbeitsministerium gegründet und werden von ihm kontrolliert. Um die Unternehmen zu stärken, griff die Regierung in die Gewerkschaften ein, um Reaktionen der Gewerkschaften und der Arbeiter zu verhindern. Bereits seit 1965 wehren sich die Gewerkschaften und Arbeiter jedoch gegen die Auflagen der Regierung. Die Ministerialbehörden behaupten jedoch ständig, daß die Forderungen der Arbeiter der Grund der wachsenden Inflation seien und die Regierung nur

deshalb den Protesten nicht nachkomme. Außerdem schob sie den kleinen, linken Gruppen die Schuld am Klima der Unzufriedenheit zu.

Infolge der immer unsicherer werdenden Verhältnisse verstärkte sich die Mobilisierung der Arbeiter und wuchs die Opposition gegen die Regierung. Zuerst wurden von den Gewerkschaftlern alle denkbaren legalen Hilfsmittel benutzt. Die zuständigen öffentlichen Stellen erhielten in zunehmendem Maß Berichte, die die Lage der Arbeiter schilderten. Die Behörden zeigten sich jedoch unbeugsam. Anstatt auf den erhofften Dialog einzugehen, drohten sie, und bald kam es zu Verhaftungen. In den Jahren 1968 bis 1973 wurden die Arbeiter immer mehr verfolgt. Selbst nach der sogenannten „politischen Öffnung" durch den jetzigen Präsidenten geht die Unterdrückung der Arbeiter weiter, ebenso die Eingriffe in die Gewerkschaften, die Entlassungen, die Prozesse gegen rechtmäßig gewählte Gewerkschaftsvorsitzende, die lediglich Streiks, die die Arbeiter befürwortet hatten, leiteten, und deren Verurteilung.

Um den Wertverlust der in den letzten Jahren ausgezahlten Löhne zu kompensieren, begann man, *Überstunden*, die über die wöchentliche Arbeitszeit von 48 Stunden hinausgehen, einzulegen. Es gibt Betriebe, die unter Androhung der Entlassung zur Übernahme von Überstunden zwingen. Ein Teil der Arbeiter bittet jedoch darum, Überstunden leisten zu dürfen, um mehr zu verdienen. Nicht selten gibt es Arbeiter, die wöchentlich 65 Stunden und mehr arbeiten.

Ständig steigt die Zahl der Fabriken, die mit drei Schichten in 24 Stunden, rund um die Uhr, arbeiten. Außerdem wird auch die *Nachtschicht* für Frauen immer häufiger, obwohl dies gesetzlich verboten ist.

Zahllose *Arbeitsunfälle* werden durch Übermüdung (eine Folge der Überstunden) und mangelnde Sicherheit am Arbeitsplatz in vielen Firmen provoziert. Brasilien gehört bereits zu den Ländern mit den höchsten Quoten an Arbeitsunfällen (zwei Millionen registrierte Arbeitsunfälle pro Jahr).

Der Kontrast zwischen den Löhnen und den ständig steigenden Lebenshaltungskosten, vor allem den Mietpreisen, führte zu einem unglaublichen Anwachsen der Barackensiedlungen (*Favelas*). Charakteristisch für sie ist das völlige Ausbleiben der Urbanisierung, d. h. die fehlende Grundsanierung und ein Minimum an hygienischen Bedingungen. In aller Welt berühmt sind die großen Favelas von Rio de Janeiro. Weniger bekannt ist jedoch, daß in den Vororten des größten Industriezentrums von Lateinamerika, in „Groß-São-Paolo", das heißt zum Beispiel in São Paolo, im sogenannten ABC-Gebiet, Carulhos und Osasco die Zahl der Favelas in erschreckendem Maß ansteigt. Im ABC-Gebiet begann das schwindelerregende Wachsen der Favelas 1972/73, in den Jahren des „brasilianischen Wirtschaftswunders" also. 1964 gab es dort nur vier Favelas, in den ersten drei Monaten des Jahres 1978 bereits 123, und in der zweiten Hälfte des Jahres 1979 waren es schon 185 Favelas mit 220000 Bewohnern. In Brasilien gibt es zur Zeit mehr als drei Millionen Favelabewohner. Und die Zahl steigt weiterhin.

Im Gegensatz zu der ungerechten Lage der Arbeiterbevölkerung ist in den letzten Jahren eine enorme *Steigerung der industriellen Produktion* zu verzeichnen, was zu großen Gewinnen führte. Dieser Reichtum wird zwar von der Arbeiterklasse erzeugt, an den Erträgen wird sie jedoch nicht beteiligt.

Die Situation der städtischen Arbeiter zeigt, daß das Grundproblem nicht die Unterentwicklung, sondern die *fehlende Gerechtigkeit* ist. Wird sie nicht verwirklicht, sind alle Maßnahmen nur billige Vertröstungen. Die schlechten materiellen Lebensbedingungen des Volkes sind ein klarer Verstoß gegen die Grundrechte des Menschen und der Familie.

Außer den schon erwähnten Verletzungen der Grundrechte sind die folgenden Verstöße noch zu erwähnen: Wie schon gesagt, gibt es in Brasilien *keine gewerkschaftliche Freiheit.* In der brasilianischen Verfassung ist das Streikrecht zwar erwähnt, aber wenn man dieses Recht praktizieren will, sieht man, daß diese Bestimmung eigentlich den Streik verbietet. Die Bedingungen zur Durchführung eines Streiks werden so erschwert, daß streiken praktisch unmöglich ist. Selbst zur Zeit der sogenannten „politischen Öffnung" wurden Streiks sofort als illegal bezeichnet. Die Folgen waren viele Entlassungen, Verhaftungen sowie Repressionen durch die Polizei mit Verletzten und Toten.

Trotz der sogenannten „politischen Öffnung" bedroht das „Gesetz zur Nationalen Sicherheit" alle, die für eine gerechte Verteilung des Wohlstands und für eine Chancengleichheit eintreten. Das augenblicklich geltende „Gesetz zur Nationalen Sicherheit" wurde nie auf demokratische Weise diskutiert und beschlossen und wird von fast allen Kreisen abgelehnt. Auch die *Unterdrückung* durch die Arbeitgeber hält an. Die Polizei wird oft gegen Arbeiter eingesetzt, die eine bessere Organisation ihrer Kollegen in Fabriken und Gewerkschaften erreichen möchten.

Die Kirche in Brasilien hat bereits mehrfach erklärt, daß sie den gerechten und friedlichen Kampf der städtischen Arbeitnehmer moralisch unterstützt. Dies wurde 1980 noch deutlicher, als die Metallarbeiter des ABC-Distrikts, der zu meiner Diözese gehört, streikten. Da ich persönlich in diesen Streik verwickelt war, möchte ich kurz schildern, wie die Kirche, d. h. die Diözese von Santo André, diesen Streik unterstützte und schließlich auch entschiedenen Rückhalt bei der Brasilianischen Bischofskonferenz fand.

Auch nach langen vergeblichen Verhandlungen mit den Unternehmern kam man zu keinem Übereinkommen mit den Metallarbeitern des ABC-Distrikts. So blieb ihnen nur der Streik, um auf ihre berechtigten Forderungen aufmerksam zu machen. Er wurde in einer Versammlung von ca. 80 000 Arbeitern beschlossen und begann am 1. April 1980. Die Regierung erklärte ihn – wie üblich – als illegal, unterdrückte ihn in härtester Weise und ohne die Gewährung einer Frist. Es kam zu Interventionen in den Gewerkschaften von seiten der Regierung, zu Amtsenthebungen von Gewerkschaftsführern, zu einem Versammlungsverbot (nicht erwähnt wurden die Versammlungen in kirchlichen Räumen), zur Verhaftung der

Gewerkschaftsvorsitzenden, zu Repressalien durch die Militärpolizei unter Einsatz von Panzerfahrzeugen und Hubschraubern des Militärs. Schlagstöcke, Maschinengewehre und Tränengas wurden sogar in einer Kirche benutzt, wo sich die Streikenden versammelt hatten. Außer den Gewerkschaftsführern wurden auch viele Arbeiter verhaftet. Auf den Straßen wurden Menschen geschlagen und vertrieben. Höhepunkt war schließlich die Anklage gegen die Gewerkschaftsvorsitzenden gemäß dem „Gesetz zur Nationalen Sicherheit". Auch mir, als Bischof der Region, der den Streik unterstützt hatte, wurde die gleiche Anklage angedroht.

Die Kirche erklärte sich mit den Arbeitern solidarisch, weil die Forderungen der Arbeiter berechtigt waren und sie friedliche Mittel gewählt hatten. Die Unterstützung sah folgendermaßen aus:

1. Eine Stellungnahme, in der die Solidarität mit den Streikenden und die Gründe dafür erklärt wurden.

2. Bereitstellung von Räumen für Versammlungen der Arbeiter, nachdem die Gewerkschaftsgebäude von der Regierung besetzt worden waren und öffentliche Räume für Versammlungen der Metallarbeiter verboten wurden. Zunächst stellten wir die Gebäude der Pfarreien zur Verfügung, jedoch nicht die Kirchen. Sie wurden nur geöffnet, wenn das Raumangebot nicht mehr ausreichte (die Kirchen wurden auch tatsächlich benutzt, die Arbeiter verhielten sich respektvoll).

Von dem Zeitpunkt an, an dem die Intervention der Regierung in den Gewerkschaften begann, das Versammlungsverbot ausgesprochen war und die Unterdrückung der Streikenden zunahm, war ich persönlich bei fast allen Versammlungen der Metallarbeiter zugegen, um die starke Unterdrückung durch die Polizei zu mäßigen und die Arbeiter zur Gewaltlosigkeit anzuhalten. Die Streikführer propagierten von Anfang an die Gewaltlosigkeit sowohl gegen Personen als auch gegen Sachen. Meine Teilnahme an den Versammlungen hieß nicht, daß ich Gewerkschaftler geworden war, da ich in keiner Weise eine Führungsrolle übernommen hatte. Ich nahm an den Versammlungen als Hirte teil, denn ein Hirte muß dort sein, wo sein Volk ist, vor allem in Momenten des Konflikts und der sozialen Spannungen. Außerdem evangelisierten wir unter den Arbeitern und reflektierten mit ihnen, damit sie verstehen konnten, wie ihr Kampf um Gerechtigkeit mit dem Kampf Jesu Christi und dessen Ostergeheimnis verbunden war. Und die Arbeiter begannen tatsächlich, diesen Zusammenhang immer stärker in ihren Erklärungen während des Streiks auszudrücken. Es wurden Gottesdienste bei den Versammlungen der Streikenden gehalten, und es wurde gebetet – beides auf Wunsch der Arbeiter.

3. Schließlich wurden in den Pfarreien Sammelstellen für Geld und Lebensmittel errichtet, um die Familien der Streikenden zu unterstützen, die wegen des Streiks in Not geraten waren.

Dies waren die wesentlichen Dienste, die die Kirche angeboten hatte. Zum größten Teil waren sie von der Arbeiterpastoral der Diözese organisiert. Es waren aber keine selbständigen Aktionen neben den Initiativen der Metallarbeiter. Im Gegenteil: All diese Dienste wurden von den Arbeitern und ihren Führern erbeten. Die Kirche darf keine parallelen Einrichtungen zu den Organisationen und Diensten der Arbeiterklasse anbieten, vor allem nicht in Zeiten der Not. Sie soll vielmehr Diener und Sauerteig innerhalb der legitimen Organisationen und der Initiativen der Arbeiter sein. So manifestiert die Kirche auch ihren Respekt gegenüber der legitimen Autonomie der Arbeiter, indem sie die Rechte der Arbeiter auf eine Verbesserung der Strukturen und der Arbeitsbedingungen verteidigt.

Folglich hat die Kirche nie den Streik geführt oder organisiert. Ganz im Gegenteil: Sie hat die Entscheidungen der Arbeiter immer respektiert und sie auch unterstützt, wenn diese den Forderungen des Evangeliums entsprachen. Die Arbeiter selbst hätten aber auch nie zugelassen, daß die Kirche die Streikführung übernimmt, denn sie sind selbst sehr gut organisiert und eigenverantwortlich.

Wichtig für die Streikenden war die Unterstützung durch den Kardinal von São Paulo, Paulo Evaristo Arns, und durch die Brasilianische Bischofskonferenz, was die Regierung sehr irritierte. In einer Presseerklärung der Bischofskonferenz hieß es:

„Die Abertausende, die von der Sozialpolitik der Regierung betroffen sind, wollen nur dort mitentscheiden, wo ihr Leben, ihre Arbeit und ihre Familien direkt betroffen sind. Sie wollen nichts erzwingen, wollen nur verhandeln, denn sie haben die Unbeständigkeit einer Politik der Zugeständnisse als Antwort auf soziale Probleme durchschaut. Ihre Forderungen sind gerecht, da sie die Verwirklichung der Demokratie fordern, die nicht nur politisch realisiert werden soll, sondern auch im sozialen und ökonomischen Bereich. Und da die Forderung gerecht ist, ist es sinnlos, sich aufzuregen, wenn die Kirche die Arbeiter unterstützt."

Auch verschiedene protestantische Kirchen nahmen in einer gemeinsamen Deklaration dazu Stellung und erklärten sich als Verteidiger der Meinungs- und Organisationsfreiheit solidarisch im Kampf um Gerechtigkeit, Gerechtigkeit in Form menschenwürdiger Lebensbedingungen, freier und voller Partizipation aller Gesellschaftsschichten an den nationalen Entscheidungen sowie der Beendigung aller staatlicher Willkür: „In Anbetracht der Situation auf dem Industriegelände von São Paulo erklären wir uns solidarisch mit den streikenden Metallarbeitern und all denen, die sich in diesem gerechten Kampf, den die Arbeiter geordnet und friedlich führen, auf deren Seite stellen."

Die kirchlichen Basisgemeinden

Die kirchlichen Basisgemeinden, mit Recht als die „Hoffnung der Kirche" bezeichnet, sind die wichtigsten Formen, mit denen die Kirche in Brasilien versucht, dem brasilianischen Kontext zu entsprechen, einer Gesellschaft, die auf einer „institutionalisierten Ungerechtigkeit" beruht. Die Basisgemeinden sind kleine Basisgruppen, die sich aus Armen, aus Stadt- und Landarbeitern (die meist ungerecht behandelt werden) und aus Mitgliedern anderer sozialer Schichten zusammensetzen, die aber ganz entschieden für die Armen optieren. Die Gruppen versammeln sich im Namen ihres christlichen Glaubens, um als befreiende Kraft der Armen aufzutreten, um eine neue, freie und brüderliche Gesellschaft aufzubauen, an der alle in gerechter Weise teilhaben können. In den kirchlichen Basisgemeinden wird ein Übergang von der anonymen Masse und den individualistischen, passiven Pfarreien zu einer kleinen Gruppe verwirklicht. In den Basisgemeinden kennt sich jeder, und alle leben in Brüderlichkeit. Alle nehmen am Leben

der Gemeinde teil und sind mitverantwortlich für die Aktivitäten. Die Mitglieder hören und besprechen das Wort Gottes und versuchen, es in ihrem täglichen Leben und im sozialen Kontext anzuwenden. Als Gemeinde übernehmen sie Aktionen, um Probleme in ihrem Ortsteil, ihrer Stadt, in ihren Familien usw. zu lösen.

Auf einem Treffen kirchlicher Basisgemeinden, das im April 1981 stattfand, stellten sie das Leben des Volkes dar und zeigten das ganze Bild der Unterdrükkung, die auf dem Volk lastet, und erörterten ihre Schwierigkeiten und Kämpfe. Sie berichteten von den Großgrundbesitzern, den Agrarindustrien (VW besitzt z. B. die Companhia Vale do Rio Cristalino im Amazonasgebiet mit einer pharaonischen Fläche von 140000 Hektar), den rücksichtslosen „Landpiraten" (grileiros), den Herrschenden, die die Landbesitzer (posseiros) und Kleinbauern meist vertreiben und ihr Land enteignen. Landarbeiter und Kleinbauern werden in die Randgebiete der Großstädte abgeschoben, wo sie die Zahl der billigen Arbeitskräfte, die Masse der Bewohner der Elendsviertel und das Kontingent der zu schlechtesten Bedingungen arbeitenden Personen noch vergrößern. Sie sprachen über das Vieh der großen Farmbesitzer, das frei auf den Äckern der Kleinbauern herumläuft, um diese zum Fortgehen zu zwingen, von Pistolenschützen, die Umzingelungen der Kleinbauern organisieren, von Polizisten, die mit und ohne gerichtliche Erlaubnis Zäune herausreißen und Hütten zerstören. Viele sprachen von den Folgen gigantischer Projekte der Regierung (z. B. die Kernkraftwerke, die durch einen Kontrakt mit der Bundesrepublik Deutschland entstanden sind) oder der Industrien, die die Landbewohner vertreiben, die Umwelt verschmutzen und so immer mehr das Leben des Volkes erschweren. Konkret: Die Landbewohner müssen das Abbrennen ihrer Häuser, Gefängnisaufenthalte, Prügel, die Mißachtung der Menschenrechte und unzählige andere Unterdrückungsmechanismen erdulden.

Ein anderes umfangreiches Kapitel, das auf diesem Treffen angeschnitten wurde, ist das Wohnproblem (favelas) an den Peripherien der Städte, wo Wasser, Licht und Kanalisation fehlen. Räumungsbefehle sind an der Tagesordnung, die Arbeiter werden mit einem Hungerlohn abgespeist, Massenarbeitslosigkeit und schlechte Arbeitsbedingungen in den Fabriken, häufiger Wechsel des Arbeitsplatzes und Arbeitsunfälle vergrößern das Elend. Ergänzend ist zu sagen, daß der gesamte Gewerkschaftsapparat in den Händen der Regierung liegt, die die Führungskräfte von oben her einsetzt.

Diese Situation wird dann mit dem Wort Gottes verglichen, und man berät über Projekte, um in einer konkreten und gemeinschaftlichen Aktion die soziale Situation zu ändern. Diese Aktionen zielen auf eine Lösung der örtlichen und konjunkturellen Schwierigkeiten, sollen aber hauptsächlich die Veränderung der sozialen Strukturen herbeiführen. So wurde die Artikulierung des christlichen Glaubens im Hinblick auf das Leben zu einem wesentlichen Bestandteil der kirchlichen Basisgemeinden. Die Folge war ein Kompromiß zwischen dem

kämpferischen Einsatz der Volksbewegungen und dem Evangelium. Auf diese Weise sind die Gemeinden fast ein Teil der Volksbewegungen und der noch meist kämpferischen Mobilisierung. Sie legen jedoch Wert auf ihre Besonderheit und verstehen sich als Ort der Reflexion im Licht des Glaubens, des Gebets, der liturgischen Feier, des Lebens und des Kampfes des Volkes in den Sakramenten und besonders in der Eucharistiefeier. So kommt es zu einem ständigen Austausch zwischen den Gemeinden und den Volksbewegungen, die oft aus jenen entstanden sind.

Bischöfe, Priester, Ordensschwestern, Landpastoral, Pastoral der Arbeiter, Zentralen zur Verteidigung der Menschenrechte und andere kirchliche Organisationen, die der unteren Volksschicht dienen wollen, arbeiten mit ihnen zusammen. Deshalb sagen sie, daß die Kirche heute immer mehr Kirche des Volkes ist, daß sie sich mehr um das Volk sorgt als um die Institutionen in Pfarreien und Diözesen.

Die Basisgemeinden werden angeklagt, eine Politik zu betreiben, die ihnen nicht zustünde. Dabei haben sie bewußt eine kirchliche Orientierung: alles zu tun, was sich auf das Allgemeinwohl, die soziale Gerechtigkeit, die Menschenrechte, die Freiheit, die Teilnahme aller am Schicksal der Nation usw. bezieht. Sie betrachten all dies als ihren Aufgabenbereich, sowie die Organisation der unteren Volksschichten und deren Bewußtseinsbildung (politische Erziehung). Für sie ist dies Politik im weiteren Sinn; direkte Parteipolitik betreiben sie nicht. Sie schreiben ihren Mitgliedern keine bestimmte Partei vor und verwandeln sich in keine Parteizentrale.

Die Kirche in Brasilien ist sich bewußt, daß die Armut des Volkes strukturell ist, daß diese Strukturen sowohl national wie international sind. Eine neue internationale Wirtschaftsordnung, die verhindert, daß die entwickelten Länder die wehrlosen Entwicklungsländer ausbeuten, ist notwendig. Papst Johannes Paul II. sagte in der Eröffnungsrede der Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979), daß es notwendig sei, sich klarzuwerden über die Mechanismen, die nicht von echter Menschlichkeit, sondern von Materialismus durchdrungen sind, und zu sehen, daß weltweit immer mehr Reiche immer reicher werden auf Kosten der Armen, die immer ärmer werden.

Die Kirche in Brasilien, die sich auf die Seite der Armen stellt, verurteilt nicht nur die nationale Konzentration des Vermögens in den Händen von wenigen Reichen, sondern auch die internationale Konzentration des Reichtums auf Kosten der Völker der Dritten Welt. Diese Ungerechtigkeiten hören nicht auf, zum Himmel zu schreien.

Dieter Arendt

Der Affe im Spiegel der Literatur

Oder: Sind Affen denn auch Leute?

„Ihr Affentum, meine Herren, soferne Sie etwas Derartiges hinter sich haben, kann Ihnen nicht ferner sein als mir das meine" (Franz Kafka, Bericht für eine Akademie).

Die in den indischen, malaiischen, chinesischen, japanischen und afrikanischen Mythen nicht seltene Apotheose oder zum wenigsten die Heroisierung der Affen mag dem Abendländer auf den ersten Blick erstaunlich anmuten, indessen reicht sein Wissen doch hin, sich die Achtung vor den haarigen Nachbarn mit den dunklen Augen zu erklären aus ihrer Friedfertigkeit; vielleicht weiß er noch mehr: Im indischen National-Epos Ramayana, dessen Anfänge in das erste Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung zurückreichen, kann der Fürst Rama nur im Bund mit dem Affenkönig Sugriva, dessen Minister Hanumat und ihrem tapferen Affenheer die von Dämonen entführte Fürstin Sita zurückgewinnen – bis zum heutigen Tag ist der gemeinsame Kampf der verbündeten Menschen und Affen gegen die Dämonen ein beliebtes Schauspiel auf den Bühnen und Marktplätzen in Indien.

In der abendländischen Literatur[1] und Bildkunst genießt der Affe weder Bewunderung noch Verehrung, sondern spielt eine höchst zweifelhafte Rolle sowohl unter den Tieren als auch unter den Menschen. Warum?

Der Affe als Fabeltier gibt in besonderer Weise Anlaß zur nachdenklichen Betrachtung, wenn nicht gar zu einer erregenden Erfahrung für den Menschen: Löwe, Fuchs, Wolf und Bär sind als Fabelbilder zwar gleichfalls nicht ehrenvolle Projektionen menschlichen Geistes, aber immerhin Ausdruck akzeptabler Eigenschaften seines Charakters, der Affe aber scheint doch bereits auf den ersten Blick mehr zu sein als nur das Abbild einer Eigenschaft, er ist gleichsam sein Spiegelbild, das ihm im poetischen Rahmen der Fabel ein bleckendes Gesicht schneidet, und als Pithekanthropus erinnert er sogar mit seinem vornehmen Namen an eine peinliche Vetternschaft; der Mensch beeilt sich deshalb um so eilfertiger, das Verwandtschaftsgefühl zu verdrängen und dadurch zu kompensieren, daß er seinen flinken und hurtigen und ihm nachäffenden Vettern im Fell mit Entschiedenheit die Rolle der Dienstbarkeit zuschreibt; der Affe mag aufsteigen zum Kammerherrn seiner Majestät, er wird niemals Minister, sondern bleibt ein Ministrant, ein Serviteur, ein Steward, und seine geschickten Manieren sind nichts als manierierte Anpassung an

die guten Sitten und ermangeln des Verstands und der Vernunft, kurz: er bleibt der Depp unter den Tieren und Menschen.

Äsops Affen und ihre Nachkommen

Schon Äsop hat dem Affen eine Rolle zugeschrieben, die er bis heute behalten hat in der Partitur der großen Fabelkomödie: Er ist der bewunderte Mime, der Schauspieler, der Tänzer, der Gaukler, der Harlekin und der Clown inmitten seiner würdigen Umgebung. Als Mime aber eignet er sich vorzüglich zum Spaßmacher an der Tafel seiner Herren und zum Schausteller am Königshof; mit seinen Künsten vermag er seine Herrschaft wohl zu unterhalten, zu erfreuen, zu belustigen und ihr gar zu gefallen, aber was immer er tut – er bleibt ein Affe:

Die tanzenden Affen. Ein ägyptischer König soll Affen das Tanzen haben lehren lassen. Die Tiere, deren mimische Talente ja hervorragend sind, begriffen die Kunst sehr schnell und tanzten mit Masken in Purpurgewändern. Eine Zeitlang ging die Sache gut; dann aber kam ein Witzbold auf einen schlimmen Einfall. Er brachte nämlich im Bausch seines Gewandes Nüsse mit und warf diese mitten unter die Tanzenden. Wie die Affen das sahen, vergaßen sie das Tanzen gänzlich und wurden aus Tänzern wieder zu Affen. Sie rissen sich die Masken vom Gesicht, zerfetzten die Purpurgewänder und balgten miteinander um die Beute. Das ganze Ballett stob auseinander, und das ganze Theater lachte[2].

Der Affe als Mime am Königshof – wie aber sollte er mit seinem berückenden Tanzen nicht die Gunst seiner Herrschaft gewinnen oder gar den Respekt des ganzen Hofstaats? In der Tat: Der Mime, der Anpasser wird zum Aufsteiger und gar zum Prätendenten des Throns. Wer aber ist jener „Witzbold", der ihm sein Glück bei Hof nicht gönnt und ihn lächerlich macht vor dem ganzen Hoftheater?

Die antike Fabel hat eine bezeichnende Fortsetzung oder Variation gefunden; daß man den Affen widerspruchslos zum König kürt, macht nachdenklich, und es ist wohl verständlich, daß sie in einer deutschen Überschrift mit einem Fragezeichen versehen wird[3]:

Der Affe als König? Auf der Versammlung der Tiere tanzte der Affe und war so populär, daß er durch Abstimmung zum König gewählt wurde. Dies neidete ihm der Fuchs, und da er in einer Falle ein Stück Fleisch liegen sah, führte er den Affen dorthin und sprach: „Ich habe etwas Wertvolles gefunden, doch hab' ich mir's nicht angeeignet, sondern als Gabe für den König aufbewahrt: geh nur hin und nimm dir's!" Nichts Böses ahnend, ging der Affe hin und saß sogleich in der Falle. Er beschuldigte den Fuchs, er habe ihn in einen Hinterhalt gelockt, doch dieser sagte: „Herr Affe, mit so wenig Verstand willst du König über die Tiere sein?" So erntet, wer Geschäfte ohne Vorbedacht in Angriff nimmt, zum Schaden noch den Spott.

Der Affe als König? Der Löwe könnte sich das wohl gefallen lassen, d. h. mit Nichtachtung übersehen und übergehen; auch der Elefant wird sich nicht um ihn kümmern und nicht der Wolf – aber der Fuchs? Der Fuchs, dessen Ambitionen am Königshof zu seinem Prestige gehören, wie sollte der Kanzlerkandidat sich einem Affen empfehlen?! Der Fuchs ist nicht nur politisch klug, sondern auch politisch

hinterhältig genug, den affigen Herrn in die Falle zu schicken und den affigen König zu stürzen; ein Affe kommt nicht auf gegen die politische List des Fuchses und nicht gegen den füchsischen Vorbehalt und schon gar nicht gegen den füchsischen Karrieristen und Ambitioneur um die Kanzlerschaft.

Seit der Antike also ist das ungleiche Paar beisammen: der Affe und der Fuchs. Die mimische Kunst des Affen aber mag noch so viel Klugheit vorspielen und vortäuschen, den Fuchs kann sie nicht betören; auch wenn der Affe im offenen Wettstreit um die höhere Würde mit einem Seitenblick auf den Menschen seine edle Verwandtschaft ins Spiel bringt, macht es dem Fuchs wenig Eindruck, denn allzu leicht ist der Hochstapler zu durchschauen. Eine äsopische Fabel erzählt[4]:

Fuchs und Affe. Fuchs und Affe zogen miteinander des Weges und stritten, wer von edlerer Abstammung sei. Beide brachten vieles vor; als sie aber an einen Ort kamen (wo Grabmäler waren), starrte der Affe sie an und schluchzte. Der Fuchs fragte, warum; da zeigte der Affe auf die Grabsteine und sagte: „Wie soll ich nicht weinen, wenn ich die Grabmäler von Freigelassenen und Knechten meiner Ahnen sehe!" Darauf der Fuchs: „Lüge, soviel du willst: von jenen wird keiner aufstehen, um dir zu widersprechen." So prahlen auch bei den Menschen die Lügner am meisten dann, wenn sie keiner widerlegen kann.

Die antike Fabel ist höchst beredt: Der Affe rührt mit seinen Sprüchen an ein recht früh verdrängtes Wissen; daß er den peinlichen Eindruck der Verwandtschaft mit dem Menschen ungeniert in Worte faßt, nimmt zwar ein erst zweitausend Jahre später aufdämmerndes und beunruhigendes Problem vorweg, aber dies wäre nicht gar so ärgerlich, wenn er nicht gleichsam beiläufig und von oben herab den Menschen als seinen Freigelassenen bezeichnete und sich damit prätentiös aufspielte zu seinem Herrn. Der Mensch mag von Glück sagen, daß die füchsische List Sieger bleibt in diesem affigen Streit.

Daß in der christlichen Fabeltradition der Mensch als Ebenbild Gottes empfindlicher oder gar beleidigt reagierte auf die ihm zugemutete Affinität zum Affen und zutiefst erschrak bei der Vorstellung eines Affen als Kronprätendenten, liegt nahe. Der „Physiologus", das älteste christliche Fabelbuch, zögert nicht, den Affen so weit vom Menschen abzurücken wie möglich: Der Affe ist sein Gegenbild, seine animalische Versuchung – der Affe ist der Teufel[5]:

Vom Wildesel und vom Affen. Es gibt auch eine andere Eigenart des Wildesels. Es sprach der Physiologus, er befinde sich in den Königspalästen, und am fünfundzwanzigsten Tage des Monats Phamenoth schreiet er zwölfmal, und dann merkt der König und sein Gesinde, daß jetzt Tagundnachtgleiche ist. Und in gleicher Weise auch der Affe, wenn er in der Nacht siebenmal pißt, merkt man, daß Tagundnachtgleiche ist. Der Wildesel ist der Teufel. Wenn nun die Nacht, das ist: das Volk der Heiden, gleich geworden ist dem Tag, das ist: der Zahl der Gläubigen und Propheten, dann schreit der Wildesel, nämlich der Teufel. Auch der Affe spielt die Rolle des Teufels. Er hat nämlich einen Anfang, nämlich einen Kopf, aber kein Ende, nämlich keinen Schwanz, so wie auch der Teufel, der am Anfang einer der Erzengel war, aber sein Ende ist nicht zu finden.

Ist das noch ein Fabelbild? Der statischen Kontur fehlt die Bewegung, die kommunikative Handlung, die den Vergleich erst ermöglicht; allzu eilfertig deutet

ein verängstigter Blick sich die Wirklichkeit; die Sinne werden dirigiert von einem Sensus spiritualis, der alle Dinge allegorisiert zugunsten eines Glaubens, der nicht mehr von dieser Welt.

Daß aber die Fabel vom Affen als Kronprätendenten sich immer in neuen Variationen wiederholt, verwundert nicht, um so weniger, als an der Schwelle zur Neuzeit die Frage nach dem Recht des Königtums zugleich seine gewagte Infragestellung ist; das königliche Recht weckt den Ruf nach der königlichen Würde und das Verlangen, den Aufsteiger und Usurpator zu demaskieren und zu degradieren. Als im Zeitalter der Aufklärung die sich im Bild verbergende und offenbarende Argumentation der Fabel wiederentdeckt und ihre bilderreiche Rhetorik genutzt wird, ist der Affe nicht zufällig das Medium der Kritik am prätentiösen Adel.

Lafontaines Fabeln stehen zwar nun in einer bereits zweitausendjährigen Äsop-Tradition, aber ihr antiker Erzähler ist noch hörbar, wenn die Geschichte nun auch auf einer französischen Bühne spielt[6]:

Der Fuchs, der Affe und die Tiere. Die Tiere, nach dem Hinscheiden eines Leuen,/versammelten sich, auf daß man einen/neuen König aus einem der lebenden Prinzen mache./Man holte die Krone aus dem Fache:/den Hort bewachte ein grimmiger Drache./Doch bei der Probe, die alle Prinzen umfaßte,/ergab sich, daß keinem Prinzen die Krone paßte;/bei mehreren waren die Köpfe zu klein,/bei andern zu groß, selbst gehörnte fanden sich ein./Der Affe machte die Probe auch./Spaßhalber zog er die Krone über Stirn und Bauch,/die wildesten Grimassen schnitt er auch/und flink mit tausenderlei Affengezaus/ schlüpfte er wie durch einen Faßreif heraus./Den Tieren gefiel das tolle Gemim';/er ward erwählt: sie huldigten ihm./Nur der Fuchs bedauerte die Wahl,/zeigte aber sein Gefühl nicht überall./Mit einem Knickse klein und keck/sprach er zum König: Ich kenne, Sire, ein Versteck/und glaube, sonst kennt niemand den Fleck./Was dort an Schätzen liegt und ruht,/gehört wohl rechtens zum Königsgut./Die neue Majestät, sehr gierig nach Gewinn/und ängstlich vor Betrügerei, lief selber hin./Es war eine Falle: der Affe saß bald drin./Namens der Versammlung fragte der Fuchs obenhin:/Willst du uns immer noch regieren/und weißt nicht einmal dich selbst zu führen?/Er ward entthront, und alle fanden genehm:/ Nur wenigen gebührt das Diadem.

Lafontaines Fabel tadelte schon Lessing als überladen und aufgeblasen, aber die alte literarische Form ist trotz des veränderten und erweiterten Inhalts doch von gleicher Intention: Wenn der Löwe, der König der Tiere, stirbt, spielt der Fuchs seine entscheidende Rolle bei der Königswahl, und er gönnt nicht jedem die Krone – am wenigsten dem Affen. Die Fabel aber versteht man erst dann richtig, wenn man eingedenk bleibt: Der Schreiber ist ein Mensch!

Lessings vierteilige Fabel mit dem bedeutsamen Titel „Der Rangstreit der Tiere" läßt vermuten, daß das antike Motiv der Adels- und Fürstenkür im zeitlichen und räumlichen Bereich der deutschen Aufklärung seine Aktualität noch nicht verloren hatte: Der Adel heischte noch immer Respekt, und auch der Fürst galt noch immer, trotz der Zweifel an seiner göttlichen Legitimität, als ein für das Volk notwendiger Souverän; die Frage war nur, wer seine Wahl, seinen Anspruch und seine Herrschaft zu akkreditieren hatte. Der Mensch – dies wußte man längst – urteilte nach dem Gesetz des privatistischen Vorteils und der egoistischen Nützlichkeit

und orientiert an seinem utilitaristischen Prinzip, war kein sehr verläßlicher Richter beim Streit um Adel und Rang; dies lehrt die alte neue Fabel[7]:

Es entstand ein hitziger Rangstreit unter den Tieren. „Ihn zu schlichten", sprach das Pferd, „lasset uns den Menschen zu Rate ziehen; er ist keiner von den streitenden Teilen und kann desto unparteiischer sein." „Aber hat er auch Verstand dazu?" ließ sich ein Maulwurf hören. „Er braucht wirklich den allerfeinsten, unsere oft tief versteckte Vollkommenheit zu erkennen." „Das war sehr weislich erinnert!" sprach der Hamster. „Ja wohl!" rief auch der Igel. „Ich glaube nimmermehr, daß der Mensch Scharfsinnigkeit genug besitzt." „Schweigt ihr!" befahl das Pferd. „Wir wissen es schon: Wer sich auf die Güte seiner Sache am wenigsten zu verlassen hat, ist immer am fertigsten, die Einsicht seines Richters in Zweifel zu ziehen."

Der Mensch ward Richter. – „Noch ein Wort", rief ihm der majestätische Löwe zu, „bevor du den Ausspruch tust! Nach welcher Regel, Mensch, willst du unsern Wert bestimmen?" „Nach welcher Regel? Nach dem Grade, ohne Zweifel", antwortete der Mensch, „in welchem ihr mir mehr oder weniger nützlich seid." – „Vortrefflich!" versetzte der beleidigte Löwe. „Wie weit würde ich alsdenn unter dem Esel zu stehen kommen! Du kannst unser Richter nicht sein, Mensch! Verlaß die Versammlung!"

Der Mensch entfernte sich. – „Nun", sprach der höhnische Maulwurf – (und ihm stimmte der Hamster und der Igel wieder bei) –, „siehst du, Pferd? der Löwe meint es auch, daß der Mensch unser Richter nicht sein kann. Der Löwe denkt wie wir." „Aber aus bessern Gründen als ihr!" sagte der Löwe und warf ihnen einen verächtlichen Blick zu.

In Lessings Fabel ist die natürliche Würde des Löwen noch immer unbestritten, nicht zuletzt auf der Folie des Esels, obwohl oder eben weil das häusliche Grautier doch so nützlich ist für den Menschen. Lessings Fabel beläßt nicht nur dem Löwen seinen natürlichen Adel, er steigert seine Würde nicht nur dadurch, daß er das königliche Tier unbekümmert um das richterliche Urteil des Menschen mit majestätischem Stolz aus der Versammlung gehen läßt, er hebt nicht zuletzt seinen Rang durch das Gegenbild, durch den Hinweis auf den Esel – und den Affen!

Der Löwe fuhr weiter fort: „Der Rangstreit, wenn ich es recht überlege, ist ein nichtswürdiger Streit! Haltet mich für den Vornehmsten oder für den Geringsten; es gilt mir gleich viel. Genug, ich kenne mich!" – Und so ging er aus der Versammlung. Ihm folgte der weise Elefant, der kühne Tiger, der ernsthafte Bär, der kluge Fuchs, das edle Pferd; kurz alle, die ihren Wert fühlten oder zu fühlen glaubten. Die sich am letzten wegbegaben und über die zerrissene Versammlung am meisten murreten, waren – der Affe und der Esel.

Daß der Esel murrt, ist weniger verständlich als die Unzufriedenheit des Affen, denn das Grautier hätte gewiß wenig Chancen gehabt, aus seinem Dienstverhältnis entlassen und von seinen Pflichten entlastet zu werden. Der Affe aber darf sich als ein jedweder Laune gefälliger Mime mit der Hoffnung schmeicheln, nach dem Schiedsspruch des Menschen nicht gar so schlecht zu fahren und nicht gar so weit hinten zu rangieren auf der Rangskala der Tiere. Fabula docet: Damit spricht er sich selbst das Urteil – der Mensch!

Der Affe als Legationsrat und Kammerherr

In der literarischen Tradition treffen wir den Affen immer aufs neue in der Nähe des listigen Fuchses; in den aus dem frühen Mittelalter auf uns zugekommenen Reineke-Geschichten hat er selbstverständlich auch seinen ihm zukommenden Platz. Der altfranzösische „Roman de Renart" erzählt: Am Hof des Königs spielt „der Gaukler Cointereau, ein Affe, der in Spanien geboren wurde", seinen Part; nicht von ungefähr verhält er sich am Gerichtstag neutral, und erst als das Urteil gefällt ist und Renart zum Richtplatz geführt und von allen geschmäht wird, wagt er eine öffentliche Geste: „Der Affe zieht ihm ein Gesicht und schlägt ihn auf die Backe."[8]

Renart-Reineke ist nachtragend, und es ist deshalb wenig erstaunlich, daß der Affe sich stets aufs neue heranmacht an seinen Konkurrenten am Hof, daß er für den rehabilitierten Sünder sogar Partei nimmt und ihm mit guten Ratschlägen aus der Klemme hilft. Im mittelniederdeutschen „Reineke de Vos" vom Jahr 1498, in jenem Epos, das Goethe während des französischen Revolutionsdramas gleichsam zur eigenen Erheiterung in hochdeutsche Hexameter übertrug, gehört Martin, der Affe, endlich zu den engsten Freunden, ja sogar zur Verwandtschaft des Fuchses; mit Stolz bietet er dem am Hof in Ungnade gefallenen und vom Papst mit dem Bann belegten Oheim seine Hilfe an[9]:

Martin versetzte: „Da kann ich Euch helfen, es trifft sich! Soeben/Geh' ich nach Rom und nütz' Euch daselbst mit künstlichen Stücken .../Meine Gelder schickt' ich voraus; denn, seht nur, so wird man/Dort am besten bekannt. Sie reden wohl von Zitieren:/Aber das Geld begehren sie nur. Und wäre die Sache/Noch so krumm, ich mache sie grad' mit guter Bezahlung .../Denn der Papst ist alt und krank und nimmt sich der Dinge/Weiter nicht an, man achtet ihn wenig. Auch hat nun am Hofe/Kardinal Ohnegenüge die ganze Gewalt, der ein junger/Rüstiger Mann ist, ein feuriger Mann von schnellem Entschlusse./Dieser liebt ein Weib, das ich kenne; sie soll ihm ein Schreiben/Bringen, und was sie begehrt, das weiß sie trefflich zu machen./Und sein Schreiber Johannes Partei, der kennt aufs genaueste/Alte und neue Münze .../Dann sind noch zwei Richter daselbst, die heißen Moneta/Und Donarius; sprechen sie ab, so bleibt es gesprochen./So verübt man in Rom gar manche Listen und Tücken,/Die der Papst nicht erfährt. Man muß sich Freunde verschaffen!

Trotz Goethes Hexameter und trotz der hochdeutsch veredelten Namen vernimmt man die polemische Sprache der Vorreformation: der Affe nutzt seine Beziehungen zur Kurie in Rom zur Festigung der Freundschaft und zum Erweis der Verwandtschaft mit dem Höfling Fuchs; übrigens auch bei Hofe hat er nun seinen festen unbestreitbaren Platz, dort nämlich schaltet und waltet seine Gattin Frau Rückenau – genauer übersetzt müßte sie heißen: Frau Riechgenau! – als Hofdame in den Gemächern der Löwin, der Königin, und er kann den Fuchs mit trostreichen Worten ihrem Schutz empfehlen:

Geht nur nach Hofe, Ihr werdet daselbst Frau Rückenau finden,/Meine Gattin; es liebt sie der König, unser Gebieter,/Und die Königin auch, sie ist behenden Verstandes./Sprecht sie an, sie ist klug, verwendet sich gerne für Freunde.

Und in der Tat: Die Äffin, Frau Rückenau, hilft dem räuberischen Familienfreund heraus aus seiner hoffnungslosen Lage, nicht nur dadurch, daß sie für ihn gute Worte einlegt bei der Königin und beim König, sondern auch dadurch, daß sie ihn mit trefflichen Ratschlägen und schlauen Tricks versorgt vor seinem letzten Zweikampf mit dem Wolf; als der mit Öl gesalbte Fuchs über seinen gefährlichen Gegner heimtückisch gesiegt hat und zum Kanzler ernannt worden ist, kann der Affe sicher sein, nun gleichfalls Amt und Würde zu gewinnen bei Hofe.

Goethe fand noch ein weiteres Affen-Kapitel in seiner niederdeutschen „Reineke"-Vorlage: Fuchs und Wolf als Besucher bei den Meerkatzen. Reineke begrüßt und behandelt dort das häßliche Affengeschlecht recht freundlich, wenn nicht gar freundschaftlich und familiär, obwohl er später entschieden bestreitet, mit ihnen befreundet oder gar verwandt zu sein; der Wolf aber nennt sie mit Grausen „abscheuliche Tiere", „Mooraffen" und „junge Teufel".

Als Goethe in den neunziger Jahren dem „Urfaust" später die Hexenküchenszene anfügte, spielen die Meerkatzen dort als Spiel- und Gesprächspartner Mephistos im Dienst der Hexe ihre rätselhafte Rolle. Eine Kugel vor sich her rollend, zelebriert ein Meerkater sinnreiche Sprüche:

Das ist die Welt;
Sie steigt und fällt
Und rollt beständig;
Sie klingt wie Glas –
Wie bald bricht das!
Ist hohl inwendig.
Hier glänzt sie sehr,
Und hier noch mehr:
Ich bin lebendig!
Mein lieber Sohn,
Halt dich davon!
Du mußt sterben!
Sie ist von Ton,
Es gibt Scherben.

Mephistopheles thront unterdessen – wie die Bühnenanweisung vieldeutig bemerkt – „mit dem Wedel spielend" auf einem Sessel und fühlt sich in dieser Umgebung wie ein König. Die Meerkatzen, eine Krone balancierend, die unter ihren Pfoten zerbricht, deklamieren im Chor ein makabres Reimspiel:

O sei doch so gut,
Mit Schweiß und mit Blut
Die Krone zu leimen!
Nun ist es geschehn!
Wir reden und sehn,
Wir hören und reimen.

Und Mephistos Antwort bestätigt, daß die Krone schon immer der Einsatz war im Glücksspiel zwischen Affen und Teufeln: „Nun, wenigstens muß man bekennen,/Daß es aufrichtige Poeten sind."[10]

Sind seit Goethe die Affen bühnenfähig? Als Mephistos Spielpartner in der Hexenküche können sie wohl kaum darauf Anspruch machen; aber als Mimen sind sie immerhin avanciert: Das affige Spiel ist als Nachahmung menschlichen Ernstes eine grandiose Metapher des blutigen Welttheaters, und als Narren im Tierfell repräsentieren sie nun auf eine hintersinnig-hinterhältige Weise jene verschlüsselte Wahrheit, die nur durchschaubar ist für den Arkanphilosophen aus der Schule Mephistos. Sollte der Affe als Mime mit seinen Faxen die Menschen zur Einsicht zwingen über den hintergründigen Sinn aller Kunst, nämlich daß sie nicht mehr

und nicht weniger offenbart als immer nur die von den Thronkämpfen des Affen gespielte Weltgeschichte? Sollte Mimetik und Artistik nun gar Bewunderung finden als höchste Kunst? Sollte Kunst nicht mehr sein als ein mimetisches Spiel und ein Affen-Theater? Der Philosoph, der durch diese Frage auf den Plan gerufen wird, hat die Frage ohne viel Mühe geschlichtet:

Hegel macht sich lustig über die Kunstexperten, die die Nachahmung der Natur als das höchste Ziel der Kunst ausgeben; Nachahmung – das sei eben die Kunst der Affen, genauer, die Kunst, mit der nur die Affen zu täuschen und zu belustigen verstehen, die Kunst aber, mit der man auch Affen täuschen und belustigen kann. In seiner Vorlesung über die „Philosophie der Kunst" vom Anfang des neuen Jahrhunderts stehen die bissigen Sätze[11]:

„Zwar gibt es ebenso Beispiele vollendet täuschender Nachbildung. Die gemalten Weintrauben des Zeuxis sind von alters her für den Triumph der Kunst und zugleich für den Triumph des Prinzips von der Nachahmung der Natur ausgegeben worden, weil lebende Tauben dieselben sollen angepickt haben. Zu diesem alten Beispiele könnte man das neuere von Büttners Affen hinzufügen, der einen gemalten Maikäfer aus Rösels Insektenbelustigungen zernagte und von seinem Herrn, dem er doch auf diese Weise das schönste Exemplar des kostbaren Werkes verdarb, zugleich um dieses Beweises von der Trefflichkeit der Abbildungen willen Verzeihung erhielt. Aber bei solchen und anderen Beispielen muß uns wenigstens sogleich beifallen, daß, statt Kunstwerke zu loben, weil sie *sogar* Tauben und Affen getäuscht, gerade nur die zu tadeln sind, welche das Kunstwerk zu erheben gedenken, wenn sie nur eine so niedrige Wirkung von demselben als das Letzte und Höchste zu prädizieren wissen."

Hegel geht es um die menschliche Würde der Kunst, und sein Diktum ist deutlich: Wer die Mimesis zum Maßstab macht für die Kunst, macht den Affen zum Maßstab für den Menschen. Das leidige Mimesisthema ist damit abgetan – im Kunststreit, nicht aber in der Politik. Aristoteles hatte den Menschen ein Zoon politikon genannt, ein politisches Tier. Der Affe, so scheint es, ist der vergrößerte Schatten des Homo politicus am Hof der politischen Möglichkeiten: Dort dient und dienert der Höfling und paßt auf seine Chance, der Aufpasser, der Anpasser, der Mitläufer, der Aufsteiger und der Karrierist; als solcher fällt er besonders auf in politisch brisanten Zeiten.

Als Eduard von Bauernfeld, der österreichische Adlige, der unverstellt mit den Liberalen seines Landes sympathisierte, kurz vor der Bürgerrevolution im Jahr 1845 seine Fabelszene mit dem beißenden Titel schrieb „Die Reichsversammlung der Tiere", ist es der Affe, der sich noch königstreu bekundet mit seinem Ausruf: „Vive le roi! Ihm dien' ich gern,/Geht nichts über einen Kammerherrn!"[12]

Im Revolutionsjahr 1848 wird er deutlicher: „Die Republik der Tiere" heißt die bissige Hof- und Ständesatire. Dort sind die Affen in der Tat die Kammerherren der Majestät; ihre vornehmste Aufgabe ist es, die Majestät abzuschirmen gegen die Politik und keine Unruhe heranzulassen an den wackligen Thron – so lautet ihre Anweisung, gegeben von seiner Exzellenz dem Minister Fuchs, der nun niemand anderes ist als der Kanzler: Metternich! Er ist der regierende Herr hinter dem Rücken seiner ahnungslosen Majestät.

In der Mitte des Jahrhunderts erscheint in England ein Buch, das die Fabel-Geschichte des Affen in beklemmender Weise nahe an die Wirklichkeit führt: „On the Origin of Species" – „Über den Ursprung der Arten". Der Biologe Charles Darwin legt dem Menschen seinen Stammbaum vor, und dieser entdeckt – ob zu Recht oder Unrecht – mit Schrecken, daß er der Urenkel seines peinlichen Konkurrenten ist: des Affen. Der darwinistische Schock ist spürbar in ganz Europa; den Menschen erfaßt tiefe Scham vor dem Menschen, und um diese Scham zu überspielen, zu übertönen, beginnt ein vielstimmiges Konzert: Die einen appellieren pathetisch an die Würde des Menschen, die anderen machen sich lustig über die kuriose Entdeckung oder kokettieren brüderlich mit dem Affen im Menschen. Seit der Antike ahnte man es wohl, aber niemand hat es ungeniert auszusprechen gewagt.

„Daß der Mensch vom Affen abstammen sollte, war eine Zumutung der Wissenschaft an das Selbstgefühl des Menschen, gegen die sich zunächst fast alle sträubten. Die Geschichte unserer Herkunft, die von der Bibel aufgewiesen wurde, entsprach der Gewißheit der eigenen Würde viel besser und ließ sich deshalb viel leichter glauben als eine Herleitung vom Tier, die Herder, selbst als reine Spekulation, schon für sein ganzes Jahrhundert als ‚entehrend' rundweg abgelehnt hatte. Gerade die Affen zeigten neben ihrer Possierlichkeit als Karikatur des Menschen allen Beobachtern zugleich so viele als schamlos und abstoßend empfundene Unanständigkeiten, daß zarte Gemüter – wie etwa das Fräulein Ottilie in Goethes Wahlverwandtschaften – bereits in Ohnmacht fielen, wenn man nur von diesen Tieren sprach."[13]

Der Mensch aber kann nicht umhin, jetzt muß er sich nicht nur der Herausforderung der Poesie, sondern auch der Wissenschaft stellen, wie laut der Ruf der Scham und Empörung auch sein möge: Es ist eine Affenschande!

Der darwinistische Schock

Nietzsches Evangelium vom Übermenschen als Folge und Ausdruck des darwinistischen Schocks erklären zu wollen, mag befremden, aber die Flucht vor dem Menschen scheint gewiß nicht zufällig motiviert zu sein durch die Angst vor dem ihn verfolgenden Affen. Zarathustras Predigt ist deutlich genug:

„Und Zarathustra sprach also zum Volke: *Ich lehre euch den Übermenschen.* Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menschen gemacht, und vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe als irgendein Affe."[14]

Nietzsches Frage-und-Antwort-Spiel ist von beklemmender Aktualität: „Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham." Und Zarathustras Appell ist verräterisch: Der Mensch wird seiner Würde nicht mehr

froh; die Erinnerung an seine unwürdige Herkunft und Verwandtschaft ist es, die ihn schamrot macht. Der Mensch nur vermag Scham zu empfinden, und dieses subtile Gefühl zeichnet ihn aus gegenüber der Schamlosigkeit der Tiere; schmerzlich aber empfindet er diese Scham, weil er um sie weiß, weil sein Wissen ihn immer aufs neue seiner Würde entkleidet und ihm zeigt, daß er nackt und bloß dasteht vor dem Forum des historischen Gerichts. Zarathustra verrät mehr als er wollte mit seiner pathetischen Predigt: Der Mensch auf der Flucht vor seinem Spiegelbild, das ihn allemal eher einholt, als er sein neues Ziel erreicht: den Übermenschen.

Georg Heyms Gedicht „Der Affe" scheint Ausdruck zu sein für das resignative Bewußtsein des über sich hinaus strebenden Menschen, der seine Hoffnung aufgegeben hat angesichts seines Spiegelbilds; der geistige Höhenflug ist bedroht vom Schwindel, und der Schrecken vor sich selbst stürzt ihn zurück auf die Erde. Dort agiert er wie seit Jahrtausenden in einem ihm vor-geschriebenen Schauspiel[15].

I

Er zittert oben hoch auf dem Kamel
In einem roten Rock auf seinem Brette.
Er klettert schnell herab auf den Befehl
Und schleift am Fuße nach die dünne Kette.

Er hüpft auf einem Bein. Er schlägt behende
Das Tamburin und bläst auf der Schalmei.
Dann geht er ab den Kreis und streckt die Hände
Nach Pfennigen aus, und dankt wie ein Lakai.

In seinem Auge rollt ein Feuer weiß
Kalt wie ein Frosch, und seine Stirn gerinnt
In viele Runzeln, wie ein Greis
Uralt, und wie ein neugebornes Kind.

II

Er hält der Schläfer und der Wagen Wacht
Und hockt auf einem Stein an der Chaussee.
Tief in ihm klopft das Rätsel, und die Nacht
Des Eingekerkerten, das dunkle Weh.

Es kratzt in ihm nach einer kleinen Pforte,
Er sieht sich um voll Angst und starrt herauf
Zum Kreis der Sterne, die dem dunklen Orte
Schwach leuchten, in der dumpfen Stunden Lauf.

Das dunkle Volk der flatternden Plejaden
Huscht wie ein Fledermäuse-Schwarm dahin.
Der Wagen zieht auf seinen dunklen Pfaden
Stumm fort und ohne Last seit Urbeginn.

Es staunt das Tier. Da kommt mit gelbem Hut
Der Mond gerannt und stolpert durch den Grund.
Da duckt es sich, und matt verrollt sein Blut
Gebunden wieder in den Adern rund.

Der Affe – nach wie vor ein Lakai, der um Pfennige bettelt im Dienst wandernder Schausteller, die sich aufspielen als seine Herren; aber der dressierte Geist ist zugleich ihre Karikatur: Der Affe ist der in sich selbst gefangene und in seiner Gefangenschaft verkümmerte Mensch, und in seinen Augen trauert die versiegte Weisheit des Puer-Senex, des Greis-Kindes: „Uralt und wie ein neugeborenes Kind."

Sind Affen denn auch Leute?

Auch bei Wilhelm Busch scheint der darwinistische Schock durchzuschlagen, aber der Mensch kompensiert seine verletzte Würde nicht durch das Postulat seines utopischen Zukunftsbildes, sondern durch das Eingeständnis seiner Unwürdigkeit; es irritiert ihn weniger seine biologische, es amüsiert ihn vielmehr seine anthropologische Verwandtschaft mit dem Affen. Schon als Kinder lachten wir über das Affengedicht in unsrem Schullesebuch[16]:

Der Bauer sprach zu seinem Jungen:
Heut in der Stadt, da wirst du gaffen.
Wir fahren hin und sehn die Affen.
Es ist gelungen
und um sich schief zu lachen,
was die für Streiche machen
und für Gesichter
wie rechte Bösewichter.
Sie krauen sich,
sie zausen sich,
sie hauen sich,
sie lausen sich,
beschnuppern dies, beschnuppern das,
und keiner gönnt dem andern was,
und essen tun sie mit der Hand,
und alles tun sie mit Verstand,
und jeder stiehlt als wie ein Rabe.
Paß auf, das siehst du heute.
O Vater, rief der Knabe,
sind Affen denn auch Leute?
Der Vater sprach: Nun ja,
nicht ganz, doch so beinah.

Buschs Gedicht täuscht wohl mit seinen heiteren Reimen und Versen eine gute Weile hinweg über seinen Hinterhalt, aber wenn man eben recht hinsieht, sitzt man schon in der Falle der Ironie: Was ein Spiel scheint, ist Ernst, und indem das Gleichnis beredt wird, fühlt man sich angesprochen, wenn auch nur durch die naive Frage eines Bauernjungen: „Sind Affen denn auch Leute?"

Erich Kästner hat für die verlegene Frage des Bauernjungen eine andere Antwort parat als der verlegene Vater; in der Tat: es liegt ja auch nahe, das Problem bei den Hörnern zu packen und die Frage umzukehren: Sind Leute denn auch Affen? Sein Gedicht präsentiert das Thema und Problem ungeniert im Titel: „Die Entwicklung der Menschheit"[17].

Einst haben die Kerls auf den Bäumen gehockt,
behaart und mit böser Visage.
Dann hat man sie aus dem Urwald gelockt
und die Welt asphaltiert und aufgestockt,
bis zur dreißigsten Etage.

Da saßen sie nun, den Flöhen entflohn,
in zentralgeheizten Räumen.
Da sitzen sie nun am Telefon.
Und es herrscht noch genau derselbe Ton
wie seinerzeit auf den Bäumen.

Sie hören weit. Sie sehen fern.
Sie sind mit dem Weltall in Fühlung.
Sie putzen die Zähne. Sie atmen modern.
Die Erde ist ein gebildeter Stern
mit sehr viel Wasserspülung.

Sie schießen die Briefschaften durch ein Rohr.
Sie jagen und züchten Mikroben.
Sie versehn die Natur mit allem Komfort.
Sie fliegen steil in den Himmel empor
und bleiben zwei Wochen oben.

Was ihre Verdauung übrig läßt,
das verarbeiten sie zu Watte.
Sie spalten Atome. Sie heilen Inzest.
Und sie stellen durch Stiluntersuchungen fest,
daß Cäsar Plattfüße hatte.

So haben sie mit dem Kopf und dem Mund
den Fortschritt der Menschheit geschaffen.
Doch davon mal abgesehen und
bei Lichte betrachtet sind sie im Grund
noch immer die alten Affen.

Kästners Gedicht spielt sich mit seinem Leierkastenrhythmus dem Zuhörer über das Gemüt langsam, aber sicher ins Bewußtsein; dort angelangt wirkt es wohl allzu provokant und man möchte mit Entrüstung ausrufen: Das geht zu weit! Aber die Ironie, die dem Menschen hier übel mitspielt, die ihm aufspielt und ihm seine nicht gerade rühmliche Geschichte vorspielt, ist eben doch ein Spiel, ein Bild, ein Gleichnis mit einem dissonanten Tertium comparationis, also lautend: Wie das Bild es vortäuscht, so – sollte die Wirklichkeit nicht sein. Und ob sie so ist, möge er selbst entscheiden – der Mensch!

Erich Kästner hatte nach dem Zweiten Weltkrieg wohl Grund genug für seine Skepsis an der menschlichen Kultur; lag doch die Frage nahe genug: Was hat er denn erreicht, der seiner selbst so gewisse und immer wieder mit Stolz zitierte menschliche Geist? Das deutsche Wort Natur reimt sich auf glückliche Weise mit dem Wort Kultur, aber fatalerweise enthalten beide Worte die Reimsilbe: ur. Kästner hat von diesem aufdringlichen Zeichen Gebrauch gemacht und den strebsamen Menschen mit diesem hinterhältigen Trick heruntergeholt von seinem kulturellen Podest. Sein kurzes Gedicht heißt „Der Streber“[18]:

Vom frühen bis ins späte Alter,
mit Mordsgeduld und Schenkelschluß,
rankt er sich hoch am Federhalter
und klettert, weil er sonst nichts muß.
Die Ahnen kletterten im Urwald.
Er ist der Affe im Kulturwald.

Kästners Gedicht ist von plakativer Kürze und provokativem Zynismus: Der Mensch als Kletterer, sei es im Urwald oder im Kulturwald. Die Frage ist am Ende: Was aber kommt heraus aus seiner kulturellen Kletterpartie? Eine Antwort wird nicht erwartet, wenigstens nicht als Wiederholung der beiden Verse: „Die Ahnen kletterten im Urwald./Er ist der Affe im Kulturwald.“ Die Frage aber ist immerhin eine provokative Infragestellung der menschlichen Kultur; ihre Fragwürdigkeit auf diese beleidigende Weise zu konstatieren ist gleichermaßen eine Herausforderung: Wie reagiert er – der Mensch?

Am Ende stellt sich die Frage: Warum fällt dem Menschen die Lektion seiner Fabel so schwer? Erinnert ihn die literarische Karikatur allzu schmerzlich an seine kaum überwundene biologische Larve? Warum? Mythische Bilder lehrten uns doch schon die Freundschaft zwischen Menschen und Tieren, und immer auch die Eigen-Art, den Eigen-Wert und die herrschaftliche Sonderstellung des Menschen; die Fabelbilder aber spiegeln mit der verzweifelten Sorge des Menschen, sich abzugrenzen von den dienstbaren Tieren, doch gerade und vor allem die Verwandtschaft mit den Affen: In der von der Vernunft gelenkten Mühe, die Verwandtschaft mit den subhumanen Vettern im Tierfell zu widerlegen, bestätigt sich die peinliche Einsicht, daß der Mensch noch weit entfernt ist von dem idealen Ziel, seinem Namen Ehre zu machen: ein humanes Wesen zu sein und als Mensch zu repräsentieren, was sein Name ihm auferlegt: Menschlichkeit.

ANMERKUNGEN

[1] Die Literatur zu diesem Thema ist kaum noch zu überschauen. Beispielhaft die bescheidene, aber weiterführende Literaturliste bei J. Illies, Zoologie des Menschen. Entwurf einer Anthropologie (München 1971) 225–227.
[2] Aesopische Fabeln, übtr. v. A. Hausrath (München 1943) 81–83.
[3] Fabeln der Antike, hrsg. v. H. C. Schnur (München 1978) 61.
[4] Ebd. 59.
[5] Der Physiologus, übtr. v. O. Seel (Zürich o. J.) 43.
[6] Gesamtausg., übtr. v. R. Mayr (Düsseldorf 1964) 141.
[7] Werke, hrsg. v. J. Perfahl, Bd. 1 (München 1969) 1025f.
[8] Le Roman de Renart, übtr. v. H. Janss-Meyer (München 1965) 115, 103, 237.
[9] HA II, 374–377. [10] HA III, 75–79.
[11] G. W. F. Hegel, Ästhetik, hrsg. v. F. Bassenge (Berlin 1965) I, 52.
[12] E. v. Bauernfeld, Die Reichsversammlung der Tiere, in: Ges. Schr., Bd. 9 (Wien 1873) 43.
[13] J. Illies, a. a. O. 51.
[14] Werke, hrsg. v. K. Schlechta (München 1954ff.) Bd. 2, 279.
[15] Gesamtausg., hrsg. v. K. L. Schneider, Bd. 1 (1964) 199f.
[16] Hist.-krit. Gesamtausg., hrsg. v. F. Bohne, Bd. 4 (Wiesbaden o. J.) 270f.
[17] Gesang zwischen den Stühlen (1932), in: Ges. Schriften, Bd. 1 (Köln o. J.) 223f.
[18] Kurz und bündig (1950), ebd. 337.

Paul M. Zulehner

Kirche heute – Kirche für morgen

Kirche gibt es wegen der Auferstehung. Ihr Auftrag ist es, Gottes Auferweckungspraxis in der Menschheit sichtbar zu machen und voranzutreiben. Dies verstehen wir, wenn wir uns daran erinnern, daß die Verkündigung der Kirche durch und durch österlich ist; diese redet von der Auferweckung Jesu als Anfang der Auferstehung der vielen. Dasselbe gilt für die Liturgie der Kirche: Wie das zentrale Fest der Juden das Paschafest ist, lebt die Liturgie der Christen von Ostern. Sind aber Verkündigung und Liturgie österlich, dann muß es auch das Handeln der Kirche sein. Dabei betreibt Kirche Auferweckungspraxis nicht aus eigener Kraft. Sie macht Gottes Auferweckungshandeln in Geschichte und Gesellschaft sichtbar und treibt es so voran. Kirche wird so zum „Sakrament der Auferweckung". Sie wird damit zum verdichteten Erfahrungsraum für die gottgewirkten Übergänge des Menschen aus den vielen Toden zum Leben.

Wir sagen bewußt aus den vielen Toden und meinen damit sowohl den großen, bedrohlichen ewigen Tod wie die kleinen Tode inmitten dieses vergänglichen Lebens. Jesus kümmert sich im Namen seines lebenswilligen Gottes um die Auferweckung des ganzen Menschen aus den vielen Todeserfahrungen; er kämpft gegen die kleinen sozial verordneten Tode zu Lebzeiten der ausgestoßenen Sünder und Kranken, ihn bewegt aber ebenso der große Tod, also die Auferstehung zum ewigen Leben. Kirche kann daher, weil sie wie Jesus handelt, ihre Arbeit nicht nur auf das Jenseits, ebensowenig aber nur auf das Diesseits beschränken. Keine dieser Vertröstungen ist ihr gestattet, weder die Vertröstung auf das Jenseits, noch die Vertröstung auf das Diesseits. Der Kirche geht es im Namen des in Jesus nahegekommenen Gottes um das Leben vor und nach dem Tod, also um die Eindämmung der vielen Tode, damit um Auferstehung vor und nach dem Tod. Praktisch heißt dies: Wer immer mit Kirche in Berührung kommt, kann aufatmen, das Haupt erheben, Hoffnung schöpfen. Er wird die Kirche als Hoffnungsgemeinschaft erleben. Er beginnt zu begreifen, daß nicht der Tod das letzte Wort hat, sondern das Leben; nicht die tödliche Beziehungslosigkeit, sondern die Liebe. Er fängt an zu ahnen, warum die ersten Christen sagen konnten: „Wir sind (schon) vom Tod zum Leben übergegangen, weil wir einander lieben" (1 Joh. 3, 14).

Mit Hilfe dieses biblischen Maßstabs können wir die Lage der Kirche von heute näher beurteilen. Dabei müssen zwei Fragen untersucht werden: Welches sind im Leben der heutigen Menschen die Erfahrungen von Nichtleben, also von Tod? Und: Arbeitet die Kirche so, daß in ihrem Tun (wie in den damit verbundenen

Strukturen) für die Menschen sichtbar wird, daß der lebendige, weil dreifaltig-beziehungsreiche Gott der geborene Feind jeglichen Todes ist, damit unbeugsamer Anwalt des Lebens in Frieden (1 Kor. 7, 15), und dies vor und nach dem Tod?

Kirche unter den Bedingungen des freiheitlichen Pluralismus

Wir leben heute in einer freiheitlichen Gesellschaft. Der Bürger hat eine historisch vielleicht erstmalige Chance, sein Leben so zu gestalten, wie er dies will. Viel Freiheitsgrade sind ihm eröffnet: die Freiheit, zu denken und zu sagen, was er denkt; die Freiheit, sein Leben zu deuten und so zu gestalten, wie er persönlich dies für gut und richtig hält. Es gibt die freie Berufswahl; jeder kann heiraten, was keineswegs immer der Fall war, sondern früher zumeist an wirtschaftlichen Voraussetzungen scheiterte. Er kann grundsätzlich seinen Wohnort verändern und sich niederlassen, wo er will. So sagt man den freien Bürgern denn auch unablässig: Du hast eine Chance, also nütze sie! Mach was aus Deinem Leben!

Die Kirche hat sich an diese neuzeitliche Situation der erweiterten Freiheitsgrade nur schwer und zögernd gewöhnt. Wurden doch – zumindest bei uns – die Errungenschaften dieser freiheitlichen Gesellschaft gegen den oftmals erbitterten Widerstand der christlichen Kirche errungen. Die einstigen „christentümlichen Zeiten" waren für die Arbeit der Kirche ja auch vorteilhaft. Der christliche Staat, die christlich geprägten Einrichtungen der Gesellschaft wie Schulen, Zünfte, oder auch das Recht, stellten sicher, daß nicht nur alle Bürger Kirchenmitglieder waren, sondern sich auch in hohem Maß am Glauben und Leben der Kirchen beteiligten. Die Arbeit der Kirche war so besehen in einem hohen Maß politisch, durchgeführt durch die Christen an den Schlüsselstellen gesellschaftlicher Macht. Hatte die Kirche dafür nicht zuletzt auch gute theologische Argumente? Gibt es denn nicht nur eine Wahrheit, von Gott zum Heil aller Menschen geoffenbart? Ist es dann nicht legitim, mit allen nur erdenklichen Mitteln diese heilsame Wahrheit im Leben der Menschen auch durchzusetzen? Man versteht im Rahmen solcher theologischer Beweisführung, warum sich christliche Kirchen hartnäckig dagegen widersetzt haben, daß freiheitliche gesellschaftliche Lebensverhältnisse entstehen.

Dennoch konnten diese neuen Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens von der Kirche auf die Dauer nicht verhindert werden. Damit wurden aber auch einige vererbte Formen kirchlichen Handelns unbrauchbar. Die Menschen können sich der „obrigkeitlichen Zuweisung" von Glaube und Sitte entziehen; die Freiheit, ihr Leben zu wählen, erstreckt sich immer mehr auch auf die Kirche. Was immer als „Einspruch" einer bisher als machtvoll erlebten Kirche angesehen wird, halten sich die Menschen fern. Die Beziehung zur Kirche wird immer weniger von den Kirchenverantwortlichen bestimmt, sondern von den Bürgern und Kirchenmitgliedern selbst.

Spät wurde in den Großkirchen erkannt, daß jetzt auch die Seelsorge anders arbeiten muß. Es genügt nun nicht mehr, den Leuten einfach vorzuschreiben, wie ein Christ zu denken und zu leben hat. Man muß jeden einzelnen zusätzlich gewinnen, daß er auch wie ein Christ glaubt und lebt. Dies geht aber nicht mehr auf dem herkömmlichen Weg der Zuweisung; bloße Verpflichtung und das Androhen von staatlichen und kirchlichen Sanktionen genügt nicht mehr. Vielmehr entspricht dem „Zwang des Bürgers, sein Leben wählen zu müssen", auf seiten der Kirche der „Zwang", in freiheitlicher Weise so mit dem Kirchenmitglied in einen Austausch einzutreten, daß dessen „Lebens"-Wahl im christlichen Sinn erfolgt. In einer pluralistischen Gesellschaft gelingt es somit der Kirche nicht mehr, auf politischem Weg für eine christliche Lebenskultur der Bürger zu sorgen. Sie ist auf den mühsamen Weg der freien Auseinandersetzung mit den einzelnen Bürgern verwiesen. Solche Arbeit ist aber nicht nur neu, sondern bindet auch erheblich mehr Zeit und Personen, will man unter veränderten Voraussetzungen den ererbten Bestand auch nur einigermaßen erhalten, nämlich eine Großkirche.

Manche Sachverständige freilich befürchten, daß sich die Großkirche in „obrigkeitlichen Zeiten" unter geschichtlich einmaligen Umständen der engen Verflechtung von Kirche, Staat und Volk entwickelt hat. Fehlen aber, wie dies heute der Fall ist, diese Voraussetzungen, dann könne eine Großkirche auf Dauer auch durch noch so große Anstrengungen nicht erhalten werden. Christen würden demnach langfristig wieder das werden, was sie vor dem Einsetzen der engen Verflechtung von Kirche, Staat und Gesellschaft waren: eine Minderheit, die Ausnahme, die soziale Abweichung. Ob sich nun solche Prognosen bewahrheiten oder nicht, fest steht, daß die pastoralen Vorgänge sich in einer neuen Weise gestalten werden müssen.

Bei der „Wahl" des Bürgers hinsichtlich der Erwartungen seiner Kirche spielt es eine entscheidende Rolle, daß das, was die Kirche rät, für die Gestaltung des Lebens auch gut ist, also leben hilft. So ist es zu verstehen, daß die Kirche bemüht ist, überlieferten Glauben und Lebenserfahrung in eine einsichtige Beziehung zu setzen. Die Nebenwirkungen dieser Bemühung für die kirchliche Überlieferung sind leicht zu erahnen: Der Zwang, die zweifelsfrei dem christlichen Glauben innewohnende „Lebensnotwendigkeit" hervorzukehren, um die Verkündigung „einladend" zu machen, führt nicht selten zur Unterdrückung unbequemer Themen. Das Schwierige, das Unfaßliche, das Geheimnis, das Widerständige gerät unter einen harten Verdrängungsdruck. Noch einmal: Dies muß nicht so sein. Denn von den Könnern in der Theologie wird einsichtig nachgewiesen, daß eben das Widerständige für den Menschen gut ist: Denn nur so könne der Lebenszerstörung durch Schuld und Bosheit widerstanden werden; die Einebnung der Verkündigung auf das menschlich Faßliche führe hingegen auch zur Einebnung des Menschen selbst. Doch kann auch nicht geleugnet werden, daß die Theologie unter dem Druck der Gesetze des weltanschaulichen Marktes manchmal auch mehr die

Werbekraft der Aussagen prüft, denn Unbequemes gelegen oder ungelegen tut. Die Erhaltung des großkirchlichen Kirchensystems wird manchmal unbemerkt wichtiger als die unverkürzte Verkündigung des Evangeliums.

So scheint ein gutes Beispiel für die Rücksichtnahme auf die zumal unterschiedlichen Massen die seltsam schillernde Haltung deutscher Christen zur Frage des Friedens zu sein. Zwar wird das biblische Erbe unverkürzt vorgetragen. Doch wird zum Beispiel die elemantare Friedensforderung der Bibel in unermüdlicher Kasuistik derart umgarnt, daß man manchmal den Eindruck gewinnt, die Christen sollten vor der Bergpredigt geschützt werden. Warum aber diese hochgradige Vieldeutigkeit in der Haltung zum Frieden? Nun kann man natürlich sagen: Weil das Problem selbst vieldeutig ist, und eine allzu eindeutige Antwort, wie man sagt, unsachlich, utopisch, träumerisch sei. Auch dies mag zutreffen. Führt dies manchmal auch dazu, daß es die Großkirche heute jedem recht machen will, um niemanden zu verärgern? Und dies aus dem sicheren Wissen heraus, daß die Beziehung sehr vieler Kirchenmitglieder zur Kirche längst so labil geworden ist, daß oft schon kleine Störungen zur Aufkündigung der Mitgliedschaft führen?

Nun kann man gegen diese Vermutung einwenden, die Kirche sei doch zum Beispiel in der Ehefrage keineswegs auf möglichste Reduzierung der „Dissonanz", also von Spannungen, bedacht. In Sachen Ehe, zum Beispiel in der Frage der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten, vertrete die Kirche mit Konsequenz die Treueforderung des Evangeliums. Ganz anders als beim Thema Frieden, bei dem die Notstandsethik in einem für die Menschheit beunruhigendem Maß ausgebaut wird, gebe es für die in der Ehe Gescheiterten so gut wie keine Notstandsethik. Unbeugsam werde die radikale Forderung Jesu vorgetragen, zum Gesetz verdichtet und mit den zur Verfügung stehenden Mitteln durchgesetzt. In der Tat, es fällt dem aufmerksamen Beobachter auf, daß mit den verschiedenen Forderungen des Evangeliums unterschiedlich umgegangen wird. Es ist schwer, dies zu verstehen und zu erklären. Die Vermutung, daß es sich bei der ehelichen Treue um kleine Leute handelt, beim Frieden aber um die Mächtigen, befriedigt nicht. Daß im Lauf der Kirchengeschichte die Sexualethik der Christen immer schon strenger war und konsequenter eingemahnt wurde als etwa die Ethik der Macht und des Besitzes, klärt auch nicht diesen Unterschied auf.

Wie immer man denkt: Man wird an diesem Beispiel gut erkennen können, wie schwierig die Arbeit der Kirche in einer freiheitlichen Gesellschaft geworden ist, in der sie bei ihrer Arbeit zwar vorrangig vom Evangelium geleitet wird, zugleich aber immer wieder unter den Druck gerät, pastoral erfolgreich sein zu wollen, also für die Menschen „wählbar" zu bleiben.

Trotz solcher Probleme kann niemand leugnen, daß die Kirche für ihre Arbeit unter den Bedingungen des freiheitlichen Pluralismus für die Menschen viele wertvolle Dienste eingerichtet hat. Es gibt eine wohltätig-fachkundige Begleitung der dafür gewinnbaren Bürger in den verschiedensten Lebenssituationen, vor allem

in den vielfältigen Krisen des persönlichen und familiären Lebens. Die Kirche unterstützt Liebende beim Aufbau ihrer Ehe durch eine Ehevorbereitung. Sie hilft fachkundig bei der Erziehung der Kinder. Kirche sorgt sich um Menschen, die durch das weitmaschige Freiheitsnetz der Gesellschaft durchgefallen und in Krisen mit ihren Problemen restlos überfordert sind: dazu gehören vor allem Kranke, Leidende, aber auch Menschen in wirtschaftlicher Not; Leute, die nach der Verbüßung einer Strafe kaum noch in das normale Leben zurückfinden; Sterbende, psychisch Kranke. Einerseits unterstützt somit die Kirche die Menschen in ihrem freiheitlich-anspruchsvollen Unterfangen, in eigener Regie und Verantwortung ihre eigene Lebensgeschichte zu verfassen. Andererseits bleibt sie sorgend bei jenen, die mit den gewachsenen Freiheitsanforderungen nicht fertig werden.

Kirche unter den Bedingungen der materialistischen Kultur

Freilich, solche Arbeit der Kirche weckt auch eine Reihe von Fragen. Es sieht ja danach aus, daß durch die am einzelnen ausgerichtete Arbeit die gesellschaftlich vorfindbare Situation fast zu selbstverständlich zur Kenntnis genommen wird, als eine Art unentrinnbares Schicksal; noch mehr wird durch die gut eingepaßte Arbeit der Kirche diese Situation sogar noch bestärkt. Solange es dabei um eine Verstärkung der Vorzüge dieser Gesellschaft geht, vor allem der Freiheitlichkeit, wird kaum jemand gegen diesen Stil kirchlicher Arbeit Einspruch erheben. Doch gibt es schon längere Zeit Fachleute, die einen Unterschied machen zwischen erwünschter und noch dazu sozial verbriefterFreiheit und den faktisch auch lebbaren Freiheitsgraden. Ist der Mensch wirklich dann am freiesten, wenn er sich völlig allein gelassen erlebt? Wird solche Freiheit nicht für viele zur Last und damit lästig? Kommen nicht freiheitsungeübte Bürger an eben dieser zugewiesenen Freiheit um? Scheitert nicht ihr Versuch, Leben in Frieden zu „bauen"? Sind viele nicht bestenfalls in der Lage, nur für kurze Episoden ein friedvolles Leben zu kultivieren? Macht es nicht nachdenklich, daß gerade in freiheitlichen Gesellschaften die vielfältigen Formen der Flucht aus dem Leben zunehmen: in den Alkohol, in die bunte Welt der Drogen, in Kriminalität, in fragwürdige politische und religiöse Gruppierungen, Neurosen, in den Selbstmord, wobei all diese Fluchtformen Hinweise auf das Scheitern beim Aufbau sinnvoller Lebensgeschichten sind? Deuten nicht auch die vielen Beratungsdienste mit ihrem Heer von Experten darauf hin, daß es immer weniger allein schaffen, und zwar in den unterschiedlichsten Bereichen des Lebens: in der Ehe, bei der Erziehung, beim Konsumieren, in der Freizeit, beim Leben überhaupt?

Freilich, am Freiheitswillen der Bürger allein scheint es nicht zu liegen. Schon längst ist den Wissenden klar geworden, daß die Freiheitschancen immer wieder gleichsam eingezäunt sind in die „kleine Lebenswelt" von Ehe, Familie, Freunden

und Freizeit. Die Welt der Arbeit hingegen ist für zu wenige der Ort freien und guten Lebens. Dazu kommt, daß die geringe Möglichkeit zur freien Selbstverwirklichung im Arbeitsleben zurückwirkt auf das familiäre Leben. Wer „Schicht" arbeitet, am Fließband oder am Computermonitor, der wird die freie Zeit oft nur zu ähnlichen passiven Beschäftigungen nutzen können. Aber nicht nur die Arbeit prägt unser gegenwärtiges Leben, damit die Lebens- und Freiheitsfähigkeit der Bürger. Gut erforscht sind auch die Auswirkungen des Konsums auf das Leben der Menschen. Die in der freiheitlichen Konsumgesellschaft ständig gegenwärtige Aufforderung, zu kaufen, zu verbrauchen und wieder zu kaufen, ist nicht ohne Auswirkung auf die Seele des Menschen geblieben. Ausgeprägt ist die Bereitschaft, rasch für sich etwas haben zu wollen; wenig entwickelt ist die Bereitschaft, Triebbefriedigungen aufzuschieben. Gut ausgebildet ist die Bereitschaft, für sich zu leben und zu arbeiten; zu wenig ausgeformt hingegen ist Solidarität mit den anderen, damit die Fähigkeit zur Liebe.

Was die materialistische Kultur somit begünstigt, sind isolierte „Freiheiten", damit ungeschützte und eben deshalb leichter steuerbare Freie. So kommt es aber, daß unter den Voraussetzungen des Konsumismus die sozial verbriefte Freiheit der vielen faktisch höchst gefährdet ist. Geraten nicht Bürger oftmals, verführt durch den künstlich und gekonnt freigesetzten Wunsch nach dem immer mehr Haben in allen Lebensbereichen, in neue, oftmals unbemerkte Fremdbestimmung? Wenn dies so ist – und vieles deutet darauf hin –, muß die Kirche auch ihre pastoralen Prämissen befragen. Reicht dann nämlich die sozial versprochene private Freiheit des Bürgers als Grundlage pastoraler Arbeit? Müßte nicht vielmehr die Gefährdung der Freiheit durch unsere materialistische Kultur zum Ausgangspunkt gemacht werden, damit der Bürger überhaupt frei wird, menschlich und deshalb christlich leben zu können?

Die Kirche wird sich daher auch in einer freiheitlichen Gesellschaft gegen die geheimen Freiheitszerstörungen stark machen. Dabei wird sie sich sowohl den einzelnen Menschen zuwenden als auch lebensverarmenden Verhältnissen. Mit den Bürgern wird sie sich zusammenfinden, für sie inselhafte Freiräume und Freizeiten offenhalten, um erst einmal den verarmten Alltag zu unterbrechen; dort wird sie mit ihnen die alten biblischen Hoffnungserzählungen anschauen und jene liturgischen Spielhandlungen begehen, in denen der Mensch wieder erkennt, wer er in den Augen Gottes ist. Sein gesellschaftlich ererbtes „falsches Bewußtsein" kann überwunden werden. Dabei wird gegen die „kollektiven Gegenstimmen" bewußt werden, daß der Mensch nicht ein plan- und steuerbares Bündel befriedigbarer Bedürfnisse ist. Wegen seiner einmaligen Nähe zu Gott ist er vielmehr jeglicher Fremdbestimmung durch Güter und Macht entzogen: eine Nähe zu Gott, welche die Menschen untereinander eint und solidarisch macht. Indem aber die Menschen auf dem Boden der Kirche, im Spiegel der alten gläubigen Erzählungen und in den Riten dessen innewerden, wächst ihnen auch die Kraft zu, dem zerstörerischen

Einfluß einer Überbewertung des Materiellen zu widerstehen. Es geschieht so Befreiung der Menschen zu ihrer Einmaligkeit, Freiheit und Geborgenheit, und dies alles nicht nur durch gekonnte Sozialtechnik, sondern eben durch die Erinnerung an den lebendigen Gott in Liturgie und Verkündigung.

Menschen beginnen auf diese Weise frei und damit fähig zu werden, wirklich „ihr Leben" zu führen, sie können anders leben lernen. Dies werden sie zunächst anfangen in den Gruppen und Gemeinden, in denen Christen und Menschen guten Willens zusammen nach neuen Lebensstilen ausschauen. Mit diesen Erfahrungen neuen Lebens ausgestattet, werden sie alsbald beginnen, nicht nur „für sich" zu leben, also ihre Kraft allein in den romantischen Narzißmus alternativer Gruppen zu investieren. Vielmehr werden sie sich an der Erneuerung, an der Weiterentwicklung des gesellschaftlichen Lebens und Zusammenlebens politisch beteiligen. Kirche wird somit leben aus der Spannung zwischen der Zuwendung zu Gott in der Anbetung und Mystik und der konkreten Praxis des Alltags und der Politik. Die für die herkömmliche Pastoral typische Begleitung privater Lebensgeschichten zumal in den kleinen Lebenswelten wird ergänzt durch eine noch verstärkte Sorge um die Lebensbedingungen der Menschen in der Öffentlichkeit von Wirtschaft, Schule und Politik. Kirche wird dann, um ein Bild von Kardinal Cardijn aufzugreifen, nicht nur Fische heilen, sondern auch das Fischwasser verbessern, also nicht nur die Krankheit bekämpfen, sondern auch die Ursachen der Krankheit analysieren und wirksam, durch politisches Handeln, das aus dem Glauben kommt, bearbeiten.

Der Anspruch einer postmaterialistischen Gesellschaft?

Solche Arbeit der Christen erfährt heute eine Zuspitzung. Zu Recht fragen viele, ob nicht die der Industrialisierung sich verdankende Gesellschaft als ganze an ihre Grenze stößt, mit ihr den Fortschritt, mit ihr die einseitig von männlichen Idealen gemachte Kultur. Geht nicht die Zeit zu Ende, wo man die Welt nicht nur erklären, sondern eben auch verändern wollte? Kommt nicht nach dem Kapitalismus und seinem Zwillingsbruder, dem Marxismus, eine Zeit, in der es vor allem eine Praxis des Verschonens der Welt braucht, also eine Zeit des hegenden Umgangs mit der Natur ebenso wie zum Beispiel mit den menschlichen Beziehungen? In vielen Bewegungen ist solches Bewußtsein schon spürbar geworden. Man denke an die Ökologiebewegung, die Frauenbewegung, die Friedensbewegung. Mag sein, daß ihre Art und Weise, Probleme zu lösen, hilflos und für viele nicht sachgerecht ist. Auch machen zur Zeit einige jenen Fehler, den große geschichtliche Bewegungen am Beginn des Industriezeitalters gegenüber der Kirche gemacht haben: Sie profilieren sich auch durch eine Abgrenzung gegen die Kirche. Sowohl der Liberalismus als auch die Sozialdemokratie haben im Lauf ihrer Geschichte

gelernt, daß ohne die Christen in Europa auf Dauer nichts zu machen ist. Gewiß, amtliche Einrichtungen, zumal des Laienkatholizismus, mit den gesellschaftstragenden Kräften vielfältig verflochten, machen es den neuen Bewegungen nicht leicht, mit Christen und Kirchen konstruktiv an der Lösung der zukunftsentscheidenden Fragen gemeinsam zu arbeiten. Deshalb wünscht sich der Pastoraltheologe, daß die Vertreter der Christen die Anliegen der zukunftsweisenden Bewegungen besser zu verstehen lernen. Ebenso sinnvoll wäre es, wenn die neuen Bewegungen den historischen Fehler anderer Bewegungen nicht wiederholten und von Anfang an den für sie freilich nicht bequemen Weg der Zusammenarbeit auch mit Christen und Kirchen gingen.

Der bleibende Kampf gegen den ewigen Tod

Unsere bisherigen Ausführungen könnten den Eindruck vermitteln, als interessiere sich die Kirche nun doch wieder nur für das Leben der Menschen vor dem Tod. Verfällt sie damit nicht wieder der eingangs verworfenen einseitigen Vertröstung, dieses Mal eben der Vertröstung auf das Diesseits? In der Tat, solches könnte passieren. Deshalb sei unmißverständlich gesagt: Zur widerständigen, lebensfreundlichen Arbeit der Kirchen gehört seit jeher und wird auch morgen die Auseinandersetzung mit dem letzten Tod gehören. Dabei ist das Problem hier nicht ein menschenwürdiges Sterben: Auch dies gehört noch zur Sorge um menschliches Leben in dieser Welt. Es geht vielmehr um das „ewige Schicksal" der Menschen. Das Neue Testament ist damit immer wieder beschäftigt, ohne deshalb das Interesse für das Leben vor dem Tod zu verlieren. In bildreich-apokalyptischer Sprache wird von der Hölle, vom Heulen und Zähneknirschen geredet. Die Möglichkeit ewiger Verdammnis wird dramatisch ausgemalt; vor allem sie ist der Grund dafür, warum sich Gott in die Todesgeschichte der Menschen einmischt; denn Gott geht es in erster Linie um die Errettung des Menschen aus dem ewigen Tod, aus jenem Tod also, der bleibt und unvorstellbar frei gewähltes fürchterliches Schicksal für den Menschen sein kann.

Natürlich steht solches Reden vom zweiten Tod, von Hölle und Verdammnis stets unter dem Verdacht, die Kirche wolle damit den Leuten Angst einjagen, um sie für sich gefügig zu machen. Aber gibt es deshalb diese Bedrohung menschlicher Freiheit nicht, weil sie mißbraucht wurde?

Die Kirche, die den Menschen im Namen Gottes wirklich liebt, wird somit zwar um die kleinen Auferweckungen schon vor dem Tod aus den vielfältigen kleinen Toden besorgt sein: aus dem Tod zerstörter Ehen, aus dem Tod menschenverachtender Armut und Unterdrückung, aus dem Tod zynischer Gewaltanwendung, aus dem Tod der Beziehungsarmut, aus dem Tod engen und falschen Bewußtseins, welches nur für die vergänglichen Glücksgüter gesellschaftlich geweckt wird. Alle

diese „kleinen Auferweckungen", an denen die Kirche im Namen Gottes politisch mitwirken kann, sind aber nicht weniger und nicht mehr als Auferweckungen zu immer noch todumfangenem, vergänglichem Leben. Es sind Spuren von einem Leben, das noch aussteht. Diese Spuren geben uns eine Ahnung von eben diesem ewigen Leben, das Gott selbst für uns alle sein will. Die kleinen Auferweckungen werden so zu einem Sakrament der einst erhofften großen Auferweckung der unzählbaren vielen durch Gott am Ende der Tage. Und davon unablässig zu reden, bleibt jene Aufgabe der Kirche auch von morgen, gemessen an der alle andere Arbeit der Kirche zweitrangig ist.

Wer macht die Arbeit?

Es gab in Europa, vor allem in der nachreformatorischen Zeit, einen pastoralen Stil, in dem, wie in der Gesellschaft auch, einige wenige verantwortlich waren für die vielen Untertanen. Ähnlich war es in der Kirche. Der Klerus war aktiv und machte im Verein mit einigen politischen Großlaien, die an den Schlüsselstellen der politischen Macht standen, die Seelsorge. Diese Zeiten sind vorbei. Kirche muß in den meisten europäischen Ländern die Seelsorge wieder selbst machen. Der Staat und die Öffentlichkeit helfen nur noch wenig mit.

Die Kirche hat zunächst darauf reagiert, daß sie für den Klerus Mitarbeiter gesucht hat. Dann haben diese Laien ihr theologisches Selbstbewußtsein gefunden und auf dem Zweiten Vatikanum auch kirchenamtlich bescheinigt bekommen. Sie sind nun nicht mehr einfach Mitarbeiter, Hilfsarbeiter der Priester, sondern Mitarbeiter der Kirche, der Kirchengemeinde.

Dabei kann eine delikate Besonderheit besonders des deutschsprachigen Raumes nicht übersehen werden. Der wirtschaftliche Reichtum der deutschen, österreichischen und schweizerischen Kirche setzt diese in die Lage, ein ganzes Heer pastoraler Experten anzustellen. Damit wird aber möglicherweise neuerlich und in noch wenig erkannter Weise verhindert, was man wünscht, nämlich die Überwindung einer Zweiklassenkirche. Heute gibt es in vielen Christengemeinden soziologisch drei Kategorien von Personen: Kleriker, Laien und Leute, wobei die Kleriker und die hauptamtlichen Laien einander weit näher sind als beide zusammen zum Volk.

Wird es künftig gelingen, daß aus einer Kirche für das Volk auch bei uns in Europa eine Kirche des Volkes wird? Eine Kirche also, in der die Arbeit der Kirche von allen Christen gemeinsam getragen und verantwortet wird, und dies unbeschadet der unverwechselbaren Aufgabe des Amtes in der Kirche? Je weiter die Kirche in Europa sich den obrigkeitlichen Zeiten entfernt und je mehr sie in ihre eigene Zukunft hineingeht, wird sie aufhören, eine Kirche für das Volk zu sein und anfangen, eine Kirche des Volkes zu werden.

Johannes B. Lotz SJ

Wahrheit und Wirklichkeit im Kunstwerk

Dunkler als das Wesen der Wissenschaft ist für uns das Wesen der Kunst. Darum hat sich ihm das Ringen der Jahrhunderte immer neu zugewandt und sind auch vielgestaltige Ansichten hervorgetreten. Bei meiner eigenen Besinnung bin ich vor Jahren auf eine Bemerkung Goethes gestoßen, die mich nicht mehr losgelassen hat. Durch sie wurden meine Gedanken einer weiteren Klärung entgegengeführt; zugleich ging mir auf, wie zutreffend und tiefgründig Goethes Ausspruch ist. Dieser steht in einem seiner Gespräche mit Johann Peter Eckermann; es fand am Freitag, dem 10. April 1829, statt und knüpfte an Landschaften von Claude Lorrain an. Da er von 1600–1682 lebte, fällt sein 300. Todesjahr mit dem 150. Goethes zusammen. Die folgenden Darlegungen sind ganz auf die Klärung des Wesens der Kunst gerichtet, wollen also in erster Linie weder der Deutung Lorrains noch derjenigen Goethes dienen. Solche Deutung ist Sache des Kunst- bzw. des Literaturwissenschaftlers, während mein Gesichtspunkt der philosophische ist.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Grundzüge jenes denkwürdigen Gesprächs. Goethe empfing seinen Partner mit den freundlichen Worten: „In Erwartung der Suppe will ich Ihnen indes eine Erquickung der Augen geben." Damit legte er ihm einen Band mit Landschaften von Lorrain vor. Eckermann sah zum ersten Mal Werke dieses großen Meisters und war überwältigt: „Der Eindruck war außerordentlich, und mein Erstaunen und Entzücken stieg, sowie ich ein folgendes und abermals ein folgendes Blatt umwendete." Dessen Ergriffenheit teilte Goethe, wie sein Wink zeigt: „Es wäre wohl besser, Sie sparten sich den ferneren Genuß des trefflichen Claude zum Nachtisch; denn die Bilder sind wirklich zu gut, um viele davon hintereinander zu sehen." Der andere bestätigte diese Empfindung: „Mich wandelt jedesmal eine gewisse Furcht an, wenn ich das folgende Blatt umwenden will. Es ist eine Furcht eigener Art, die ich vor diesem Schönen empfinde, so wie es uns wohl mit einem trefflichen Buche geht, wo gehäufte kostbare Stellen uns nötigen innezuhalten, und wir nur mit einem gewissen Zaudern weiter gehen."

Die Wirkung, die Lorrains Bilder auf ihn ausüben, verdeutlicht Eckermann genauerhin: „Die Gewalt der schattigen Massen hüben und drüben, nicht weniger das mächtige Sonnenlicht aus dem Hintergrunde hervor in der Luft und dessen Widerglanz im Wasser, woraus denn immer die große Klarheit und Entschiedenheit des Eindrucks hervorging, empfand ich als stets wiederkehrende Kunstmaxi-

me des großen Meisters. So auch hatte ich mit Freude zu bewundern, wie jedes Bild durch und durch eine Welt für sich ausmachte, in der nichts existierte, was nicht der herrschenden Stimmung gemäß war und sie beförderte." Diese Gesamtkennzeichnung erläutert er an Beispielen: „War es ein Seehafen mit ruhenden Schiffen, tätigen Fischern und dem Wasser angrenzenden Prachtgebäuden; war es eine einsame dürftige Hügelgegend mit naschenden Ziegen, kleinem Bach und Brücke, etwas Buschwerk und schattigem Baum, worunter ein ruhender Hirt die Schalmei bläst; oder war es eine tiefer liegende Bruchgegend mit stagnierendem Wasser, das bei mächtiger Sommerwärme die Empfindung behaglicher Kühle gibt: immer war das Bild durch und durch nur eins, nirgends die Spur von etwas Fremdem, das nicht zu diesem Element gehörte."

Daran anschließend, führt Goethe selbst tiefer in das von Eckermann umschriebene Geheimnis des Malers hinein: „Da sehen Sie einmal einen vollkommenen Menschen, der schön gedacht und empfunden hat und in dessen Gemüt eine Welt lag, wie man sie nicht leicht irgendwo draußen antrifft. Die Bilder haben die höchste Wahrheit, aber keine Spur von Wirklichkeit." Dieser entscheidende Satz, in dem das ganze Gespräch gipfelt, hebt den Unterschied der Wahrheit von der Wirklichkeit heraus. Doch folgt sogleich der Hinweis auf die innere Verknüpfung der beiden Bereiche: „Claude Lorrain kannte die reale Welt bis ins kleinste Detail auswendig, und er gebrauchte sie als Mittel, um die Welt seiner schönen Seele auszudrücken. Und das ist eben die wahre Idealität, die sich realer Mittel so zu bedienen weiß, daß das erscheinende Wahre eine Täuschung hervorbringt, als sei es wirklich." Hierzu nimmt Eckermann Stellung, indem er Goethes Äußerung sich zu eigen macht und sie zugleich erweitert. „Ich dächte, das wäre ein gutes Wort, und zwar ebenso gültig in der Poesie wie in den bildenden Künsten." Damit wiederum ist Goethe einverstanden: „Ich sollte meinen."

Die Spannung Wahrheit – Wirklichkeit

Im Anschluß an das vorstehend wiedergegebene Gespräch suchen wir uns dem Wesen der Kunst von der Spannung Wahrheit – Wirklichkeit her zu nähern. Wie ist es im Wesen der Kunst begründet, daß sie mit Wahrheit und Wirklichkeit zu tun hat? Wie sind diese beiden Größen im Hinblick auf die Kunst näherhin zu fassen? In welchem Verhältnis stehen sie innerhalb der Kunst zueinander? Und was ergibt sich umgekehrt aus diesem Verhältnis für das Wesen der Kunst?

Ein erster Zugang zur Kunst öffnet sich, wenn wir das ihr eigene Können von demjenigen, das sich als Handwerk und erst recht als Technik entfaltet, abgrenzen. Letzteres bringt Nützliches oder Brauchbares hervor, also etwas, das den verschiedenen innerweltlichen Bedürfnissen des Menschen eine fortschreitende Erfüllung bietet, was etwa auf Kleidung und Wohnung, auf Verkehrs- und Nachrichtenmit-

tel zutrifft. Ersteres zielt nicht auf das derart Nützliche oder Brauchbare hin, sondern verwirklicht sich als das Schaffen des Schönen, zu dessen Wesen es nicht gehört, in dem eben beschriebenen Sinn nützlich oder brauchbar zu sein. Vielmehr überschreitet das Schöne diesen ganzen Bereich und damit auch das Wirkliche, dem das Nützliche oder Brauchbare angehört. Daher ist hierbei eine schöpferische Kraft am Werk, die über die Produktivität der Technik wesentlich hinausgreift, weshalb wir von Schaffen statt von Machen sprechen.

Worauf es beim Schönen im Unterschied zum Nützlichen ankommt, zeigt sich vom Etymologischen her, wenn wir beachten, daß „schön" mit „scheinen" zu tun hat. Schöne Werke sind solche, in denen die Tiefe zum Scheinen, zum Vorschein, zum Aufleuchten kommt und damit schaubar oder dem Schauen zugänglich wird. Das schöne Werk erhebt das verborgene Geheimnis in die Unverborgenheit, wodurch uns dessen An-Wesen ergreift und überwältigt, unser Schauen erfüllt und unser Gefallen beglückt. Daher kommt es bei der Kunst nicht auf das Herstellen von Wirklichem, sondern auf das Vergegenwärtigen des über das gewöhnliche Wirkliche Hinausliegenden oder des Über-Wirklichen an. Dementsprechend ist das ihr eigene Können von ganz anderer Art als dasjenige der Technik, weil die Kunst in den Innenraum vordringt, während die Technik im äußeren Raum verbleibt.

Freilich schließt auch das Kunstwerk ein Herstellen ein, aus dem ein gegenständlich Vorfindbares hervorgeht, etwa ein Bild, das durch Verteilen von Farben auf einer Leinwand, oder eine Skulptur, die durch Behauen eines Marmorblocks entsteht. Hierin liegt das technische Können, das den Umgang mit Farben oder das Bearbeiten von Stein beherrscht. Genauerhin verlangt die Kunst das möglichst vollendete oder mühelose Beherrschen solcher Techniken; denn sie erschöpft sich nicht im Herstellen eines Dings, sondern zielt stets auf das Darstellen hin, vermöge dessen das Scheinen oder Aufleuchten im soeben besprochenen Sinn erreicht wird. Allein in dem Maß, wie der Schaffende die zugeordneten Techniken in seiner Verfügung hat, kann ihm im Herstellen das Darstellen gelingen.

Obwohl also zum Kunstwerk seine Wirklichkeit gehört, so macht diese doch nicht sein Wesen aus, weshalb Goethe mit Recht von Lorrain sagen kann, seine Bilder enthielten keine Spur von Wirklichkeit. Um aber diese Aussage ganz zu verstehen, ist sie nicht nur auf das Herstellen, sondern auch auf das Darstellen zu beziehen. Das Darstellen gewinnt nämlich nicht im genauen Wiedergeben oder naturgetreuen Nachbilden der erscheinenden Gestalt des vorgefundenen Wirklichen seine Vollendung. Im Gegensatz dazu rühmte man nicht selten den antiken Maler Appelles, weil er die Trauben derart mit Leben zu erfüllen vermochte, daß die Vögel getäuscht wurden und daran zu picken versuchten. Solche Kunst bleibt im Naturalismus stecken und verlangt nicht mehr als aufs äußerste verfeinerte oder raffinierte Technik. Darüber schreitet das eigentlich künstlerische Können hinaus, insofern es sich nie auf das bloße Wiederholen oder gar den Abklatsch der Natur

beschränkt. Nichts im wahren Kunstwerk ist von dieser Art, wodurch sich Goethes Wort bestätigt, daß in Lorrains Bildern keine Spur von Wirklichkeit zu finden sei. Das echt künstlerische Schaffen verwandelt und erhöht das vorgefundene Wirkliche, dringt durch dessen Erscheinung zur Tiefe des Geheimnisses vor, womit das Darstellen Transparenz erreicht und wahrhaft etwas Neues entsteht.

Ähnliches klingt in einer anderen Formulierung Goethes auf: „Indem der Künstler irgendeinen Gegenstand der Natur ergreift, so gehört dieser schon nicht mehr der Natur an, ja man kann sagen, daß der Künstler ihn in diesem Augenblick erschaffe, indem er ihm das Bedeutende, Charakteristische, Interessante abgewinnt oder vielmehr erst den höheren Gegenstand hineinlegt."[1] Schon viel früher treffen wir bei Albrecht Dürer auf dieselbe Einstellung: „Die Kunst steckt in der Natur. Wer sie heraus kann reißen, der hat sie." Demnach ist Kunst zwar in der Natur; doch fällt sie nicht einfach mit ihr zusammen; vom schöpferischen Herausreißen hängt alles ab.

Von der Wirklichkeit zur Wahrheit

Mit dem bisher Gesagten haben wir bereits den Weg betreten, der im Kunstwerk von der Wirklichkeit zur Wahrheit führt. Setzen wir bei zwei Beispielen aus Goethes Schaffen an. Seine Dichtung „Hermann und Dorothea" will uns nicht ein Ereignis mitteilen, das als solches tatsächlich vorgefallen ist; dasselbe gilt vom „Faust" bezüglich des Verhältnisses zwischen Faust und Gretchen. Schlagwortartig ausgedrückt: Kunst ist weit mehr oder etwas ganz anderes als Reportage. Für sie kommt es auf die in den Gestalten und Ereignissen hervortretende, verdichtete und so zum Leuchten gebrachte Wahrheit an; diese ist in den beiden eben genannten Beispielen die Liebe zwischen Mann und Frau nach verschiedenen Ausprägungen und damit letztlich das Geheimnis des Menschen mit seinen Höhen und Tiefen oder seiner abgründigen Schicksalhaftigkeit. Ein Kunstwerk ist in dem Maß als solches vollendet, wie es der Fülle des Geheimnisses nahekommt und dieser strahlend Ausdruck verleiht. Dabei ist die Wirklichkeit ganz in die Wahrheit eingegangen, ganz von ihr durchleuchtet oder für sie transparent. Infolgedessen findet sich die Wirklichkeit nicht um ihrer selbst, sondern allein um der Wahrheit willen im Kunstwerk, weshalb keine von der Wahrheit unabhängige Wirklichkeit und, so verstanden, keine Spur von Wirklichkeit in ihm vorkommt.

Das hat auch Eckermann an den Bildern Lorrains beobachtet, wie seine oben angeführten Äußerungen zeigen. Er sieht nämlich in jedem Bild „durch und durch eine Welt für sich", in der alles der herrschenden Stimmung entspricht und sie befördert. Jedesmal erfährt er das Bild als „durch und durch nur eins", dessen Einheit nirgends durch „die Spur von etwas Fremdem" gestört wird. Dasselbe vertieft Goethe, indem er Lorrains Bilder nicht als Wiedergabe der äußeren Welt

deutet, sondern in ihnen seine innere Welt aufleuchten sieht, „eine Welt, wie man sie nicht leicht irgendwo draußen antrifft"; alles ist von innen gestaltet, nichts lediglich von außen übernommen. In diesem Licht gewinnt Goethes Frage ihre volle Kraft: „Warum ist Rembrandt ganz Wahrheit?"[2] Ihm war offenbar ein Höchstmaß von Eingehen der Wirklichkeit in die Wahrheit oder von Durchdringen der Wirklichkeit mit der Wahrheit vergönnt.

Nach unseren Darlegungen gehören zur Konstitution des Kunstwerks zwei sich auf das innigste durchdringende Schichten: die Wirklichkeit, in der sich die Wahrheit darstellt, und die Wahrheit, die sich in der Wirklichkeit darstellt. Beide sind unerläßlich; denn ein Kunstwerk kommt nicht zustande, wenn sich die Wahrheit nicht in der Wirklichkeit darstellt, wie auch wenn in der Wirklichkeit sich keine Wahrheit zeigt; im ersten Fall erreicht die Wahrheit nicht das Leuchten, im zweiten aber bleibt das Wirkliche ohne Wahrheit, ohne Gehalt oder leer. Das für die Kunst Ausschlaggebende ist die Wahrheit, weshalb die Wirklichkeit einzig als die von jener geprägte in das Werk eingeht.

Das an Claude Lorrain und damit an der Malerei Entwickelte gilt für alle bildenden Künste und auch für die Dichtung, wie schon Eckermann unter Zustimmung Goethes hervorhebt. In derselben Richtung bewegen sich unsere Hinweise auf „Hermann und Dorothea" und auf den „Faust". Letzten Endes trifft die aufgezeigte Struktur auf alle Kunstarten zu und spricht daher das Wesen der Kunst überhaupt aus. Gegen diese Sicht läßt sich einwenden, einerseits werde sie der epischen Dichtung und andererseits der absoluten Musik nicht gerecht.

In der epischen Dichtung nämlich scheint es nicht nur auf die dargestellte Wahrheit, sondern vor allem darauf anzukommen, daß die berichteten Ereignisse wirklich geschehen oder Tatsachen sind. Die soeben erhobene Forderung ist keineswegs für jede epische Dichtung maßgebend. Manchmal spielt diese nur von fern auf tatsächlich Geschehenes an, was bei „Hermann und Dorothea" der Fall ist. Im Gegensatz dazu tritt aus Homers „Ilias" und „Odyssee" sowie aus Vergils „Äneis" mehr und mehr hervor, daß sich vieles darin Erzählte tatsächlich ereignet hat. Schließlich gibt es auch Epen, die sich ganz und treu an das Vorgefallene halten, bei denen also der dichterischen Freiheit kein oder nur ein geringer Raum zukommt. Wichtiger als alle solche Ausprägungen ist, daß das Epos allein in dem Maß Dichtung bleibt, wie es nicht in das bloße Berichten oder in die Reportage zurückfällt, sondern in der Wirklichkeit die Wahrheit zum Leuchten bringt oder die Wirklichkeit für die Wahrheit transparent macht. So verleihen die Irrfahrten des Odysseus dem Schicksal des Menschen strahlende Anschaulichkeit.

Dem Anschein, daß in der epischen Dichtung die Wirklichkeit den Vorrang vor der Wahrheit innehat, tritt der andere gegenüber, daß sich in der absoluten Musik die Wahrheit von der Wirklichkeit löst. Dabei entfaltet sich nämlich die Welt der Töne eigenständig, ohne sich auf wirkliche Geschehnisse zu beziehen und sie auszulegen. Gewiß gibt die sogenannte „Pastoralsymphonie" von Beethoven nicht

einfach das Leben der Hirten auf dem Land wieder. Doch verliert sie damit die Wirklichkeit nicht; vielmehr wohnt ihr diese in Gestalt der Töne mit deren Gesetzlichkeit inne, in denen jene Musik die Wahrheit oder einige Abschattungen des Geheimnisses zum Ausdruck bringt.

Umbilden der Wirklichkeit

Indem das künstlerische Schaffen die Wirklichkeit mit der Wahrheit durchdringt, entfernt es sich von jener oder hebt es sich über jene empor. Daher gehört zum Wesen der Kunst das Abweichen von der Natur, deren Wandeln und Steigern. In dieser Hinsicht hat nach Goethe der Künstler ein „zwiefaches Verhältnis" zur Natur; er ist deren „Sklave, insofern er mit irdischen Mitteln wirken muß, um verstanden zu werden"; zugleich ist er deren „Herr, insofern er die irdischen Mittel seinen höheren Intentionen unterwirft" (18. April 1827)[3].

Das wird genauer an einem Bild von Rubens erläutert, in dem „das Licht von zwei entgegengesetzten Seiten" einfällt, was „gegen alle Natur ist". Darin zeigt sich, „daß er mit freiem Geiste über der Natur steht und sie seinen höheren Zwecken gemäß traktiert"; das ist „der kühne Griff des Meisters, wodurch er auf geniale Weise an den Tag legt, daß die Kunst der natürlichen Notwendigkeit nicht durchaus unterworfen ist, sondern ihre eigenen Gesetze hat". Allein in solchem Verfahren wird das erreicht, „wodurch ein Bild zum eigentlichen Bilde wird".

Das Umbilden des Wirklichen von der Wahrheit her schließt alle chaotisch-nihilistisch-subjektivistische Willkür aus; denn der Herr über die Natur oder die Wirklichkeit ist und bleibt deren Diener. Zugleich und vor allem aber ist der Schaffende von der Wahrheit in Anspruch genommen, weshalb er in ihrem Auftrag und nach ihrer Struktur das Vorgegebene vom Zufälligen befreit und auf das Wesentliche zurückführt. Für die Vollendung des Künstlerischen maßgebend ist nicht lediglich der immer größere Abstand von der Wirklichkeit, sondern deren immer intensivere Ausdrucksstärke oder deren immer reichere und immer tiefere Transparenz, aus der allein sich der Abstand ergibt und die allein ihn rechtfertigt. Außerdem ist nach dem oben angeführten Wort von Dürer die Wahrheit bereits auf verborgene Weise in der Wirklichkeit enthalten; folgerichtig besagt das Umbilden der letzteren deren Durchleuchten bis zur ersteren hin, wodurch die Wahrheit zum unverborgenen Aufleuchten kommt und damit die Wirklichkeit erst ganz als sie selbst oder nach ihrem ureigenen Selbst ausgeprägt da ist. Demnach zeichnet sich die schöpferische Kraft dadurch aus, daß sie die in der Wirklichkeit schlummernde Wahrheit erweckt, nicht aber dadurch, daß sie die Wahrheit erst in die Wirklichkeit hineinverlegt. Das klingt in Goethes Frage an: „Wieviel Gegenstände bist du imstande so zu fassen, daß sie aus dir wieder neu hervorgehen mögen?"[4]

Dem eben Gesagten scheint eine andere Äußerung Goethes zu widerstreiten.

Zunächst hebt er heraus: „Der Künstler will zur Welt durch ein Ganzes sprechen" (18. April 1827), also im Fragment ein Ganzes und darin letztlich das Ganze zur Sprache bringen; das ist wahrhaftig die Aufgabe und der Sinn der Kunst. Dann fügt er bei: „Dieses Ganze aber findet er nicht in der Natur, sondern es ist die Frucht seines eigenen Geistes oder, wenn Sie wollen, des Anwehens eines befruchtenden göttlichen Odems." Da aber das Ganze mit der Wahrheit gleichbedeutend ist, sieht es so aus, als ob diese nicht in der Wirklichkeit enthalten sei, sondern vom Menschen in sie hineingelegt werde.

Zur Klärung der hier spielenden Zusammenhänge ist von dem entborgenen das verborgene Ganze zu unterscheiden; obendrein ist zu beachten, daß die Natur nicht nur das Untermenschliche, sondern vor allem den Menschen mit seinem gesamten Lebensraum meint. Der so gesehenen Natur wohnt inne und liegt zugrunde jederzeit ein Ganzes und letztlich das Ganze, freilich nur auf verborgene und unbestimmte Weise. Auftrag des Menschen ist es, das jeweilige Ganze und letztlich das Ganze schlechthin in die Entbergung zu erheben und fortschreitend zu bestimmen, und zwar in dem nie alles ausschöpfenden und daher immer weitertreibenden Prozeß, den wir Geschichte nennen. Offensichtlich gehört nun das Ganze oder die Wahrheit im zweiten Sinn nicht zur Natur oder Wirklichkeit, weshalb es vom Menschen unter dem Anwehen des göttlichen Odems entwickelt und der Natur eingeprägt wird, wodurch die vermöge der Wahrheit verwandelte oder erhöhte Wirklichkeit oder das Kunstwerk entsteht. Das Ganze oder die Wahrheit im ersten Sinn hingegen schlummert in der Natur oder Wirklichkeit, von der als solcher keine Spur in das Kunstwerk eingeht, die aber dem Erwecken des Menschen offensteht und so als gewandelte doch in das Kunstwerk einbezogen wird. Wie im zweiten Sinn des Ganzen das wahre Schöpfertum des Menschen hervortritt, so im ersten Sinn dessen Endlichkeit.

Sich einlassen auf die Wirklichkeit

Eine Folgerung der eben besprochenen Endlichkeit hebt Goethe heraus, wenn er als Voraussetzung für Lorrains Schaffen nennt, er habe „die reale Welt bis ins kleinste Detail" gekannt, und zwar „auswendig". Demnach hatte er sich die Wirklichkeit so angeeignet, daß sie ihm ganz zur Verfügung stand oder sich ihm ohne künstlichen Zwang als Mittel darbot, in dem er seine inneren Entwürfe oder die Wahrheit auszudrücken vermochte. Darum liegt in der künstlerischen Verwandlung keineswegs ein leichtfertiges Verlassen, sondern ein gründliches Sicheinlassen auf die Wirklichkeit.

Dasselbe wird aus der Art deutlich, wie Goethe ein mißlungenes Gedicht beurteilt: „Es gibt nicht die Spur von äußerer Anschauung, es ist bloß mental, und das nicht im rechten Sinne" (10. April 1829). Positiv bemerkt dazu Eckermann:

„Um ein Gedicht gut zu machen, dazu gehören bekanntlich große Kenntnisse der Dinge, von denen man redet, und wem nicht, wie Claude Lorrain, eine ganze Welt zu Gebote steht, der wird... selten etwas Gutes zu Tage bringen." Auf ähnliche Weise äußert sich Goethe über ein damals gerade erschienenes Epos; ihm fehlt „die eigentliche poetische Grundlage, die Grundlage des Realen", es mangelt „der eigentliche Kern". Zusammenfassend formuliert Goethe: Die Natur „ist die Quelle, wo er (der Künstler) unaufhörlich schöpft"[5].

Wie das Vorgegebene für das Entstehen des Kunstwerks unentbehrlich ist, zeigt sich an so unvergleichlichen Könnern wie Shakespeare und Schiller, ebenso an Goethes „Clavigo". Jedesmal ist aber das Material „so verarbeitet, daß man es nicht merkt"; „es ist nicht stoffartig geblieben" (10. April 1829), sondern von der Wahrheit als der Form durchdrungen, die es von Grund auf umgestaltet und so das Kunstwerk konstituiert. Darin ist auch Lorrain ein seltener Meister, bei dem sich „die Natur und Kunst auf der höchsten Stufe und im schönsten Bunde" finden (13. April 1829). In seinen Werken hat sich alles „zur heitersten Anmut und lieblichsten Freiheit entfaltet". Welche Hochschätzung ihm Goethe entgegenbringt, zeigt der abschließende Satz: „Über ihn konnte man nun weiter nicht hinaus."

Das große Kunstwerk zeichnet sich dadurch aus, daß es den Ineinsfall von Wahrheit und Wirklichkeit erreicht: Wahrheit als Wirklichkeit und Wirklichkeit als Wahrheit. Das stellt Goethe an Rubens heraus: „Betrachten wir diese Landschaft von Rubens nur so obenhin, so kommt uns alles so natürlich vor, als sei es nur geradezu von der Natur abgeschrieben. Es ist aber nicht so. Ein so schönes Bild ist nie in der Natur gesehen worden" (18. April 1827). Dasselbe beobachten wir an einer „Landschaft von Poussin oder Claude Lorrain, die uns auch sehr natürlich erscheint, die wir aber gleichfalls in der Wirklichkeit vergebens suchen". Ähnliches gilt von der Literatur, was einige Hinweise auf Shakespeare verdeutlichen. In derartigen Werken begegnet uns „die höchste Absicht der Kunst", nämlich „menschliche Formen zu zeigen, so sinnlich bedeutend und so schön, wie es möglich ist"[6], und wie sie in der vorgegebenen Wirklichkeit oder ohne das Schaffen des Menschen nicht vorkommen: Wirklichkeit als Wahrheit.

Mit ihr ist die Wahrheit als Wirklichkeit gesetzt, wobei „die wahre Idealität" mit dem „erscheinenden Wahren" zusammenfällt. Die Idealität ist erst dann ganz sie selbst, wenn sie sich in der Realität verleiblicht und so die Wahrheit in der Wirklichkeit erscheint oder als anwesende aufleuchtet. Und das Kunstwerk ist in dem Maß vollendet, wie die Idealität oder Wahrheit ganz in die Realität oder Wirklichkeit umgesetzt, ja mit ihr identisch ist.

Die so zur Wirklichkeit gewordene Wahrheit oder von der Wahrheit ganz bestimmte und durchstimmte Wirklichkeit tritt uns entgegen, „als sei sie wirklich", woraus sich der an den Landschaften von Rubens, Poussin und Lorrain oben verdeutlichte Eindruck erklärt. Doch ist diese Wirklichkeit „eine Täuschung", weil

sie allein im Bild und als Bild oder eben als Kunstwerk auftritt oder uns einzig als dargestellte, nicht aber als hergestellte begegnet. Zugleich ist es eine notwendige Täuschung, weil die durch die Wahrheit gesteigerte Wirklichkeit immer nur als dargestellte möglich ist. Wer die Täuschung vermeiden will, muß entweder auf Kunst überhaupt oder wenigstens auf vollendete Kunst verzichten, wodurch entweder das Darstellen überhaupt oder wenigstens das Darstellen bis zum Ineinsfall verschwindet.

Hier stoßen wir an die Grenze und damit an die letzte Tragik des künstlerischen Schaffens, dem der absolute Ineinsfall von Wahrheit und Wirklichkeit versagt ist. Zuinnerst überschreitet die Wahrheit immer die Wirklichkeit oder die Wirklichkeit bleibt hinter der Wahrheit zurück. Daher: „Jede Form, auch die gefühlteste, hat etwas Unwahres; allein sie ist ein für allemal das Glas, wodurch wir die heiligen Strahlen der verbreiteten Natur an das Herz der Menschen zum Feuerblick sammeln."[7] Ein anderer Weg ist uns im Bereich der Kunst nicht gewährt; er setzt uns häufigem Scheitern aus, vergönnt aber denen, die dazu erwählt sind, immer wieder das Gelingen, auch das große Gelingen. „Und das Eigene ist, daß nur das geborene Talent eigentlich weiß, worauf es ankommt, und daß alle übrigen mehr oder weniger in der Irre gehen" (10. April 1829).

Der Talentierte jedoch bringt sein Können nur dann zur Entfaltung, wenn er liebt: „Was der Künstler nicht geliebt hat, nicht liebt, soll er nicht schildern, kann er nicht schildern." Damit stimmt Platons Sicht des Eros als des Quells der Zeugung oder aller Fruchtbarkeit zusammen. Der liebend Schaffende nähert sich Gott: „Die Welt liegt vor ihm ... wie vor ihrem Schöpfer", was ihn zur Hybris oder zur Überheblichkeit verführen kann. Die darin liegende Selbstzerstörung überwinden die „großen Künstler" als „wahre Heilige, die sich Gott überall auf Schritt und Tritt ... gegenwärtig fühlen"[8].

Die moderne Kunst

Nachdem wir uns einen gewissen Einblick in Goethes Auffassung von Wahrheit und Wirklichkeit im Kunstwerk verschafft haben, drängt sich uns die Frage auf, ob das alles dem heutigen Menschen noch etwas zu sagen hat. Seit der Klassik nämlich hat die Revolution stattgefunden, aus der die moderne Kunst hervorgegangen ist. Darin sehen viele einen so radikalen Umbruch, daß alles Frühere seine Geltung verloren hat und sich völlig neue Maßstäbe durchgesetzt haben. Andere hingegen spüren, ohne die tiefgreifenden Unterschiede abzuschwächen, wie ein innerer Zusammenhang das Heutige mit dem Früheren verbindet. Diesen bezeugen gerade Meister, die auf die gesamte gegenwärtige Entwicklung einen maßgebenden Einfluß ausgeübt haben und deren künstlerische Qualität nicht bestritten werden kann. Heben wir einige Namen und wesentliche Gesichtspunkte heraus.

Als Vater der modernen Kunst und zugleich als Überwinder des Impressionismus gilt *Paul Cézanne*. Er verachtet keineswegs die Natur oder Wirklichkeit, sondern fordert: „Wir müssen im Kontakt mit der Natur wieder klassisch werden."[9] Seine Methode nennt er „Realismus", womit „der Haß gegen das Phantasiegebilde" gegeben ist. Zugleich ist in der Wirklichkeit die Wahrheit zum Leuchten zu bringen, indem man darauf ausgeht, „ein Objekt in seinem Wesen zu malen" und so der Natur „das Erhabene der Dauer zu verleihen". Dabei findet eine solche Umgestaltung statt, daß „von ihrem Erscheinungsbild nichts bleibt". Statt die Natur zu „reproduzieren", hat der Maler sie zu „repräsentieren", und zwar „durch die Farbe als solche"; näherhin heißt Gelingen, „das Motiv aus der Farbe heraus geboren werden lassen". Die radikale Formulierung, nach der vom Erscheinungsbild der Natur nichts bleibt, ähnelt Goethes Aussage, die im Bild keine Spur von Wirklichkeit findet.

Ein machtvoller Vertreter und zugleich Anreger der modernen Kunst ist *Vincent van Gogh*. Nach ihm „entbindet" der Künstler die Natur, indem er die „Wahrheit" oder „Bedeutsamkeit" in der „Wirklichkeit... zum Ausdruck bringt". Er gesteht: „Inzwischen lebe ich stets von der Natur", finde das Bild in ihr vor, „muß es aber noch aus der Natur herausreißen", Worte, die an Dürer gemahnen. Hieraus ergeben sich notwendige Abweichungen von der Wirklichkeit, wobei sein „größtes Verlangen ist, solche Unrichtigkeiten, solche Abwandlungen machen zu lernen". Daß diese „wahrer sind als die buchstäbliche Wirklichkeit", darin liegt die Genialität seiner Kunst, wie neuestens wieder hervorgehoben wurde[10]. Näherhin ist er „durchaus in Anspruch genommen von den Farbengesetzen"; seine Bilder sind eine „kleine Farbenmusik"; in ihr herrscht die „suggestive Farbe, die eine Bewegung des glühenden Gefühls ausdrückt" und so über die vorgefundene Wirklichkeit hinaus- und zu der durch die Wahrheit gesteigerten Wirklichkeit oder zu dem, „was wesentlich ist", hinführt.

Von *Paul Klee*, einem der tragenden Männer des „Bauhauses", stammt das grundlegende Wort: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar." Sie überschreitet das Abbilden des Vorgefundenen; denn „der Gegenstand erweitert sich über seine Erscheinung hinaus", weil „das Ding mehr ist, als seine Außenseite zu erkennen gibt". Je tiefer daher der Künstler schaut, desto weiter entfernt er sich von „einem fertigen Naturbild", indem er zu dem „allein wesentlichen Bild der Schöpfung als Genesis" oder als ständigem Werden vordringt. Dementsprechend gilt von den Schaffenden: „Unser pochendes Herz treibt uns hinab, tief hinunter zum Urgrund"; dort ist der Künstler beheimatet, „im Schoß der Natur, ...wo der geheime Schlüssel zu allem verwahrt liegt". Manches weiter zu Bestimmende offen lassend, sehen wir auch bei Klee, wie die Kunst im Abgeleiteten das Ursprüngliche und damit in der Wirklichkeit die ihr innewohnende oder zugrunde liegende Wahrheit sichtbar macht oder zum Leuchten erhebt.

Auf seine eigene schöpferische Weise lebt *Max Beckmann* ebenfalls in und aus

der Spannung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren. Abhold „einer gedankenlosen Imitation des Sichtbaren", hat er den Willen, „die unsagbaren Dinge des Lebens festzuhalten", und zwar „aus einer tiefen Liebe zur Natur und den Menschen". Daher führt der Weg des Schaffenden nicht am Sichtbaren vorbei; vielmehr: „Wenn man das Unsichtbare begreifen will, muß man so tief wie möglich ins Sichtbare eindringen. Mein Ziel ist immer, das Unsichtbare sichtbar zu machen durch die Wirklichkeit." In der damit angedeuteten Grundeinstellung treffen sich die Jahrhunderte: „Alle wesentlichen Dinge in der Kunst... sind immer aus dem tiefsten Empfinden für das Mysterium unseres Daseins entsprungen." Wiederum wird die uns als das Unsagbare oder Unsichtbare oder als das Mysterium berührende Wahrheit in der Wirklichkeit transparent.

Mit aller Entschiedenheit setzt *Wassily Kandinsky* die neue „abstrakte Kunst" von allem bisherigen Schaffen ab. Und doch ist er davon durchdrungen, daß sie „nicht die Verbindung mit der Natur ausschließt", sondern „größer und intensiver" macht. Ihr „Blick geht durch die harte Hülle, durch die äußere Form zum Inneren der Dinge" und läßt uns ihre „geheime Seele" oder ihr „inneres Pulsieren" erfahren. Sie „verläßt die Haut der Natur, aber nicht ihre Gesetze"; „der reine Klang tritt in den Vordergrund" und „die Seele kommt zu einer gegenstandslosen Vibration", wofür die „am besten geeignete Ausdrucksform" eben „die gegenstandslose" ist. Der „innere Klang", auf den in der Kunst alles ankommt, kann zwar in der „großen Realistik" zum Leuchten gebracht werden, treibt aber heute in die „große Abstraktion" hinein. „Der innere Klang gewinnt an Stärke", wenn er vom Gegenständlichen entfernt wird, wenn also dieses aus dem Kunstwerk verschwindet und darin einzig das Spiel der Farben, Gestalten und Linien waltet. Damit wird erreicht: „Die Welt klingt. Sie ist ein Kosmos der geistig wirkenden Wesen, ... lebendiger Geist."

Hier wird deutlich, wie sich die klassische und die moderne Kunst zueinander verhalten. Ihre maßgebenden Vertreter treffen sich darin, die sichtbare Wirklichkeit für die unsichtbare Wahrheit transparent zu machen. Sie unterscheiden sich in der gegenständlichen bzw. gegenstandslosen Ausdrucksform. „Diese beiden Elemente waren in der Kunst immer vorhanden", wie Kandinsky bemerkt. Wenn sie sich gänzlich trennen, kommt es zu extremen Übersteigerungen, nämlich zu Wirklichkeit ohne Wahrheit bzw. zu Wahrheit ohne Wirklichkeit, zu Gestalten, die nichts sagen, bzw. zum Gesagten, das nicht Gestalt wird. Das eine Extrem erstickt das Schöpferische im Wiederholen des Vorgefundenen, das andere hingegen zerstäubt es im Willkürlichen. Letztlich tritt serviler Pseudofrömmigkeit unfromme Hybris gegenüber.

Schließen wir unsere Überlegungen mit den Worten des Philosophen Martin Heidegger, der die Kunst als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit bestimmt[11]. Das Werk ist insofern Kunst, als es in seiner Wirklichkeit die Wahrheit zum Scheinen bringt oder im Seienden das Sein zur Lichtung erhebt. Davon fällt der heutige

Kunstbetrieb vielfach ab. „Es ist jenes Fragwürdige, daß die natürliche Natur in das Nichtige eines Phantasiegebildes herabsinkt und nicht einmal mehr die Dichter anspricht." „Es ist jenes Fragwürdige, daß die Dichtung selbst keine maßgebende Gestalt der Wahrheit mehr zu sein vermag." Darüber führt das echte Dichtertum hinaus: „Der Dichter versammelt die Welt in ein Sagen, dessen Wort ein mild-verhaltenes Scheinen bleibt, worin die Welt so erscheint, als werde sie zum ersten Mal erblickt."[12]

Heideggers Hinweise sind von der ontologischen Differenz, vom Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein bewegt, wobei jenes mit der Wirklichkeit, dieses mit der Wahrheit zusammengehört. Nun quält uns die Not, daß seit langem das Sein in Vergessenheit geraten ist und folglich auch das in ihm gründende Seiende verflüchtigt wurde. Daher entzieht sich der gegenständlichen Kunst die Wahrheit, weshalb sie über das Abbilden der Wirklichkeit nicht hinauskommt, wobei auch diese, von der Wahrheit entblößt, sich ins Leere und Nichtssagende verkehrt. Davon stößt sich die gegenstandslose Kunst ab, indem sie die Wirklichkeit hinter sich läßt und zur Wahrheit hinstrebt. Doch erreicht sie wegen der Vergessenheit des Seins die Wahrheit nicht, weshalb sie auch nicht die Wirklichkeit zu gestalten vermag, in der die Wahrheit leuchtet. Das eben Gesagte trifft auf die extremen Übersteigerungen zu, zwischen denen sich trotz aller Vergessenheit das Sein durchsetzt, womit mehr oder weniger echte Gestalten sowohl der gegenständlichen als auch der gegenstandslosen Kunst gelingen. Kunst als „Aussprechen des Unaussprechlichen" (Goethe) wird heute und immerdar in dem Maß erreicht, wie das Sein spricht und zur Sprache kommt.

ANMERKUNGEN

[1] Artemis-Gedenkausgabe, Bd. 13, 145. [2] Ebd. 14.
[3] Die Daten verweisen auf Goethes Gespräche mit Eckermann.
[4] Artemis-Gedenkausgabe, Bd. 13, 54.
[5] Ebd. 49. [6] Ebd. 71. [7] Ebd. 48 [8] Ebd. 53, 50, 51.
[9] W. Hess, Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei (1956). Die Zitate: Cézanne 17–20, v. Gogh 23–28, Klee 82–85, Beckmann 108f., Kandinsky 87f.
[10] A. M. und R. Hammacher, V. van Gogh (1982).
[11] M. Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerks, in: Holzwege (1950) 7–68.
[12] M. Heidegger, J. P. Hebel, Der Hausfreund (^{2}1958) 30f., 25.

UMSCHAU

Ein Rückschritt in der Diskussion der Frauenfrage

Zu einer Veröffentlichung über das Frauenpriestertum[1]

Diese als „Summa" aufbereitete Arbeit, die von den Chromosomen bis zum hl. Paulus die Amtsunfähigkeit der Frau und eigentlich noch viel mehr zu „beweisen" unternimmt, schraubt die theologische Diskussion der Frauenfrage auf das Niveau der 50er, wenn nicht der 30er Jahre zurück. Da der Verfasser meint, die Amtszulassung sei das einzige und einheitliche Ziel der Feministischen Theologie, sucht er diese als nutzlos und gefährlich zu entlarven.

Ist es Ironie oder Blauäugigkeit, daß diese Arbeit in einem ökumenischen Institut erscheint? Wenn der Weltkirchenrat Frauenunterordnung mit Rassismus und Arbeiterproblemen auf eine Stufe stellt (53), so sollte man meinen, er tue nichts anderes als Papst Johannes XXIII. in „Pacem in terris"; aber weit gefehlt: gegen alle Erfahrung warnt Hauke davor, solche päpstlichen Aussagen als Entwicklung in der kirchlichen Diskussion der Frauenfrage zu sehen; man müsse vielmehr ihre „Einbettung in die Tradition" von „Casti Connubii" (1930) mit der Betonung des Hauptseins des Mannes und von Pius' XII. Stellungnahme zugunsten der sozialen Führungsrolle des Mannes beachten (56).

Es wäre müßig, zu referieren über Haukes „unabdingbare anthropologische Voraussetzungen der Schöpfungstheologie" (79ff.). Der Mann behält wesensgemäß seine „höhere Aggressivität", die Frau ihre „größere Feinfühligkeit", alles wie gehabt und mißbraucht, um Frauen von Verantwortung fernzuhalten: das Männliche mehr „schöpferisch-vorstoßend" und das Weibliche eher „empfangend-ausgestaltend" (106). Eine Kostprobe: „Die Frau mit ihrer besonderen Beziehung zu rhythmisch wiederkehrenden Abläufen ist mehr dem Kreislauf der Natur unterworfen (= Gegenwart), während der Mann stärker diesen Kreislauf durchbricht auf den offenen Horizont der Zukunft hin. ‚Männer machen Geschichte'" (91). Daß der Mann stärker das Individuum und die Frau mehr das Interesse der Gattung vertritt, kann natürlich in diesem Zusammenhang nicht fehlen.

Das Fazit nach Haukes flüchtigem Spaziergang durch die Kulturanthropologie: „Ein Matriarchat hat es also nie gegeben", denn „die soziale Führungsrolle des Mannes kann zwar infolge menschlicher Sündhaftigkeit zur Unterdrückung der Frau ausarten, aber ‚abusus non tollit usum'" (99f.). Der Status quo wird affirmativ als Bestätigung naturgewollter Ordnung angeführt: 50 Prozent der UNO-Angestellten sind weiblich, aber im höheren Dienst sind 80 Prozent Männer. In der UdSSR sind 75 Prozent der Lehrerschaft Frauen, aber von den Direktoren sind 75 Prozent Männer, eine Struktur, die sich in Partei und Staat wiederholt.

Als Zukunftsziel von Emanzipation und Feministischer Theologie zeichnet Hauke das Horrorbild geschlechtsloser, zwittriger Menschen, zu dem der positivistische und empiristische Ansatz führe, der von ihm verwirrend als „nominalistisch" bezeichnet wird. Es ist kaum zu fassen, daß trotz aller biologischen Erkenntnis, die sich inzwischen vollzogen hat, der aristotelische Hylemorphismus wieder eingesetzt wird: „Aristoteles verbindet seinen Hylemorphismus nicht deshalb mit dem Begriffspaar Mann-Frau, weil er von bestimmten, falschen naturwissenschaftlichen Annahmen ausgeht... In der Natur konnte Aristoteles aber ähnliche Dinge entdecken, wie sie in unserer Zeit etwa Philipp Lersch dargelegt hat: daß nämlich weibliche Lebewesen, auch die menschliche Frau, sich anders verhalten als männliche. Dieses Verhalten erkannte er beim Mann stärker als ‚formend' und bei der Frau mehr als ‚empfangend', womit eine Analogie zum Begriffspaar Form-Materie gegeben war" (109).

Dieser ewig gültige Hylemorphismus, in des-

sen Schlepptau das Begriffspaar aktiv-passiv gehört, führt bei Hauke schon auf der Vernunftebene zur „recht verstandenen Überordnung des Mannes und Unterordnung der Frau" (110ff.), wobei der seit vorchristlichen Zeiten überstrapazierte Vergleich des Leib-Seele-Verhältnisses mit dem Frau-Mann-Verhältnis den selbstverständlichen Kontext bildet (der übrigens, nebenbei gesagt, bereits von Hildegard von Bingen auf den Kopf gestellt wurde). Freilich halten sich nach Hauke die gegenseitigen Überlegenheiten (der Frau „im kleinen, überschaubaren Kreis", des Mannes „in seiner gesellschaftlichen Funktion" des Führens) genau die Waage, aber die Überlegenheiten der Frau sind eben dergestalt, daß sie zu ihrer Unterordnung führen, während die des Mannes seine Überordnung garantieren (111). So einfach ist das hierarchische Prinzip mit der Partnerschaft zu verbinden. Wer dabei Verständnisschwierigkeiten hat, dem sei Albert Zieglers „Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie" (1958, 281) empfohlen, wonach in der männlichen „Befehlsbefähigung und Entscheidungsberechtigung und der fraulichen Gehorsamsberechtigung echte Gleichberechtigung verwirklicht" ist.

Haukes religionsphilosophische Symbol-Erörterungen – gegen seine „immer männliche Sonne" und seinen „immer weiblichen Mond" sei nur im Vorbeigehen die vorpatriarchalische japanische Sonnengöttin Amaterasu erwähnt – und nicht weniger seine unzulängliche C.-G.-Jung-Deutung zielen auf „die Frau und das Geheimnis der Immanenz", dem die Transzendenz, wie nicht anders zu erwarten, als „männliche Daseinsthematik" korrespondiert. Nach einem kurzen Stopover im alten China und Indien sind Gnosis und Kabbala als „feministische Theologie" an der Reihe, um zu dem Ergebnis zu führen, daß pantheistische Systeme bei der (weiblichen) Immanenz verharren, während die (männliche) Transzendenz die Immanenz immer in sich habe, was von der Revision eines auf männlichen Symbolen beruhenden Gottesbildes entbindet: „Gleichmäßige Projektion männlicher und weiblicher Eigenschaften auf Gott (führt) fast notwendig zum Pantheismus" (173).

Im Anschluß an Kurt Leese läßt der Verfasser das Muttersymbol im Vatersymbol aufgehen, aber da der Autorität im Gottesbild die größere Bedeutung zukommt als der Barmherzigkeit, braucht nur die männliche Symbolik artikuliert zu werden (177). Ein falscher Soziologismus und Demokratismus ist es, so will Hauke uns belehren, wenn man sagt: „Gott ist auch Mutter" (181). Es bleibt bei der Frau als Abbild der Schöpfung mit ihrer „um eine innere Mitte gesammelten psychischen Dynamik", die in den „nicht amtlichen Bezügen" wie „Ekstase" (!) und „Wahrsagen" dem Mann überlegen sein darf.

Haukes Interpretation der ersten drei Genesiskapitel kann infolgedessen nicht anders, als die in den letzten Jahrzehnten gründlich überwundene patriarchalische Exegese wieder ins Brot zu bringen. Nach Haukes Exegese ist die Unterordnung der Frau nicht nur Straf-, sondern auch Schöpfungsordnung, was aber beileibe nichts mit menschlicher Minderwertigkeit zu tun habe.

Am alttestamentlichen Gottesbild werden in affirmativer Weise die männlichen Züge als tragend herausgestellt, und an Übersetzung von nicht mehr verständlichen Bildern in die heutige soziale Umwelt fällt dem Verfasser, im männlichen Rahmen verbleibend, nichts besseres ein als „der gute Cowboy" anstelle des „Guten Hirten" (219). Die alttestamentliche Muttersymbolik, an welche die Feministische Theologie zu erinnern gewagt hat, „besitzt keinen Eigenwert, sondern ist gewissermaßen ‚Bestandteil' des Vatersymbols" (231). Die feministisch-theologische Gefahr besteht für den Verfasser darin, daß der „Vater im Himmel" in eine „Mutter in der Erde" verkehrt wird, die sich „in unheiliger Allianz mit pantheistischen und polytheistischen Immanenzreligionen" befände (234). Den Unterschied zwischen einer nach text- und literarkritischen Methoden vorgehenden Feministischen Theologie und dem außerchristlichen religiösen Feminismus kennt der Verfasser anscheinend nicht.

Die Kapitelüberschrift „Gott als ‚Vater' und ‚Mutter' in Antike und Mittelalter", verheißungsvoll für die rezensierende Mediävistin, kündigt zum letzteren nicht mehr als 15 unqualifizierte Zeilen über Meister Eckhart an (241). Ähnlich ist es mit der „männlichen Prägung des Heilswerkes Christi", zwei Seiten Aneinanderreihung neutestamentlicher Stellen über das machtvolle Reden Jesu. Was der Verfasser von den in Mittelalter und

Neuzeit reichlich auffindbaren mütterlichen Zügen im Jesusbild hält, zeigt seine freudige Feststellung, daß die russisch-orthodoxe Kirche 1922 den solches Denken wiederbelebenden Bulgakow exkommuniziert habe (262).

Einzige Konzession des Verfassers: Da dem Heiligen Geist Immanenz, Relationalität und „vor allem das Proprium des Empfangenden" zukommt, „lassen sich weibliche Bezüge... auf den Geist anwenden", wenn auch „nur mit äußerster Vorsicht" (291), also mit Hinblick darauf, daß ihm gegenüber Vater und Sohn etwas fehlt.

An dieser Stelle läßt Hauke seine Mariologie folgen. Zur Seligpreisung Marias fällt ihm folgendes ein: „Glaube steht immer in Beziehung zu Gehorsam, zu Unterordnung. Hierfür besitzt die Frau von ihrer biologischen Konstitution her an sich eine größere Bereitschaft als der Mann" (294). Die Kehrseite dieser Anthropologie ist, daß „der Einfluß der Frau... die Menschheit in die Emanzipation gegen Gott führen" kann (295), womit der Verfasser meint, den Sinn der patristisch-mittelalterlichen Eva-Maria-Parallele getroffen zu haben. Anläßlich der Jungfräulichkeit Marias fällt der nächste Hieb gegen die Feministische Theologie, die anhand vieler Selbstdeutungen von Frauen in der Tradition darauf hingewiesen hat, daß der Weg der Jungfräulichkeit auch ein Ausweg aus dem Joch der Ehe sein konnte. Der Verfasser bezeichnet dies als „schiefe Alternative" (298), wobei er die festgestellte Autonomie der jungfräulichen Frau gegenüber dem Mann mit einer nicht behaupteten Autonomie gegenüber Gott verwechselt.

Wenn Maria „an Stelle des ganzen Menschengeschlechts" zu ihrer Aufgabe in der Heilsgeschichte die Zustimmung gegeben hat, so handelt es sich keineswegs wie bei ihrem Sohn „um eine amtliche und öffentliche Repräsentation" (299). Aber wie, fragt man sich, kann „privat" das ganze Menschengeschlecht vertreten werden? Möchte man Hauke auch manchmal zustimmen, wo er faktisch den Überhang der Feministischen Theologie in den allgemeinen Feminismus kritisiert (305f.), so ist sein Rückschritt auf die le Fortsche Beschreibung kreatürlicher Mitwirkung bei der Erlösung (Maria als „die Hingebungsgewalt des Kosmos in Gestalt der bräutlichen Frau", 301) doch schlechthin obsolet, und Frauen mit derartigen Gedanken in ihrer „Weiblichkeit" beschränken zu wollen, ist Zynismus.

Pauls VI. „Marialis Cultus" wird daher auch nur mit solchen Stellen zitiert, die ins Bild passen, aber vorsichtshalber nicht, wo der Papst mit starken Worten das veränderte Leben der modernen Frau auf die aktiv gedeutete Mariengestalt bezieht. Die Festlegung der Frau auf ihr marianisches, schöpfungsvertretendes Kirchesein ohne die männliche Möglichkeit der Christusrepräsentanz bleibt Haukes Spielart der Sorge um die „Würde der Frau". Wenn Frauen damit nicht zufrieden sind, haben sie „die prägende marianische Dimension der Kirche nicht genügend verinnerlicht" (320).

Und nun zur neutestamentlichen Exegese. Der Verfasser wiegt sich in Sicherheit darüber, daß die paulinischen Kriterien des Apostolats (1 Kor 9, 1), den Auferstandenen gesehen und eine besondere Berufung empfangen zu haben, auf Frauen – trotz aller Ostererzählungen – nicht angewandt werden können. Daß das Verhalten Jesu, sonst gegenüber Frauen revolutionär, aber in puncto Apostolat strikt negativ, eine bleibende Bedeutung hat, wird in einem für Exegeten wohl unzumutbaren Frage- und Antwortspiel vorexerziert. Eine Kostprobe: „Einwand: Jesus hat nicht nur keine Frauen, sondern auch keine Heiden zum apostolischen Amt berufen. Dennoch hat sich die Kirche in der Folgezeit nicht auf Judenchristen beschränkt. Antwort: Die Weitergabe des Amtes ist implizit schon im Missionsbefehl Jesu enthalten, der die Ausdehnung der Kirche auf alle Völker einleitet" (329).

Die bleibende Bedeutung behauptet der Verfasser auch für die „Haustafeln" in Kol und Eph, denn „die Unterordnung der Frau und das hiermit korrespondierende Haupt-Sein des Mannes (erscheinen) in der kirchlichen Tradition geradezu als ‚Kurzformeln'", um Frauenpriestertum abzulehnen (346f.). Der affirmative Gebrauch der Tradition bestimmt also hier die Exegese.

Die nach dem griechischen Text (Röm 16, 1f.) „Diakon seiende" Phoebe steht nach Haukes Übersetzung „im Dienst der Gemeinde Kenchreae" (352), und aus Junia (Röm 16, 7) wird schlicht und bieder, wie gehabt, ein Junias. Das „Redeverbot" 1 Kor 14 verliert seine Widersprüchlichkeit zu dem in 1 Kor 11 bezeugten

prophetischen Reden von Frauen in der Gemeinde, weil Hauke es – einer von der Exegese längst aufgegebenen Meinung folgend – als Lehrverbot und so als eine andere als die in 1 Kor 11 für Frauen bezeugte Redeweise erklärt (371, 375), wobei er gleichzeitig mit deutlicher Tendenz gegen Conzelmann und Dautzenberg die von den meisten Exegeten heute vertretene These einer nachpaulinischen Interpolation von 1 Kor 14, 34 in die Nähe des Häresieverdachts zu bringen weiß. 1 Tim 2, das vielstrapazierte Lehrverbot für Frauen, bildet „eine authentische Interpretation von 1 Kor 14 durch das NT selbst" (375), und damit bleibt es auch „Gebot des Herrn" (384).

Daß Hauke zwischen Individuum und Geschlecht nicht unterscheiden kann, zeigt folgender Passus, der an den mancherorts üblichen Brauch erinnert, die Kommunionkerzen von Knaben mit goldenem und die von Mädchen mit silbernem Schmuck zu versehen: „Selbst wenn in 1 Tim 2, 13 eine gewisse Überlegenheit des Mannes ausgesprochen sein sollte, wäre das nicht unbedingt eine ‚widerchristliche' Aussage. Denn unbeschadet des gleichwertigen Personseins kann es auf der natürlichen Ebene... ‚wertvolle' und ‚weniger wertvolle' Menschen und Lebenssituationen geben, ähnlich wie Silber in sich erheblichen Wert besitzt, aber doch von Gold übertroffen wird" (394).

Alles, was in der Urkirche nach einer öffentlichen Amtsfunktion von Frauen aussieht, wird von Hauke entweder dem Privatbereich (Frauenunterweisung) oder der häretischen Seite zugeschoben. Restriktionen für Frauen bei den Kirchenvätern haben mit Patriarchalismus nichts zu tun, sondern beruhen allein auf Paulus und seinem „Gebot des Herrn". Und wenn ein Johannes Chrysostomus „auf die geringere Fähigkeit des weiblichen Geschlechts für Leitungsaufgaben" hinweist (415), so ist „dieses Argument allein wohl nicht maßgebend".

Die von Hauke scharf angegriffene Ida Raming hat mit Recht darauf hingewiesen, daß im Dekretbuch Gratians manches auf für echt gehaltenen Pseudo-Ambrosius- und Pseudo-Augustinusstellen (Ambrosiaster) beruht, so vor allem der schöne Satz: „Die Frau muß ihr Haupt verhüllen, weil sie nicht Bild Gottes ist." Für Hauke aber ist eben dieser Ambrosiaster ein echter Traditionszeuge (117–119). Daß das „Gebot des Herrn" inzwischen in den Kontext einer für die Frau negativen philosophischen Anthropologie gerückt ist, mit der es in Wechselwirkung steht, wird von Hauke nicht wahrgenommen. Wenn Hauke in Abwehr des androgynen Modells bei den Kirchenvätern eine polarisierte Geschlechteranthropologie herausarbeitet, so kann dem folgendes entgegengehalten werden: Patristische und scholastische Theologen halten für die jungfräulich lebende Frau die Anerkennung bereit, daß sie ihr Frausein transzendiert habe und ihre Werke „männlich" seien. Noch von Teresa v. Avila stellt ein Zeitgenosse bewundernd fest, sie sei „ein Mann", womit er ihr geistiges Niveau und ihre Entschlußkraft meint. (Hauke dagegen weiß ganz genau, daß sie wegen „intuitiver Erfahrung" zur Kirchenlehrerin erklärt wurde, 462.) Die Symbollinie Bräutlichkeit, Mütterlichkeit ist in der Tradition also deutlich von einer anderen durchkreuzt, der der spirituellen Männlichkeit der Frau, die damals alles andere als frauenfeindlich gemeint war.

Davon liest man in Haukes Buch nichts, aber auch nicht von jener allegorischen Exegese des Schleiergebots in 1 Kor 7, wonach Frauen verboten wird, im eigenen Namen Bücher zu schreiben; sie müssen sich vielmehr des „Schleiers" eines männlichen Namens bedienen; weshalb man auch nicht weiß, wie hoch der Frauenanteil an den Werken des Hieronymus ist. Das „öffentliche Auftreten" der Marcella in Rom gegen Origenes (430) – vorher von Hauke als geschätzter Traditionszeuge gegen Frauenämter angeführt – wird sogar zugegeben, aber nicht als das bezeichnet, was es ist, nämlich lehren, womit Hauke der geschichtlichen Situation dieser Frauen sogar sehr nahe kommt, denn sie waren wegen des „paulinischen" Lehrverbots gezwungen, sich hinter einer männlichen Autorität zu verstecken, und richteten sich streng nach dieser Regel, da ihnen ihre – beschränkte – Lehrfreiheit lieb war. Haukes Argument, mangelnde Bildung bei Frauen könne nicht der Grund für Amtsausschluß sein, da es gebildete Frauen im Umkreis der Kirchenväter gab, trifft deshalb nicht, weil die Ausschaltung von Frauen schon auf einer viel früheren Ebene ansetzt: Weibliche Mitarbeit ja, aber nur zum Ruhm des eigenen Namens.

Für die Zeit der alten Kirche und des Mittelal-

ters betont Hauke die selbstverständliche Tatsache regierender Frauen, um zu zeigen, daß nur in der Kirche die Uhren anders gehen. Was er aber verschweigt bzw. nicht kennt, ist die Legion lateinischer Traktate, die bis ins 18. Jahrhundert geschrieben werden mußten, um regierende Frauen in den europäischen Herrscherhäusern als Ausnahmen vom allgemeinen Status subiectionis der Frau zu legitimieren.

In diesen Texten zeigt sich auch, daß die „paulinischen" Rede- bzw. Lehrverbote bis weit in die Neuzeit Frauen nicht nur innerkirchlich, sondern auch von profanen Ämtern und Berufen ferngehalten haben, sieht man einmal ab von den wenigen Professorinnen italienischer Universitäten (in nichttheologischen Fächern) von der Früh- bis Spätrenaissance, so wichtig diese andererseits für die Frauengeschichte sind. Nach Thomas v. Aquin kam es den Frauen nicht einmal zu, „simpliciter esse cives", sondern ihre Beziehung zur Gesellschaft mußte durch den Mann vermittelt werden. Im Supplementum der Summa wird es als „corruptio urbanitatis" bezeichnet, wenn eine Frau zur Herrschaft gelangt.

Die Tradition „beweist" also mit 1 Kor 14 und 1 Tim 2 noch viel mehr als nur den kirchlichen Amtsausschluß der Frau, denn im Kontext einer für die Frau negativen Anthropologie dienen die restriktiven Frauenstellen des NT zum Ausschluß der Frau von jeglicher Öffentlichkeit. Hinter diesem Begründungskomplex steht ein menschliches Überlegenheitsbewußtsein des Mannes. Auch der „Minnedienst" ist kein Gegenargument, denn einmal sind Philosophie und Literatur in der Bewertung der Frau nicht deckungsgleich, und zum andern zeigt die neueste Forschung, daß gerade die Frustration der Frauen durch den Minnekult ein auslösender Faktor für die Frauenbewegung des 12./13. Jahrhunderts war. „Die Wertschätzung der Frau bewegt sich nicht nur in adligen Kreisen, sondern hat seine (sic) konkreten Auswirkungen in jeder Ehe" (456f.), ist eine Behauptung, die durch die mittelalterliche Ehelehre, aber auch durch die Bemühungen der Frauen wie Hildegard von Bingen, den Zustand von Ehe und Sexualität in ihrer Zeit zu reformieren, Lügen gestraft wird. Für die unbewußte Frauenfeindlichkeit des Verfassers nur ein Beispiel: „Dabei war Lioba keineswegs ein exzentrischer ‚Blaustrumpf', sondern eine echte Frau" (461).

Daß dieses Buch nicht nur bei Befürwortung des Frauenamts, sondern im Namen einer von Schlacken der Tradition gereinigten philosophisch-theologischen Geschlechteranthropologie abzulehnen ist, zeigt folgender „Höhepunkt": „Es wäre darum die Frage zu stellen, ob nicht die radikalste Frauenverachtung der Weltgeschichte sich im modernen Feminismus finde. Die Frauen, die ihre weibliche Natur abstreifen... möchten, wenden sich in einem oft nur wenig verhüllten Haß gegen sich selbst und gegen den Willen des Schöpfers... Sie stellen sich damit... in eine Linie mit den berüchtigten Frauenfeinden unserer Epoche. Die misogynsten Aussagen, die uns bekannt sind, stammen nicht aus der Antike oder dem Mittelalter, sondern aus dem ‚aufgeklärten' 19. und 20. Jahrhundert, von Kant, Schopenhauer, Virchow und Nietzsche bis hin zu Esther Vilar" (465f.).

Da ist es kaum noch nötig, daß Hauke zum Schluß heilige Inquisition spielt, indem er seine These von der Ungültigkeit einer etwaigen Weihe von Frauen als „sententia fidei proxima" bezeichnet, womit er entgegengesetzte Meinungen der Häresie anheimfallen läßt. Zu hoffen bleibt, daß eine erneute Polarisierung in der theologischen Anthropologie nicht eintritt, aber sicher ist, daß das Buch dem nichtchristlichen Feminismus, der Bibel und Christentum als unrettbar patriarchalisch abtut, neue Bälle zuspielt, und sicher ist auch, daß es der Feministischen Theologie in den Rücken fällt, die sich unermüdlich anstrengt, solche Vorurteile auszuräumen.

Elisabeth Gössmann

[1] Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut. Paderborn: Bonifatius 1982. 496 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. 46) Lw. 68,–.

BESPRECHUNGEN

Staat und Gesellschaft

Die Zeitung als Persönlichkeit. Festschrift für Karl Bringmann. Hrsg. v. Kurt Koszyk und Volker Schulze. Düsseldorf: Droste 1982. 437 S. (Journalismus. 17.) Kart. 68,–.

Gegenwärtig ist das Fernsehen in den Brennpunkt der medienpolitischen Auseinandersetzung getreten. Es steht als Paradigma für die Medienzukunft und den kommunikationstechnologischen Fortschritt, der vielerorts als bedrohlich empfunden wird. Demgegenüber sind die Zeitung und die Zeitschrift – der unschöne Ausdruck „Printmedien" hat sich hier eingebürgert – sichtlich in den Hintergrund getreten. Eine Schieflage ist entstanden, die der Korrektur bedarf.

Die Festschrift für Karl Bringmann ist dazu angetan, die Medienlandschaft in ihrer Vielfalt abzubilden und insbesondere an den „Printmedienmarkt" zu erinnern. Die elektronischen Medien werden ihn nicht austrocknen können, ganz im Gegenteil. Karl Bringmann ist ein alter und erfahrener Zeitungsmann. Zu seinem 70. Geburtstag haben Kurt Koszyk und Volker Schulze über dreißig Beiträge unter dem Titel „Die Zeitung als Persönlichkeit" herausgebracht. Bringmann, ein gebürtiger Düsseldorfer, hat diesen schönen Titel selbst bei seiner Verabschiedung als Verlagsdirektor der „Rheinischen Post" vor einigen Jahren geprägt. Er sprach damals vom „Imago" einer Zeitungspersönlichkeit, wozu Redaktion, Verlag, Erscheinungsbild, Tendenz, Tradition, aber auch die Leserschaft einer Zeitung gehören.

Das Neuartige, das dem Fernsehen anhaftet, faszinierte anfangs. Ob dieses Medium es jemals zu einer „Kunstform" bringen wird, sei dahingestellt. Seine Hektik und seine Oberflächennatur macht uns sehr zu schaffen. Die gute, alte Zeitung erscheint in diesem Licht in neuer Wirkung und Funktion. Ein „Kursbuch durch die Medienlandschaft" nennt Otto B. Roegele sie in seinem Beitrag. Er sieht die Zeitung in einer orientierenden und zugleich vertiefenden Rolle, je mehr neue und spezialisierte Medien auf den Plan treten. Buch, Zeitung, Zeitschrift seien qualitativ jedem anderen Medium überlegen.

Das Lob der Zeitung kommt in der Bringmann-Festschrift voll zum Zuge: Alfred Neven DuMont (Aufgabe und Solidarität der Zeitungsverleger), Elisabeth Noelle-Neumann (Gesinnung und Verantwortung), Louis Meerts (Information und Kommunikation), Joachim Sobotta (Haben sich die Pressegesetze bewährt?), Konrad Kraemer (Kirche und Medien – ein gestörtes Verhältnis?), Anton Betz (Dreimal gescheitert), Franz Ronneberger (Unterhaltungsverständnis und Unterhaltungswert), Manfred Rühl (Journalistik – mehr als eine Kunstlehre für Journalismus?), Claus Detjen (Good-bye Gutenberg?).

Aus der langen Liste sind das nur einige Beiträge und Autoren. Sie ehren den Journalisten und Verleger Karl Bringmann, der selbst aus dem Holz einer „Zeitungspersönlichkeit" geschnitzt ist. Bringmann hat sein Wirken unter eine Idee gestellt, nämlich die publizistische, die für ihn zugleich eine ethische, eine vom Freiheits- und Verantwortungsbewußtsein getragene Idee ist. Opportunismus oder Schön-Reden kennt man von Bringmann nicht, und so hat er es in der Kirche gehalten, wo er sechs Jahre der von ihm mitbegründeten katholischen Nachrichten-Agentur vorstand. Seine Hauptarbeit galt der von Anton Betz nach dem Krieg begründeten „Rheinischen Post" als einem höchst erfolgreichen Zeitungsunternehmen. Im Deutschen Presserat, dessen Tätigkeit leider zum Erliegen gekommen ist, hat er unermüdlich für den Freiheits- und Wettbewerbsgedanken gestritten. Die Medienlandschaft sieht sich heute mehr denn je der Gefahr ausgesetzt, daß der Freiheitsgeist im planerischen Denken erstickt und „Redaktionsbeamte" das Publikum versorgen. Die Szene wird verantwortungsmüde. Karl Bringmanns Lehrer war Emil Dovifat, und er hat seinen Schülern eingehäm-

mert, die journalistische Freiheit als verantwortete Gesinnungsfreiheit wie einen Augapfel zu hüten. *Hermann Boventer*

Dahm, Helmut: *Der gescheiterte Ausbruch.* Entideologisierung und ideologische Gegenreformation in Osteuropa (1960–1980). Baden-Baden: Nomos 1982. 938 S. (Osteuropa und der internationale Kommunismus. 11.) Lw. 98,–.

Die Untersuchung greift – allerdings sehr viel umfassender und detaillierter – jene Thematik wieder auf, die H. Dahm 1969 in seinem Buch „Meuterei auf den Knien. Die Krise des marxistischen Welt- und Menschenbildes" behandelt hatte. Im Mittelpunkt der neuen Untersuchung steht die Analyse sowjetischer Texte, auch wenn Quellen aus anderen sozialistischen Staaten mit herangezogen werden.

Der Verfassser setzt in den sechziger Jahren an (in einigen Kapiteln greift er, der Einzelthematik entsprechend, allerdings auch sehr viel weiter zurück). In den sechziger Jahren hatten die Machthaber Bereitschaft für eine Anpassung wesentlicher Glaubenssätze der Lehre an die ideologie-exempte Wissenschaftsentwicklung gezeigt. Die auf Widerruf gewährte geistige Bewegungsfreiheit sollte von den ZK-Abteilungen der kommunistischen Parteien in den politisch gewünschten Grenzen gehalten werden. Die tschechoslowakische Reformbewegung (1968) führte zu einem ideologischen Schock. Irritiert und verstört wurde zu Beginn der siebziger Jahre die „ideologische Gegenreformation" eingeleitet. Das Ziel war die Restauration des Welt- und Menschenverständnisses vor Beginn der Evolution im geistigen Bereich. Der Verfasser stellt fest: „Die sowjetmarxistische Ideologie verlagerte mithin um der eigenen Selbstbehauptung willen ihre Tätigkeit fortan vom kognitiven Aspekt der Deskription und Information zum funktionellen Aspekt der imperativen, emotiven und appellativen Beeinflussung. Insofern hat aber die Wahrheit für sie aufgehört, von erheblicher Bedeutung zu sein." Eine gewaltige Apparatur von Steuerungsmechanismen (Konferenzen, Kongresse, Verträge, Koordinierungsbesprechungen usw.) versuchte, Philosophen und Sozialwissenschaftler auf den rechten Weg zu führen. (Allein die Aufzählung entsprechender Veranstaltungen umfaßt mehr als 150 Seiten.) Diese Bemühungen werden jedoch zunehmend erschwert. Denn sowjetische Philosophen richten ihr Augenmerk weiter auf eine eigene geistesgeschichtliche Tradition nichtmarxistischen und nichtsozialistischen Ursprungs. Und im Zusammenhang damit fragen sie beharrlich nach Sinn und Ziel des Menschen, da ihnen offensichtlich die Fertigangebote des Sowjetmarxismus nicht genügen. Die Rollen von Revolution und Reaktion, so stellt der Verfasser fest, seien unverkennbar vertauscht.

Dieser Grobüberblick über Inhalt, Gliederung und Thematik gibt keinen Aufschluß über die Materialfülle und die zahlreichen behandelten Einzelthemen. Nur einige davon sollen in Stichworten erwähnt werden: Kybernetik, Phänomenologie, Militärdoktrin, Leitbilder, Umweltgefährdung, friedliche Koexistenz. Als ein Beispiel für eine politische Thematik sei hier auf das elfte Kapitel verwiesen, das sich u. a. mit der „Langfristigen Strategie in Hinblick auf Entwicklungsländer" befaßt.

Die Untersuchung ist nicht nur eine Analyse, sondern gleichzeitig eine erstaunliche Sammlung von Texten, Quellen, Daten, die man sonst nirgendwo so geordnet findet. Zahlreiche Texte sind zum erstenmal in die deutsche Sprache übersetzt worden. Die Lektüre des Werks ist allerdings nicht einfach. Der Leser sollte nicht nur über Grundkenntnisse in der Philosophie verfügen, sondern auch mit dem Marxismus-Leninismus vertraut sein. Insgesamt: Ein Standardwerk.

P. Roth

Theologie

Kasper, Walter: *Der Gott Jesu Christi.* Mainz: Matthias Grünewald 1982. 406 S. (Das Glaubensbekenntnis der Kirche. 1.) Lw. 48,–.

Der bekannte Tübinger Theologe legt hier im Geist von Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und Zeitoffenheit (vgl. 9) seine Darlegung der

christlichen Gotteslehre vor. Gemeint in erster Linie für Theologiestudierende, aber auch für alle, die sich tiefer für die Fragen des Glaubens interessieren, folgt der Band später als geplant der 1974 erschienenen Christologie (vgl. 9f.). Wie schon der Titel andeutet, gehören beide Publikationen zusammen, geht es doch nicht um irgendeinen Gott, sondern um den Jesu Christi; von ihm läßt sich nur sprechen unter Voraussetzung der Erscheinung des Herrn (vgl. 199). Genau in diesem Punkt scheint jedoch „die Frage nach Gott heute" (13–167), die im ersten, beinahe schon die Hälfte des Bandes ausmachenden Teil umfassend und informationsreich beschrieben wird, von folgenreichen Ausfällen gekennzeichnet. Das „Problem" wird angesichts der „Negation Gottes im modernen Atheismus" nach Kasper zur „Aporie der Theologie", die in neuer Weise die Frage nach „Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis", dann auch namentlich im „Glauben" akut werden läßt. Die Namen Feuerbach, Marx und Nietzsche beherrschen die Darstellung, wie manche modernen Theologen, aber ebenso auch viele Positionen aus der alten und mittelalterlichen Tradition der Theologie. Der zweite große Teil stellt „Die Botschaft vom Gott Jesu Christi" (171–282) vor und spricht grundlegend vom „Vater", vom „Sohn" und vom „Heiligen Geist", dabei jeweils dem historischen Faden von Schöpfung, alttestamentlichem Zeugnis, neutestamentlicher Offenbarung und späterer dogmen- und theologiegeschichtlicher Deutung folgend. Den Schlußteil widmet der Verfasser seinem Entwurf „Das Trinitarische Geheimnis Gottes" (285–383), der zunächst noch einmal eine historische „Grundlegung der Trinitätslehre" (285–321) und schließlich eine „Entfaltung der Trinitätslehre" (322–383) umfaßt. Auch hier spielen Hegel und zahlreiche ältere und neuere Theologen wieder eine wichtige Rolle.

Angesichts der Fülle des gebotenen Materials muß sich eine erste Vorstellung es versagen, auf Einzelheiten einzugehen, zumal unter diesen Umständen Rückfragen, Hinweise auf andere Sicht- und Beurteilungsmöglichkeiten, Diskussionen unvermeidlich würden, die eher für den Spezialisten wichtig sind. Indes ist lobend hervorzuheben, daß der Band neben mancher anderen unförmigen Abhandlung zur Gottesfrage einen überschaubaren Umfang einzuhalten weiß, daß er dabei dennoch eine Fülle von Information bringt, die naturgemäß die Schwächen solcher Knappheit nicht immer vermeiden kann, daß er lesbar bleibt und die aktuelle geistige Situation in Mitteleuropa berücksichtigt, daß er die große Überlieferung zur Sprache kommen läßt und auch vor deren abstrakten und heute bisweilen fremd anmutenden Beiträgen nicht zurückschreckt. Die Ausführungen halten sich auf der Linie der Tradition, können diese aber in Einzelheiten sehr wohl kritisieren. Kritik gilt auch einer Reihe von neueren Versuchen. Ohne daß der Leser hier immer zustimmen müßte, wird er manchen Impuls aus solchen Diskussionen mitnehmen. In der Diskussion um die Gottesfrage – Kasper bezeichnet sie als die Grundfrage der Theologie (vgl. 9), sieht in Gott aber auch eine alles andere umgreifende und übergreifende Antwort (vgl. 16) – wird dieser Beitrag in seiner Verbundenheit mit der dogmatischen und theologischen Überlieferung wie in seiner Ausrichtung auf eine zeitgemäße Darlegung und in seiner Auseinandersetzung mit anderen Versuchen seinen eigenen Platz einnehmen.

K. H. Neufeld SJ.

Neuhaus, Gerd: *Transzendentale Erfahrung als Geschichtsverlust?* Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie. Düsseldorf: Patmos 1982. 376 S. (Themen und Thesen der Theologie) Kart. 54,–.

Die Frage dieser Untersuchung (Doktorarbeit aus Bochum) greift einen von J. B. Metz gegen die Theologie K. Rahners formulierten Vorwurf auf. Das wird in der Einleitung (17–39) näher begründet und geklärt. Die eigentlichen Ausführungen folgen dann in zwei großen Kapiteln. „Transzendentale Erfahrung als Eröffnung einer kreatürlichen Freiheitssituation – Rahners Begriff geschichtlicher Existenz" (41–186) und „Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens – Auf dem Weg zu einer Neuformulierung der These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe" (187–333). Den Schluß bildet ein umfangmäßig der Einleitung entsprechendes Kapitel „Nächstenliebe als ursprünglicher Vollzug der Freiheit. Ein gewandelter Ansatz transzendentaler Theologie und wei-

terführende Perspektiven" (335–366). Auf den letzten Seiten steht ein Literaturverzeichnis, vorangestellt sind neben dem Inhaltsverzeichnis ein Brief Rahners und ein Vorwort des Verfassers.

Besondere Aufmerksamkeit verdient das zweite Kapitel, weil hier Begründung und Ansatz für den eigenen Vorschlag, der überraschend selbstsicher vorgelegt wird, näher erarbeitet sind. Der etwas komplizierte Titel verschleiert zudem eher, was hier den Leser erwartet. Es geht um einen umfänglichen Rückgriff auf Positionen und Anregungen der Frankfurter Schule, d. h. auf Adorno, Horkheimer und schließlich W. Benjamin. Diese Überlegungen spielen in einer Zusammenfassung im knappen Schlußkapitel (340–348) noch einmal eine Rolle. Im ganzen drängt sich so der Eindruck auf, daß hier der Beginn dieser Untersuchung liegt, der dann vermittels der Metzschen Kritik auf Rahners Theologie bezogen wurde. Das jedenfalls erklärt am einleuchtendsten die hier gebotene Darlegung der Rahnerschen Theologie. Sie steht damit unter dem doppelten Vorzeichen der Position der Kritischen Theorie und ihres Ideologieverdachts sowie der erwähnten Kritik des Schülers. Daß diese jedoch nicht einfach hinzunehmen ist, wird bald deutlich, hätte aber nach den Arbeiten von T. Mannermaa ohnehin nahegelegen.

Ohne auf die zum Teil anregenden und tiefgehenden Analysen eingehen zu können, muß vor allem klar gesagt werden, daß die Darlegung auf Grund ihrer Prämissen an der tatsächlichen Theologie Rahners vorbeigeht. Es deutet sich schon in der Bestimmung der Freiheitssituation als (bloß) kreatürlicher an, wie sie im Titel des ersten Kapitels steht. Die Berücksichtigung des Bändchens „Gnade als Freiheit" und vor allem des Textes „Bewährung der christlichen Freiheit" hätte gereicht, um die gezeichnete Idee der Freiheit als unzutreffend zu erweisen. Bedauerlicher noch aber wirkt sich das völlige Übersehen von Rahners umfangreichen bußtheologischen Arbeiten aus, was hier zu einem falschen Gnadenbegriff führt, der Rahner unterstellt wird. Allerdings würde der Theologe in einem Punkt gegenüber den gegen ihn geltend gemachten Positionen ganz besonderen Widerspruch anmelden, indem er primär und ursprünglich Schuld als eigene konzipiert und sie nicht nur als fremde, als die anderer oder als Herausforderung an die eigene Freiheit in den Blick nähme. Daß damit keine Privatisierung gemeint sein könnte, belegen Rahners wichtige Gedanken zur Konkupiszenz; der Ausdruck findet nicht einmal Erwähnung. Indes behalten viele Einzelhinweise durchaus Wert in dieser Arbeit, wenn auch die eigentliche These von Rahner in seinem vollen Werk besser und wirksamer durchgeführt ist, als es die knappen Hinweise mit Hilfe der Frankfurter Schule und W. Benjamins und auf dem Umweg über sie versprechen.

K. H. Neufeld SJ

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,–.

Beim Stichwort Chalcedon fällt gewöhnlich die christologische Frage und ihre Lösung durch die Formel dieses Konzils ein. Sie spielt auch für die zahlreichen Veröffentlichungen über Jesus Christus in den letzten Jahren eine entscheidende Rolle. Weniger beachtet wird, daß gleichzeitig ein ekklesiologisches Grundproblem umstritten war: Rolle und Stellung des römischen Bischofs als Nachfolger des Apostels Petrus. Die Habilitationsschrift von Horn sucht in eingehender historischer Darstellung die komplizierten Verhältnisse in dieser Frage zu klären und leistet damit einen erwünschten Beitrag zur Forschung über die Würde des Bischofs von Rom. Konkret geht es um das Selbstverständnis Papst Leos des Großen und um das Verständnis seiner Rolle bei Vertretern der östlichen Kirchen auf den Synoden von Ephesus und Chalcedon. Nach kurzer Einführung (11–16) folgen die sieben Kapitel dem zeitlichen Ablauf der Ereignisse. Am Schluß stehen gleich acht Anhänge (besser vielleicht: Exkurse) zu Datierungs- und Interpretationsfragen, schließlich ein knapper „Rückblick" (281–284) und Quellen- bzw. Literatur- und Personenverzeichnisse.

Diese Übersicht mag den Eindruck einer recht speziellen Untersuchung wecken. Damit täuscht man sich nicht. Indes ist die Arbeit klar aufgebaut und eingängig geschrieben, so daß man ihr stellenweise mit Spannung folgt. Die Herausarbeitung der unterschiedlichen Interessen, ihrer Ver-

treter und des von ihnen jeweils gewählten Vorgehens erlaubt einen Einblick in Verhältnisse, die durchaus auch für unsere Zeit bedeutsam sind. Aus der alten Appelationstradition hatte sich eine besondere Autorität des römischen Bischofs in Fragen des Glaubens ergeben (vgl. 20); Papst Leo stellt sich damit als Interpreten des Apostels Petrus hin (vgl. 48); er legt sein Zeugnis den Synoden in diesem Bewußtsein vor und erwartet eine Annahme im Licht der anerkannten Tradition, die auf Grund eines eigenen Urteils von den Bischöfen erarbeitet werden soll. Dafür ist der Begriff „Rezeption" verwandt, der ein Element innerhalb einer dynamisch gefaßten Überlieferung bezeichnet. An die beiden Stichworte ließen sich einige Fragen anknüpfen. Zu wenig Rücksicht ist wohl auf die in Rom und im Osten unterschiedlichen theologischen Traditionen und auf die Konsequenzen der verschiedenen Sprachen bzw. Mentalitäten genommen. Diese Ausstellungen und einige Druckfehler fallen jedoch gegenüber den Vorzügen nicht ins Gewicht. Das Buch in seiner guten Ausstattung und in seinem moderaten Preis erleichtert beträchtlich jene Rezeption, die man ihm wünschen muß.

K. H. Neufeld SJ

ZU DIESEM HEFT

Heinz Rapp, MdB, sieht in der wachsenden Arbeitslosigkeit ein Zeichen, daß die Industriegesellschaft vor qualitativ neuen Herausforderungen steht. Er fordert eine grundlegende Neuorientierung des individuellen und des gesellschaftlichen Bewußtseins im Sinn einer neuen Solidarität.

Cláudio Hummes, Bischof der Diözese Santo André im brasilianischen Bundesstaat São Paulo, berichtet über die Lage der Kirche in Brasilien und ihre Option für die Armen. Der Artikel geht zurück auf einen Vortrag beim Arbeitskreis für Führungskräfte in der Wirtschaft in München.

In der abendländischen Literatur spielt der Affe eine vielfältige Rolle, von den Fabeln Äsops bis zu Erich Kästners Gedicht „Die Entwicklung der Menschheit". Dieter Arendt, Professor für Germanistik an der Universität Gießen, interpretiert diese Aussagen im Blick auf das Bild des Menschen und seine Erfahrungen, die darin zum Ausdruck kommen.

Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Passau, fragt nach der Situation der Kirche unter den Bedingungen des freiheitlichen Pluralismus und der materialistischen Kultur unserer Zeit. Er macht dabei deutlich, welche Chancen sie hat und welche Aufgaben sich ihr stellen.

Im Anschluß an ein Gespräch Goethes mit Eckermann überlegt Johannes Baptist Lotz, Professor für Ontologie und philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, wie sich vom Gesichtspunkt der Philosophie aus das Wesen der Kunst klären läßt. Er geht dabei von der Spannung zwischen Wahrheit und Wirklichkeit aus.

Neue Medien

Nach dem Vorschlag der „Kommission für den Ausbau des technischen Kommunikationssystems" in ihrem Schlußbericht von 1976 sollten die sogenannten „neuen Medien" in „Pilotprojekten" erprobt werden, bevor definitive Entscheidungen fallen. Die vier Modellversuche in Berlin, Dortmund, Ludwigshafen und München haben sich jedoch so unterschiedlich entwickelt, daß sie nicht mehr vergleichbar und kaum mehr „rückholbar" sind, was die Voraussetzung für die Erprobungsphase hätte sein sollen. Inzwischen stehen bereits die Mediengesetzentwürfe einiger Bundesländer zur Diskussion, in denen die neuen Techniken ihren Platz finden sollen.

Den Anstoß zu diesen Gesetzen gab das Bundesverfassungsgericht in seinem Fernsehurteil vom 16. Juni 1981. Durch die Kabel- und Satellitentechnik stehen so viele Sendekanäle zur Verfügung, daß das Verfassungsgericht jetzt auch private Programme zuläßt, und zwar nicht nur in der bisher allein geltenden binnenpluralen Struktur der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, sondern auch als außenplurale Organisation, bei der die Vielfalt der Meinungen durch eine gezielte Vermehrung von Programmen erreicht werden soll. In diesem Fall muß jedoch durch eine gesetzliche Regelung ein Gesamtangebot gewährleistet sein, in dem „die für die freiheitliche Demokratie konstitutive Meinungsvielfalt" zur Darstellung gelangt. Weder dürfen „auf Verbreitung angelegte" Meinungen ausgeschlossen werden, noch dürfen einzelne Meinungsträger dominieren.

Die Frage der binnenpluralen oder außenpluralen Organisation und damit die Stellung privater Programmträger ist daher ein zentraler Punkt in den bisher bekanntgewordenen Mediengesetzentwürfen. In Baden-Württemberg, wo die Regierung das außenplurale Modell plant, haben sich auch die Bischöfe Oskar Saier (Freiburg) und Georg Moser (Rottenburg-Stuttgart) zu Wort gemeldet. Ihre Stellungnahme hat über die Landesgrenzen hinaus grundsätzliche Bedeutung für die medienpolitische Position der Kirche, zumal sie die mancherorts herrschende Meinung korrigiert, die katholische Kirche favorisiere das Kabelfernsehen und befürworte Programme privater Veranstalter.

Für die Bewertung der Medien und ihrer Programme nennen die kirchlichen Dokumente zur sozialen Kommunikation zwei Leitlinien: Dienst am Menschen und Kommunikationsgerechtigkeit. Die Medien sollen den Menschen dienen und die Kommunikation unter ihnen fördern. Ferner müssen die öffentlichen Medien möglichst allen Stimmen und Gruppen der Gesellschaft zugänglich sein, so daß sich die Teilnehmer umfassend informieren können. Wenn einzelne Gruppen zu schwach sind, um von ihrem Grundrecht der freien Meinungsäußerung Gebrauch

machen zu können, müssen institutionelle Vorkehrungen getroffen werden, damit sie und ihre Anliegen zu Wort kommen.

Die beiden Bischöfe sind der Meinung, daß das außenplurale Modell die Kommunikationsgerechtigkeit nicht ohne weiteres gewährleistet. Der Versuch, Pluralität durch Addition der Programme sicherzustellen, werde kaum der Vielschichtigkeit unserer Gesellschaft gerecht. Es stelle sich auch die Frage, wie die notwendige Meinungsvielfalt herzustellen ist, ohne daß die Kontrollgremien auf den Inhalt der Programme einwirken. Schließlich verhindere die im baden-württembergischen Gesetz geforderte Eigenfinanzierung den chancengleichen Zugang und privilegiere finanzstarke Gruppen.

Die baden-württembergischen Bischöfe sehen in einer binnenpluralen Organisationsform „entscheidende Vorzüge", weil hier am ehesten gewährleistet sei, daß die gesellschaftlichen Gruppen und die von ihnen vertretenen Meinungen angemessen zu Wort kommen. Die Bischöfe sind auch der Meinung, daß sich die öffentlich-rechtliche Struktur des Rundfunkwesens „trotz vieler notwendiger kritischer Einwendungen" als zweckmäßig und praktikabel erwiesen habe. Sie treten daher für die Reform und die konsequente Weiterentwicklung der bestehenden Systeme ein. Reformen müßten vor allem ansetzen bei dem übermächtigen Einfluß der Parteien und bei dem Verhalten mancher Redaktionen und Redakteure, die ihren eigenen Standpunkt ideologisch geltend machen und nicht selten die journalistische Sorgfaltspflicht verletzen. Auch müßte die Mitverantwortung der gesellschaftlich relevanten Gruppen stärker zum Tragen kommen. Möglichkeiten einer Weiterentwicklung und eines „kontrollierten Ausbaus" sehen die Bischöfe bei der Kommunikation im Nahraum, besonders im lokalen Bereich.

Diese Thesen liegen grundsätzlich auf der Linie der Stellungnahmen der Gremien, die sich in der Deutschen Bischofskonferenz und im Zentralkomitee der deutschen Katholiken mit Medien befassen. Mit ihrem Plädoyer für die binnenplurale Ordnung und für die Weiterentwicklung des Bestehenden präzisieren die beiden Bischöfe allerdings das bisher Gesagte und setzen einen deutlichen, neuen Akzent. Die Option für das öffentlich-rechtliche System dürfte den deutschen Rundfunkanstalten in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen hochwillkommen sein. Sie sollten jedoch nicht übersehen, was die Bischöfe über die „Mängel, Verkrustungen und Deformationen in der gegenwärtigen Ausgestaltung des Rundfunks" sagen. Denn der Ruf nach privaten Programmen kommt nicht allein von Politikern, die nur den Zugriff der Parteien auf die Medien verstärken wollen. Viele sind auch der Meinung, die Rundfunkanstalten bräuchten eine Konkurrenz, um auf ihre Defizite aufmerksam zu werden. Durch ernsthafte Reformbemühungen im Sinn der Hinweise der Bischöfe könnten die Argumente dieser Kritiker leicht entkräftet werden. *Wolfgang Seibel SJ*

Karl Rahner SJ

Dialog und Toleranz als Grundlage einer humanen Gesellschaft

Dialog und Toleranz als Grundlage einer humanen Gesellschaft, das klingt auf den ersten Blick ein wenig problematisch. Wenn man eine Wirklichkeit als Grundlage einer anderen erklärt, setzt man wohl meist unwillkürlich voraus, daß man von der zweiten, zu begründenden Sache eine klare und eindeutige Vorstellung habe und unter dieser Voraussetzung nachweisen wolle, daß die erste Wirklichkeit, die von der zweiten deutlich unterschieden ist, eine unerläßliche Voraussetzung dieser zweiten Wirklichkeit sei. Aber beim Verständnis des Titels des Beitrags kann man nicht eigentlich und sicher mit diesem Vorverständnis arbeiten. Denn wann ist eine Gesellschaft „human"?

Ein Fürst zur Reformationszeit, der die Untertanen, die nicht seines Bekenntnisses sein wollten, des Landes verwies, also den Dialog verweigerte und in Religionssachen Toleranz verwarf, hätte vermutlich gesagt, nur auf diese Weise sei wirklich in seinem Land eine humane Gesellschaft zu erreichen und zu beschützen, weil nur eine solche Gesellschaft wirklich human sein könne, und zwar in allen Dimensionen, wenn sie nämlich eine christliche Gesellschaft eines eigenen Bekenntnisses sei, von dessen Richtigkeit er fest überzeugt sei. Für diesen Fürsten wäre also Verweigerung eines offenen Dialogs und Intoleranz gerade die unbedingte Voraussetzung einer humanen Gesellschaft gewesen, und wenn man genau zusieht, wird man wohl sagen müssen, daß alle faschistischen und auch alle sozialistischen Gesellschaftsordnungen von radikaler Ausprägung dieses Typs derselben grundsätzlichen Meinung huldigen, weil sie der Überzeugung sind, daß letztlich eine weltanschauliche Intoleranz die Voraussetzung eines wirklichen Glücks in der Gesellschaft für möglichst viele, also Voraussetzung eines wahren Humanismus sei. Deshalb gibt es ja bei ihnen eine ziemlich genau umschriebene Staats- und Gesellschaftsideologie, die sich nicht nur durch gedankliche Argumentation, sondern auch durch Zwangsmaßnahmen intolerant verteidigt, durch Zensur der Druckerzeugnisse, durch Amtsenthebungen usw.

Wenn wir also sagen, Dialog und Toleranz seien die Grundlage einer humanen Gesellschaft, dann setzen wir gegen die Meinung oder Überzeugung anderer in der Welt einen Begriff von humaner Gesellschaft voraus, der eigentlich Dialog und Toleranz als innere Wesensmerkmale dieser humanen Gesellschaft einschließt, so daß der Titel des Beitrags – das sei gleich und ohne Umschweife eingestanden – eine gewisse Tautologie enthält: Eine humane Gesellschaft ist nur dort gegeben, wo sie einen möglichst unbegrenzt toleranten Dialog unter ihren Mitgliedern erlaubt, und

umgekehrt: Dialog und Toleranz machen die Eigentümlichkeit einer humanen Gesellschaft aus, ohne die eine solche gar nicht existieren würde.

An diesem Punkt nun muß auch der, der eine humane Gesellschaft unbefangen als Gesellschaft von Dialog und Toleranz von vornherein definiert, sich selber eine Frage stellen und zur Vorsicht mahnen. Zunächst zwingt die Geschichte der menschlichen Gesellschaft zur Beobachtung, daß das, was die Menschen sich unter Dialog und Toleranz vorstellen, gar nicht immer und zu allen Zeiten genau dasselbe war. Eine griechische Polis empfand sich als Stätte der Freiheit und des Dialogs und konnte dabei doch der für sie selbstverständlichen Meinung sein, eine Wirtschaft ohne Sklaven sei unmöglich, und sie habe das Recht, einen Sokrates wegen Gottlosigkeit zum Tod zu verurteilen. Durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch rühmte man die Freiheit des Christenmenschen; und doch, in welch erschreckendem Maß war die Geschichte des Christentums von unseren Maßstäben her eine Geschichte von Intoleranz, von Ketzerverfolgung, von Religionskriegen, von Gewissenszwang durch kirchliche und staatliche Machthaber.

Grenzen von Dialog und Toleranz – Das Gemeinwohl

Aber eben diese für einen Christen und einen Humanisten gewiß nicht erfreuliche Geschichte mahnt uns, vorsichtig und bescheiden zu sein. Können denn wir heute einfach bloß zum Dialog immer bereit sein? Dürfen wir ihn nie beenden oder abbrechen, außer wenn sich die Dialogpartner allesamt schlechthin auf dieselbe Überzeugung geeinigt hätten? Kann man auf jede Entscheidung im öffentlichen Leben verzichten, die nicht aus einem durch bloßen Dialog erzeugten Konsens aller hervorgeht? Wer bestimmt denn letztlich, daß in einem Dialog nun alles völlig genügend „ausdiskutiert" sei? Wer formuliert, für alle verbindlich, das Ergebnis eines Dialogs? Kann ein Dialog überhaupt zu einem aus ihm selber allein hervorgebrachten Ende kommen? Und weiter: Können wir immer und in jedem Fall dem anderen gegenüber nur tolerant sein?

Man sagt sehr oft (auch in modernen kirchlichen Erklärungen, wie im Zweiten Vatikanum), die zu tolerierende Freiheit jedes einzelnen habe ihre Grenze an dem Gemeinwohl, das nicht verletzt werden dürfe. Man nimmt heute den Versuch vor, aus dem Begriff des Gemeinwohls Momente herauszuscheiden, die von religiösen Überzeugungen bedingt sind, und man versucht, von dem so säkularisierten Begriff des Gemeinwohls her Tendenzen zu gesellschaftlichen Religionsstreitigkeiten von vorneherein zu unterbinden. Aber gelingt so etwas eindeutig und klar? Ist es z. B. sicher und nachweisbar intolerant, wenn Bundesstaaten in den USA in den öffentlichen Schulen sich gegen Lehren der Evolution sperren? Verstößt es bei uns zulande gegen die Toleranz und die Gleichberechtigung einer atheistischen Weltanschauung, wenn es zwar theologische Fakultäten an den staatlichen Univer-

sitäten gibt, aber keine Fakultät, die sich eine radikale und atheistische Religionskritik zur Aufgabe macht?

Aber selbst wenn man sagen würde, es gebe natürlich auch in einer modernen, fortschrittlichen Gesellschaft noch Reste von Intoleranz, die noch ausgeräumt werden müssen, so bliebe immer noch die Frage, was genaugenommen das wahre Gemeinwohl sei und wer genau es zu bestimmen habe. Denn auch in der aufgeklärtesten und tolerantesten Gesellschaft hat gegen die Willkür des einzelnen immer noch das Gemeinwohl das Recht und eine Notwendigkeit, sich auch ohne Zustimmung dieses einzelnen gegen seine Übergriffe zur Wehr zu setzen, also in einem gewissen Sinn intolerant zu sein, wenn man Intoleranz definieren will als die Setzung einer Situation für die Freiheit eines anderen ohne dessen Zustimmung. Wenn also solche Freiheitssituationsbeschränkung in einer Gesellschaft wegen des Gemeinwohls gar nicht schlechthin unvermeidlich ist, wenn also in diesem Sinn Intoleranz gar nicht restlos vermieden werden kann und auch in keiner faktischen Gesellschaft, so verschieden sie auch sein mögen, vermieden wird – wer bestimmt dann das Gemeinwohl, das solche Intoleranz legitimiert?

Wenn eine Gesellschaft gegeben ist, in der (vielleicht von ein paar Rechtsbrechern abgesehen) gar keine wirkliche Meinungsverschiedenheit darüber besteht, welches das allseitig anerkannte Gemeinwohl sei, dann ist diese eben gestellte Frage keine reale. Wenn aber in einer Gesellschaft auch über fundamentale Fragen des Gemeinwohls entscheidende Meinungsverschiedenheiten bestehen, wie bestimmt man dann den Raum von Dialog und Toleranz und auch dessen Grenze, die ja immer noch gegeben ist? Sagt man (und zwar gewiß mit einem ganz erheblichen Recht), der reale Begriff des Gemeinwohls sei selber eine im Wandel der Geschichte stehende Größe und müsse von der Gesellschaft in einem dauernden Prozeß immer neu bestimmt werden, dann ist doch mindestens für den Geist und vor allem für das sittliche Gewissen des einzelnen immer noch die Frage brennend, nach welchen Maßstäben und in welcher Richtung er seine verantwortliche Aufgabe bei dieser immer neuen Bildung des Begriffs des Gemeinwohls und so auch des Begriffs des real möglichen Dialogs und einer wirklich realen Toleranz erfüllen solle.

Für welche Toleranz in immer offenem Dialog soll man kämpfen, wenn man doch nicht einfach schlechthin und ohne jede Unterscheidung davon überzeugt sein kann, daß jedwede denkbare Grenze von Dialogbereitschaft und Toleranz verwerflich sei? Man kann zum Beispiel moralisch einen Schwangerschaftsabbruch ablehnen und dennoch dialogbereit und tolerant zugeben, daß eine solche Tat kein Gegenstand des bürgerlichen Strafrechts sein müsse. Man kann vielleicht in einem Dialog darüber streiten, ob die Beihilfe zu einem klar gewollten Suizid strafrechtlich verfolgt werden müsse, ob so etwas vom Gemeinwohl her gefordert werden müsse oder nicht. Aber es gab doch zum Beispiel Praxen und Normen des nationalsozialistischen Regimes, die einfach verwerflich sind und nicht in den

Bereich eines toleranten Dialogs unter Gleichberechtigten gehören, die sich gegenseitig gleich viel Intelligenz und Humanität zubilligen, auch wenn sie in der konkreten Sachfrage verschiedener Meinung sind.

Wenn es also gar nicht so leicht ist, eindeutig und klar und für alle einsichtig zu bestimmen, was genau eine mit Recht geforderte Dialogbereitschaft und Toleranz sei und was vielleicht eben doch nicht dazu gehöre, obwohl es von anderen als unbedingt zum Wesen der Toleranz gehörig erklärt wird, dann ist es nicht so einfach, eine Scheidung der Menschen in zwei Gruppen vorzunehmen: in solche, die für Dialog und Toleranz eintreten, und solche, die es nicht tun. Es wird sogar für eine nüchterne Betrachtung der menschlichen Wirklichkeit und Geschichte gar nicht vermeidbar sein, zuzugeben, daß über die genauere Bestimmung des Wesens eines wahren Humanismus und so des richtigen Begriffs von Toleranz und Dialogbereitschaft immer Meinungsverschiedenheiten bleiben werden.

An diesem etwas resignierend stimmenden Punkt unserer Überlegungen könnte man natürlich fragen, ob nicht die allseitige Anerkennung dieser Situation, also die Bereitschaft zu möglichst weitgehender Toleranz und zu offen bleibendem Dialog dasjenige sei, worüber sich alle Menschen einig sein könnten. Aber über diese Konsequenz werden sich die Menschen auch nicht einigen, und es wird nicht wenige geben, die der Meinung sind, man müsse den anderen unter Umständen intolerant zu seinem Glück zwingen. Diese Auffassung einer legitimen Intoleranz ist zweifellos sowohl in den modernen islamischen Staaten wie auch in den sozialistischen Ländern gegeben. In beiden wird eine verbindliche Ideologie des Staats als für alle geltend erklärt und auch dort zu realisieren versucht, wo der einzelne nicht damit einverstanden ist.

Man könnte natürlich von solchen Staatsideologien auch zwangshaft verbindlicher Art her gegen uns „Westler", die so etwas ablehnen, einwenden, wir würden ja unsere Toleranz auch begrenzen durch die Berufung auf ein Gemeinwohl, und wir würden uns somit von intoleranten Staatsideologien nur durch die Verschiedenheit unterscheiden, in der auf beiden Seiten das alle zwingende Gemeinwohl ausgelegt wird. Wenn wir im toleranteren Westen wiederum dagegen erklären, unser Begriff des Gemeinwohls sei eben weiter und toleranter als der dieser anderen Staatsideologien und darum auch richtiger, weil die Freiheit (und somit auch die Toleranz) die Präsumtion gegenüber einem zwangshaft verordneten Gemeinwohl und allgemeinen Glück habe, dann wird uns dies hier im Westen als durchaus richtig erscheinen, zumal wir uns ein echtes Gemeinwohl nur denken können mit einem möglichst großen Maß an Freiheit der einzelnen, da diese ja selbst ein inneres Moment am menschlichen Wohl ist.

Aber von der anderen Seite können wir dann wiederum gefragt werden, ob das von uns angestrebte Maß an Toleranz nicht doch jenes Gemeinwohl tödlich bedrohe, das alle zu fordern nicht unterlassen können, so daß in dieser Bedrohung des Gemeinwohls auch eben diese Freiheit selber faktisch noch einmal tödlich

bedroht werde. Man könnte von dieser anderen Seite sich fragen lassen, ob dieses Gemeinwohl bei uns durch eine libertinistische Toleranz so auf reines Funktionieren einer bloßen Wirtschafts- und Konsumgesellschaft reduziert werde und selber sich durch die Leere an Humanität echter Art ad absurdum führe.

Aus all diesen Erwägungen ergibt sich die Problematik des Begriffs und des Ideals von Toleranz. Toleranz kann nicht schlechterdings unabhängig vom Gemeinwohl gedacht werden. Dieses aber stellt eine metaphysische Frage, wie nämlich dieses Gemeinwohl genauer gedacht und bestimmt werden muß, stellt eine geschichtliche und gesellschaftspolitische Frage, wie nämlich eine bestimmte Gesellschaft in einer bestimmten Periode genau den Ausgleich wünsche, der immer neu gefunden und hergestellt werden muß, zwischen Freiheit des einzelnen und einzelner Gruppen einerseits und der von der unvermeidlichen Struktur der Gesellschaft her notwendigen Begrenztheit des Freiheitsraums der einzelnen und der einzelnen Gruppen andererseits. Da dieser Ausgleich nicht einfach ein für alle Mal getroffen werden kann, sondern selbst in der wandelnden Geschichte steht, ist schließlich die individuell und kollektiv existentielle Frage, wie der konkrete Ausgleich in einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Situation und Periode in freier Entscheidung getroffen werden solle und ob diese Gesellschaft wirklich entschlossen auch für die Zukunft zu dieser Entscheidung über den konkreten Ausgleich stehen wolle. Wir im Westen mit unserer Geschichte werden, so hoffe ich, zu der Ordnung „freiheitlicher" Art (wie wir zu sagen pflegen) entschlossen stehen, auch wenn wir uns dabei klar sein müssen, daß diese freiheitliche Gesellschaftsordnung mit der damit gegebenen konkreten Toleranz weiter entwickelt werden muß und daß Toleranz gar nicht der einzige und für sich allein absolut setzbare Maßstab unserer Existenz sein kann.

Toleranz als christliche Forderung

Es soll nun in einem weiteren Gang unserer Überlegungen von einem ganz anderen Ausgangspunkt das Wesen der Toleranz bedacht werden, weil von diesem Ansatzpunkt aus sowohl eine letzte Christlichkeit wie auch die Radikalität der Forderung nach Toleranz deutlicher erreicht werden können, als dies in den bisherigen Überlegungen möglich war. Es sei im voraus nochmals betont, daß, wenn die Christlichkeit einer radikalen Toleranzforderung betont werden soll, damit in keiner Weise gesagt wird, daß die Christenheit und die Kirchen im Lauf ihrer 2000jährigen Geschichte die Toleranz, die an und für sich vom Wesen des christlichen Verständnisses des Menschen gefordert ist, auch in der konkreten Geschichte wirklich immer praktiziert hätten. Natürlich ist in einem erschreckenden Maß das Gegenteil sehr oft und sehr lange der Fall gewesen, auch wenn es wieder selbstverständlich ist, daß ein in der Geschichte existierendes Wesen sich

selber erst langsam einholt und verwirklicht, daß das, was es ist, dem, was es sein soll, immer auch widerspricht. Aber es soll hier weder eine Anklage noch eine Apologie bezüglich des faktischen Verhältnisses der Kirchen gegenüber der Toleranz versucht werden.

Wir bedenken vielmehr einfach die Toleranz, die sein soll, die von einem Grundverständnis der Freiheit des Menschen gefordert wird, und zwar von jenem Selbstverständnis des Menschen her, das gleichzeitig das Christliche und das jedem Menschen Zugängliche ist. Da wir in einem kurzen Beitrag natürlich nicht eine metaphysische und christliche Anthropologie entwerfen können, gehen wir hier und jetzt von einer Einsicht aus, die wohl Gemeingut jedes echten Humanismus ist oder sein sollte und zu der auch das Christentum und die Kirchen sich in einem langen Prozeß des Geistes, als vom Christentum selbst her geboten, durchgerungen haben. Wir meinen die Einsicht, daß auch das unüberwindlich irrige Gewissen für den Menschen eine unbedingte sittliche Forderung bedeutet, der er vor sich und vor Gott unbedingten Gehorsam schuldet und darin von niemandem gehindert werden darf, so daß von daher eine Forderung nach Toleranz entsteht, die alle bloßen Nützlichkeitserwägungen über Frieden und bequeme Koexistenz verschiedener Menschen und Meinungen in einer Gesellschaft hinter sich läßt.

Das irrige Gewissen

Wenn wir von der Einsicht ausgehen wollen, daß auch das unüberwindlich irrige Gewissen für den Menschen eine unbedingte sittliche Pflicht und Forderung aufstellt, der er vor sich und vor Gott einen unbedingten Gehorsam schuldet, dann ist es für uns in diesem Augenblick unserer Überlegungen an sich noch keine Frage, wie der absolute Spruch des Gewissens metaphysisch und theologisch genauer zu deuten sei. Wir fragen also hier nicht eigentlich, ob und wie eine unbedingte sittliche Verpflichtung genauer zu deuten sei, ob man bei einem kategorischen Imperativ der Pflicht als einem letzten Datum der menschlichen Existenz und Freiheit stehenbleibe, ob man diese Verpflichtung von einem vorausgehenden Wissen über Gott und seinen Willen her erkläre, oder ob einem gerade von der Unbedingtheit der sittlichen Pflicht her aufgehe, was mit Gott gemeint sei. Als christlicher Theologe freilich darf ich hier voraussetzen, daß die Unbedingtheit einer sittlichen Pflicht etwas mit dem zu tun habe, den wir Gott nennen, ohne hier den Versuch auch noch machen zu müssen, diesen Zusammenhang zu verdeutlichen. Wir gehen jedenfalls von der Voraussetzung aus, daß es so etwas wie eine absolute Verpflichtung innerhalb der menschlichen Existenz gibt, die nicht psychologisch oder utilitaristisch oder soziologisch aufgelöst werden kann.

Wenn nun diese letzte Unbedingtheit des Spruchs des Gewissens diesem auch dann zuerkannt wird, wenn es objektiv irrt, dann muß natürlich zunächst klar sein,

daß nicht jedwede Meinung, jedweder Geschmack, jedwedes willkürliche Vorurteil, das ein Mensch hat und das er wenigstens unreflex doch auch in seiner Unverantwortbarkeit erfaßt, die Würde und das Prädikat eines Gewissensurteils für sich in Anspruch nehmen kann, zumal ja bei einer solchen unverbindlichen Meinung man gar nicht mit dem letzten unerbittlichen Ernst und dem vollen Einsatz seiner Existenz urteilt. Aber dennoch bleibt es wahr: Wenn ein Mensch in einer bestimmten Situation handeln und sich entscheiden muß und er im Rahmen der ihm zu Gebote stehenden Möglichkeiten nach bestem Wissen und Gewissen (wie wir sagen) eine Entscheidung als die wahre und sittlich richtige gegenüber einer anderen, an sich auch realisierbaren, beurteilt, dann ist dieses Urteil für ihn bindend, ist ein Gewissensurteil von absoluter Verpflichtung.

Nun wird man nach Ausweis der alltäglichen Erfahrung nicht bestreiten können, daß ein solches Urteil sachlich, das heißt gemessen an den objektiven Normen des Sittlichen, irrig sein kann. Und dennoch kann ein solches Urteil, das sachlich irrig ist, ein wirkliches Gewissensurteil sein, das für den Urteilenden absolut bindend ist. Dieser Satz von der Möglichkeit eines irrigen und doch den Urteilenden absolut bindenden Gewissensurteils ist, wenn auch nur langsam mit all den darin implizierten Konsequenzen, in der christlichen Moraltheologie grundsätzlich mindestens seit Thomas von Aquin allgemein anerkannt und hat die radikalen Konsequenzen für die Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit in einem langsamen Erkenntnisprozeß der Kirche erbracht, wie im Zweiten Vatikanischen Konzil deutlich geworden ist.

Der Satz von der Möglichkeit einer Entscheidung eines Menschen, die aus der innersten Mitte seiner Existenz kommt und ein Spruch des Gewissens von absoluter Verbindlichkeit ist, obwohl sie irrig ist, ist nicht so selbstverständlich, wie wir heute vielleicht empfinden, weil heute jeder nur zu sehr geneigt ist, seine beliebige Meinung, die er gar nicht radikal verantworten will, als Gewissensurteil auszugeben. Aber die christliche Moraltheologie anerkennt heute, und zwar bezüglich *aller* möglichen Gegenstände eines solchen Urteils, eine solche Möglichkeit. Das heißt aber (nochmals gesagt): Ein Urteil eines Menschen über seine konkrete sittliche Haltung und Entscheidung kann irrig und dennoch ein wirkliches, radikales Gewissensurteil sein, das ihn absolut verpflichtet in einer nicht abwälzbaren Verantwortung, in der das letzte Wesen radikaler Freiheitsentscheidung realisiert wird.

Das ist wirklich keine billige Selbstverständlichkeit. Der öffentliche Alltag und auch die individuelle Erfahrung bezeugen uns, daß wir oft irren, und zwar auch in der Dimension der sittlichen Werte. Daß nun ein solches Urteil dennoch ein eigentliches Gewissensurteil sein kann von absoluter Verpflichtung, dessen Nichtbefolgung den Menschen auch vor Gottes Gericht verwerflich machen würde, ihn böse sein ließe, das ist keine Selbstverständlichkeit. Dennoch halten die christliche Moraltheologie und auch die menschliche und christliche Lebensüberzeugung

daran fest, daß es solche irrigen und doch absolut verpflichtenden Gewissensurteile in der konkreten Situation eines Menschen geben könne, obwohl Irrtum und absolute Verpflichtung schlechthin widersprüchliche Begriffe zu sein scheinen. „Nicht selten geschieht es", sagt das jüngste Konzil, „daß das Gewissen aus unüberwindlichem Urteil irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert."

An sich müßte man nun genauer erklären, warum und wie trotz eines solchen Irrtums im unmittelbaren Gegenstand des sittlichen Urteils diesem Urteil dennoch eine absolute Verpflichtung zukommen könne. Wir müssen auf diese Erklärung hier verzichten und sagen nur, daß sich eben eine letzte sittliche Entscheidung, in der ein Mensch seinen letzten Willen zum schlechthin Guten und seine letzte Behauptung als Freiheitssubjekt realisiert, auch zu sich selber vermitteln kann durch einen kategorialen Gegenstand solcher Entscheidung, der objektiv an sich und für sich genommen nicht legitim ist.

Anerkennung der Würde der Freiheit

Worauf es uns nun für unser Thema ankommt, ist dies: was wir im normalen Leben als Toleranz ansprechen, ist nicht nur eine Maxime eines friedlichen Zusammenlebens, in welchem Menschen verschiedener Meinungen und Bestrebungen, ohne sich gegenseitig physisch zu zerstören, miteinander auskommen, sondern ist die Respektierung des Freiheitsraums eines anderen für seine Gewissensentscheidung, die für ihn auch dann noch absolut verpflichtend sein kann, wenn der andere urteilt, und zwar vielleicht mit sachlichem Recht, daß sie irrig sei. Weil und insofern eine Gewissensentscheidung absolut verpflichtend sein kann, auch wenn sie sachlich irrig ist, bedeutet sie einen absoluten (was nicht heißt unendlichen) Wert, der unbedingt von einem anderen respektiert werden muß.

Auf dem Konzil haben manche, die die Lehre des Konzils von der Religionsfreiheit bekämpften, erklärt, daß der Irrtum kein Recht habe. Die Verteidiger der Religionsfreiheit entgegneten mit Recht: Der Irrtum an sich hat kein Recht, aber die Irrenden. Und das ist wahr. Denn in einem solchen, wenn auch gegenständlich irrigen, Gewissensurteil ist immer noch die Würde des Gewissens, die Würde der Freiheit und der unabwälzbaren, von niemandem anderen vertretbaren Verantwortung jedes einzelnen für sich gegeben, die Würde, die von jedem anderen respektiert werden muß. Darum aber ist Toleranz nicht bloß eine Spielregel nüchtern vernünftiger Leute, um miteinander auszukommen, sondern die Anerkennung der absoluten Würde der Freiheit und der Personalität des Menschen, die auch noch in seiner irrigen Gewissensentscheidung gegeben ist, die aber geleugnet und verneint würde, wenn sie zugunsten einer bloß sachhaften Richtigkeit einer Erkenntnis und eines Handelns hintangesetzt würde. Gerade weil ein Gewissensurteil nicht einfach verwechselt werden darf mit beliebig oberflächlicher Meinung,

aber doch als solches bei Irrtum gegeben sein kann, war ein Reflexionsprozeß auch innerhalb des Christentums durch Jahrhunderte hindurch notwendig, um die letzten Konsequenzen aus der zu respektierenden Würde auch eines irrigen Gewissens für das praktische Verhalten der Menschen untereinander zu ziehen, um zu erkennen, daß Toleranz etwas mit dem letzten Wesen des Menschen als Freiheitssubjekt zu tun hat, daß Toleranz auch dort zu üben ist, wo sie einem nicht abgezwungen wird durch die physische Macht des Gegners, daß Toleranz auch zu üben ist, wo einen niemand hindern könnte, intolerant zu sein, ja auch dort, wo man absolut überzeugt ist, für das Richtige und selbst für das dem Gegner Segensreiche einzutreten, wenn die Intoleranz den Freiheitsraum des anderen aufheben oder ungerecht einengen würde, indem allein er der sein kann, der er sein will und muß: der Freie, dessen Wirklichkeit, soweit dies möglich, seine eigene Tat ist. Toleranz, so verstanden, entspringt jenem Selbstverständnis des Menschen, das in gleicher Weise abendländisch human, genuin christlich und so ist, wie wir es als das Selbstverständnis aller Menschen wünschen.

Toleranz und Intoleranz

Hier nun aber steht das eigentlichste Problem der Toleranz erst auf. Erinnern wir uns an das, was im ersten Teil unserer Überlegungen gesagt wurde. Dort war die Toleranz von vornherein ein wenn auch noch so berechtigtes und gefordertes, so doch begrenztes Gut, das seine Grenze an dem Gemeinwohl der anderen findet. Das Gemeinwohl erlaubt nicht, daß alles bei jedem toleriert wird. Diese Toleranz hat ihre Grenzen und daran wird auch durch die Einsicht nichts geändert, daß im Gemeinwohl das Recht des einen durch das gleichberechtigte Recht des anderen oder der anderen begrenzt wird. Im zweiten Teil unserer Überlegungen war die Toleranz die Anerkennung des Freiheitsraums, den ein Freiheitssubjekt, um es selber sein zu können, von seiner Würde her verlangt und der als solcher von sich aus eben nicht gerade dort aufhört, wo des anderen Freiheitsraum beginnt, sondern an sich unbegrenzt ist.

Eine so verstandene Toleranz beschwört notwendigerweise Konflikte herauf, weil sie einen Freiheitsraum für den einen postuliert, der von der Freiheit eines anderen schon besetzt ist oder besetzt sein kann. Denn eben die realen Freiheitsräume der vielen Freiheitssubjekte sind nicht voneinander geschieden, sondern koexistieren ineinander. Und es ist nicht so, daß von vornherein der eine Freiheitsraum aller in friedlicher und selbstverständlicher Übereinkunft so unter die Freiheitssubjekte aufgeteilt werden könnte, daß kein Konflikt entsteht, daß keine Freiheit mehr an Raum für sich verlangt als den, den der andere von vornherein nicht für sich beansprucht. Die Freiheit, die in der Toleranz des zweiten Teils unserer Überlegungen gewährt werden soll, ist konfliktgeladen; es werden ihr

durch das Gemeinwohl, eben der Freiheit der anderen, Grenzen gesetzt, die sie sich selber von sich allein her nicht setzen würde.

Die Toleranz, die sich vom Gemeinwohl her Grenzen setzen läßt, ist intolerant gegen die Toleranz, die das Freiheitssubjekt von sich her als ihr unbegrenztes Recht fordert. Auch wenn man durchaus betonen kann, daß ein Freiheitssubjekt von sich selber her sich Wesensnormen setzt und so nicht einfach schlechthin grenzenlose Subjektivität sein will und kann, so wird es dennoch grundsätzlich in tausend Fällen von sich her Verwirklichungen suchen, die ihm faktisch von den anderen her unmöglich gemacht werden durch deren intolerante Wirklichkeit, die schon im voraus zu jedem bösen und ungerechten Willen die Möglichkeiten anderer beschneidet. Die Wirklichkeit ist nicht so, daß alles von vornherein und immer harmonisch zusammenpaßt.

Was hier gemeint ist, wurde eben sehr abstrakt gesagt, damit die unerbittliche Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, nicht zu rasch und billig versöhnt werde. Der Mensch muß im privaten und im gesellschaftlichen Leben oft intolerant dem einen gegenüber sein, um tolerant den Raum der Freiheit des anderen zu gewähren und zu schützen. Diese bittere Notwendigkeit bestimmt die Existenz und das Leben der Menschen mit, auch wenn sie sich dies oft verhehlen und scheinbar das Kunststück fertigbringen, durch das jeder nur frei ist und doch keines anderen Freiheit beeinträchtigt.

Diese Unvermeidlichkeit, durch die die Toleranz immer auch, um zu sein, ein Stück Intoleranz notwendig macht und es wirklich Intoleranz gibt, die die Bedingung freigebender Toleranz ist, hat nun aber überdies die weitere Bitterkeit an sich, daß es kein eindeutiges und einsichtig handhabbares Prinzip von vornherein gibt, nach dem die genaue Dosierung von Toleranz und Intoleranz, von Toleranz für den einen durch Intoleranz gegenüber dem anderen und umgekehrt ein für alle Mal bestimmt werden könnte. Wer könnte ein solches Prinzip einleuchtend aufstellen? Ist die ganze Menschheitsgeschichte mit ihren immer neuen Konflikten zwischen Freiheit und Zwang, mit ihren immer neuen Versuchen, möglichst viel Freiheit und möglichst wenig Zwang zu haben, nicht ein immer neuer Beweis dafür, daß es ein solches alle Konflikte von vornherein versöhnendes und konkret handhabbares Prinzip nicht gibt?

Zwar kann man von dem zweiten Teil unserer Überlegungen her ganz gewiß die Maxime ableiten, daß möglichst viel Freiheit und Freiheitsraum und möglichst wenig einschränkende und intolerante Zwänge sein sollen. Aber was bedeutet „möglichst viel – möglichst wenig", wenn doch das eine sein soll und das andere, das wirklich nicht Freiheit ist, doch sein muß, damit Freiheit sein könne? Es gibt ein solches Prinzip nicht. Gäbe es ein solches, würde die Geschichte stillstehen und aufgehoben sein. Weder ein Sozialismus, der vom Gemeinwohl aller her eindeutig die Freiheitsräume aller eingrenzen und miteinander versöhnen will, noch ein absoluter Liberalismus, der allen alle Freiheit geben will, können ein solches

Prinzip sein. Wir bleiben unweigerlich in der Geschichte, in der die konkrete dialektische Koexistenz von Freiheit und Notwendigkeit immer neu und immer wieder anders bestimmt werden wird. Aber wenn diese Situation auch nicht aufgehoben werden kann, so ist doch eines möglich und von den Überlegungen des zweiten Teils dieses Beitrags her human und christlich legitim und sollte für uns auch in Zukunft ein verpflichtender Imperativ sein.

Vorrang der Freiheit

Die Präsumtion steht für die Freiheit; es kann unvermeidliche Notwendigkeiten, Zwänge und Begrenzungen der Freiheit geben, aber sie haben sich letztlich vor dem Tribunal der Freiheit zu rechtfertigen und nicht umgekehrt. Dazu kann ein Mensch entschlossen sein. Ob er es ist, ob er diese Maxime nicht nur den anderen zumutet und sie in seiner eigenen Haltung und Handlung verrät, das läßt sich vielleicht am einfachsten durch die Antwort auf die Frage feststellen: Bist du wirklich bereit, dem anderen auch dann noch tolerant Freiheit zu gewähren, soweit das nur ohne Unrecht anderen gegenüber möglich ist, wenn du anderer Überzeugung bist und die Macht hast, den anderen an der Verwirklichung seiner Überzeugung zu hindern? Hast du die Bereitschaft und die Geduld, soweit nur es möglich ist, in einem Dialog immer neu zu erkunden und zu erfahren, wie der andere (oder eine andere gesellschaftliche Gruppe) sein und sich verstehen will?

Die ehrliche Antwort auf diese Frage in einem echten Ja könnte das konkrete Anzeichen dafür sein, ob solche Toleranz und Dialogbereitschaft vorhanden ist. Aber da auch diese Frage mit einem bedingenden: „So weit es nur möglich ist" versehen war, entzieht sich die Beurteilung der Ehrlichkeit der Antwort auf diese Frage im allerletzten doch wieder hinein in die Einsamkeit des Gewissens des einzelnen, das nur von Gott gerichtet werden kann, sosehr natürlich auch davor weithin dialogisch und argumentativ überlegt werden kann und soll, ob eine solche Antwort auf diese Frage wirklich ehrlich war. Von da aus darf sich der Theologe den Satz erlauben, daß jeder einst auch vor dem Gericht Gottes darüber gerichtet werden wird, ob er seinen Nächsten individuell und kollektiv die Freiheit wirklich zugestanden hat, die sein ureigenstes und unveräußerliches Recht ist, ob er tolerant in diesem Sinn und dialogbereit gewesen ist.

Oskar Köhler

Das „Abendland" auf Intensivstation?

Anläßlich des Jubiläums der Schlacht vor Wien 1683

Das 300jährige Jubiläum der Schlacht gegen die Türken vor Wien (12. September 1683) kann die einen dazu reizen, dem mühsam um seine Selbstdeklaration ringenden Europa das „Abendland" in seiner geistigen Einheit als Spiegel vorzuhalten, und die anderen zu einer geradezu nervösen Reaktion, als sei von den Feiernden eine Verherrlichung jener in der Schlacht vor Wien noch immer mittelalterlichen Welt zu befürchten, die doch ein für alle Mal als „dunkel" zu gelten hat.

Daß das Jubiläum durch einen Besuch des „Papstes aus Polen", Johannes Pauls II., in Österreich ausgezeichnet wird, hat seinen guten historischen Sinn. Denn es ist vor allem seinem großen Vorgänger Innozenz XI. (1676–1689) zu danken, daß der polnische König Sobieski das von Frankreich geschürte Mißtrauen gegen Habsburg zu überwinden vermochte. Daß aber solche diplomatischen und nicht zuletzt finanziellen Bemühungen des Heiligen Stuhls nötig waren, um ein Bündnis gegen die Türken zuwege zu bringen, ist ein weiterer Fall davon gewesen, wie bedenklich es um die Einheit des Abendlands stand, wenn sie politisch konkret werden sollte. Ist also der abendländische Rückspiegel, was dies angeht, allzu getrübt, um vorbildlich zu sein, so müssen sich die aufgeregten Warner vor einer „Abendländerei" fragen lassen, ob sie da nicht einen Gespensterkampf aufführen.

So mag der Anlaß des Wiener Jubiläums dazu anregen, auf die drei Revivals des „Abendlands" nach der Französischen Revolution zurückzublicken – auf diese Beschwörungen seiner Erinnerung, deren Vergegenwärtigung die einen vor Illusionen bewahren könnte, die anderen aber – da doch diese immer neuen Erinnerungen etwas über die Größe des Erinnerten sagen – verunsichern könnte, wenn sie nur noch mit herabgezogenen Mundwinkeln vom „Abendland" reden.

Es ist freilich vorweg zu sagen: Diese „Nachgeschichte" des Abendlands, dessen historische Wirklichkeit im 8. Jahrhundert mit der revolutionären Emanzipation des Papsttums von Byzanz und seinem Bündnis mit dem König der Franken beginnt und nach einem Jahrtausend einer „nachchristlich" werdenden Zeit weicht, ist eine Peripetie der Erinnerung. Wenn Deutsche nach der Französischen Revolution und dem Ende des „Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation" (1803 und 1806) ihre Geschichte ins Abendland zurückzubinden versuchten, dann war dies noch – entgegen aller Diskriminierung des deutschen Konservativismus –

Ausdruck eines durchaus lebendigen Geschichtsbewußtseins, das „romantisch" genannt wird, eine Bezeichnung, welche freilich die generelle Problematik dieses Begriffs enthält. Davon unterscheiden sich wesentlich die beiden Erinnerungen der „Idee des Abendlands" nach den Katastrophen des Ersten und des Zweiten Weltkriegs – beide *Erinnerungen der romantischen Erinnerung* während der Jahrzehnte nach der Französischen Revolution, von der Wirklichkeit des Abendlands getrennt durch eine Epoche politischer, sozialer und geistiger Entfremdung, Ursache jener bereits nach 1918 bemerkbaren und nach 1945 noch stärker werdenden Ideologisierung des Begriffs „Abendland".

Liegt nun am Ende unseres Jahrhunderts das „Abendland" auf Intensivstation, unfähig zu leben und unfähig zu sterben, dieweilen Pietät die noch immer Erinnernden hindert, „abzuschalten", während die Spötter dafür halten, daß dort längst nichts mehr liegt?

In den ersten Jahrzehnten nach der Revolution

Die Behauptung, die „Nachgeschichte" des „Abendlands" sei schlechthin reaktionär, ist bestenfalls ein Mißverständnis. Diesem, nicht aber der Sache selbst folgte Goethe, als er den Brüdern Schlegel abriet, die Schrift des *Novalis* „Die Christenheit oder Europa" (1799) im „Athenäum" zu publizieren, weil sie zu katholisch sei. „Katholisch" war sie insofern, als nach ihr den streitenden Staaten „den Palmzweig (des Friedens) alleine eine geistliche Macht darreichen kann", wie früher im Mittelalter, als „Rom Jerusalem, die heilige Residenz der göttlichen Regierung auf Erden geworden war". Aber nicht nur „liegt das alte Papsttum im Grabe", sondern die Revolution ist für Novalis „eine zweite Reformation", umfassender als die erste, die nicht wie diese „fixiert" werden darf, soll sie, wofür sie „günstigste Zeichen" gibt, zur „Regeneration" führen; denn „wahrhaftige Anarchie ist das Zeugungselement der Religion".

Bei *J. G. Herder* ist die „Nacht der mittleren Jahrhunderte" ein „deutsch-römisches Chaos", in dem sich die römische Hierarchie „auf Kosten der Nation" ausbildete; daß diese „vielleicht ein notwendiges Joch" war, charakterisiert das Abendland als Phase eines auf die Nationen zielenden Prozesses. Geschichtsnäher als J. G. Herder sieht *Leopold von Ranke* das deutsche Kaisertum als den „kriegerisch-christlichen Staat, der zugleich die Kirche war", in dem „hauptsächlich die Einheit der abendländischen Christenheit erschien". Da er „die Bedeutung seiner europäischen Würde" nicht realisieren konnte, wurde in der „Emanzipation des Papsttums" der Bischof von Rom „das Oberhaupt des germanisch-romanischen Gemeinwesens im Abendland". Er konnte aber die auch von kirchlichen Ideen geförderte Entwicklung nicht verhindern, aus welcher der „Geist der Nationen" hervorging, die miteinander „eine lebendige Gesamtheit ausmachen". Da Ranke Geschichtsforschung betreibt „zur Erkenntnis des lebendigen Gottes,

des Gottes unserer Nationen und der Welt", bleibt er abendländischer Tradition verpflichtet.

Folgenreich war *Hegels* These vom Gang der Weltgeschichte aus dem Osten der Menschheit nach dem Westen, über die Stufenfolge: altorientalischer Staat (incl. Ferner Osten) – griechisch-römisches Reich – christlich-germanischer Staat. „Das Abendland fängt damit an, daß es sich in Zufälligkeit, Partikularität und Verwicklung einhaust, und auch die Erscheinung einer vernünftigen Allgemeinheit tritt hier zuerst wie ein Zufall auf", als ein Zufall freilich, der zur Basis der Höchstentfaltung des Geistes wird, welche nicht mehr wie bei Ranke als Werk des Schöpfergottes, sondern als göttlicher Prozeß verstanden wird.

Hegel näher als Ranke, charakterisiert *Gustav Droysen* das Abendland als den „Dualismus der Kirche und der Weltlichkeit", welcher in der Verwerfung „jeder inneren Vermittlung" die Sittlichkeit zerstört. „Im Abendland entartete der christliche Gedanke des Reiches, das nicht von dieser Welt ist, dahin, daß man diese Welt wirklich als das Nichtige... betrachtete." Die Reformation erst habe die „Durchdringung des Geistigen und des Leiblichen", „die Verwirklichung des Idealen und die Vergeistigung des Wirklichen" ausgebildet.

Kam hier eine protestantische, aber dialektisch dem Abendland noch immer verbundene Auffassung zur Sprache, so hatte *Friedrich Schlegel* in seiner zu Wien vorgetragenen „Philosophie der Geschichte" (1828) dem Abendland das Epitheton „katholisch" hinzugefügt, und dies in einer Gegenposition nicht nur zur „Zerstörungswut der arabischen Weltherrscher", sondern zur „fast immer gleichförmigen Verderbnis des byzantinischen Hofes". Mit der These, daß in karolingischer Zeit „das abendländische Reich als christliches Kaisertum wieder hergestellt" wurde, wird die Kontinuität des Abendlands zum weströmischen Reich hervorgehoben und damit auch noch zur habsburgischen Monarchie. Man kann diese Interpretation dem Konservativismus zurechnen, stößt dann aber gerade hier auf die Problematik dieses Begriffs. Denn Schlegel hält die auf die Reformation folgende Zeit für ein „Interim" und die Revolutionszeit für einen „fortwährenden Religionskrieg", der in einer „Wiederherstellung" mündet, welche aber – entgegen dem üblichen Verständnis von „Restauration" und in einer gewissen Beziehung zur „Regeneration" bei Novalis – nicht auf die „Formen" des Mittelalters zurückgreift, sondern auf den „Ursprung des Christentums". Denn alles, was früher in der „christlichen Weltgestaltung" versäumt wurde, muß in der „vollendeten und wahren Wiederherstellung nachgeholt" werden. Die Idee des Abendlands ist hier die Idee der Wieder-Holung ineins mit der Über-Holung.

Im ersten Jahrhundertdrittel nach der Revolution wird das „Abendland" in allen Brechungen der mit ihm vorgestellten Idee noch einmal unmittelbar erinnert. Im zweiten Teil des „Faust" hat Goethe „eine wahre Geologie aller Schichten des europäischen Geistes" (H. Freyer) vorgeführt, dies aber in einer Rückschau, ähnlich der Dantes auf die Welt des abendländischen Hochmittelalters. Diese

Erinnerung verändert sich aus vielerlei Gründen im weiteren 19. Jahrhundert tiefgreifend. Jetzt erst wird das „katholische Abendland" Schlegels zur konfessionellen Berufungsinstanz gegen den Protestantismus (Johannes Janssen) und gegen die preußische Lösung der „deutschen Frage" (Kontroverse zwischen J. von Ficker, 1852–1877 Professor in Innsbruck, und H. von Sybel, Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses, in der Bewertung der Italienpolitik der Kaiser).

Die Rückbesinnungen im 20. Jahrhundert

Es ist ein Indiz für die Anziehungskraft der „Idee des Abendlands", daß sie nach den Katastrophen des Ersten und des Zweiten Weltkriegs als ein Moment der Besinnung aufzutauchen vermag. Da in der allgemeinen Wirkung des Historismus das abendländische Mittelalter als Gegenstand historischer Betrachtung objektiviert war, wurde jetzt „Abendland", sollte es in gegenwärtiger Bedeutung begriffen werden, nicht in seiner geschichtlichen Gestalt erinnert, wurde es vielmehr als ein universalgeschichtliches Symbol gedeutet. Wo aktuelle Konkretisierungen erstrebt werden und in politische Programme eingehen, setzt sich der Begriff „Abendland" einer Diskriminierung als Ideologie aus. So kann ihn der protestantische Theologe Ernst Wolf als „ideologisches Leitwort einer ‚christlichen' und ‚europäischen' Politik" bezeichnen. Ist ein solch ideologisierender Umgang mit dem Wort „Abendland" auch nicht zu bestreiten, so ist die weitere Behauptung, der Begriff sei „weder als historische noch als kulturphilosophische Kategorie wirklich brauchbar", schon deshalb fragwürdig, weil er in seiner Rückübersetzung in den geschichtlichen „occidens" des Römischen Reiches unentbehrlich ist – ganz abgesehen davon, was diese geschichtliche Wirklichkeit noch immer bedeuten kann.

Nach dem Ersten Weltkrieg

Dem Aufsehen, das *Oswald Spenglers* Buch „Untergang des Abendlandes" provozierte, entspricht – in konträrer Stimmung freilich – das Aufsehen, das *Arnold Toynbees* „Study of History" nach dem Zweiten Weltkrieg bewirkte. Der wirksame Titel des Buchs von O. Spengler hatte insofern ein Mißverständnis zur Folge, als es hier um die These geht, daß die Zeit *aller* Hochkulturen zu Ende ist. Indem O. Spengler das Abendland kulturmorphologisch als „faustisch" charakterisiert (im Unterschied zu „magisch" und „apollinisch"), ist er extrem beispielhaft für eine Symbolisierung des Abendlands, in welcher die geschichtliche Wirklichkeit entschwindet. Arnold Toynbees Polemik gegen Spenglers geschichtsphilosophischen Determinismus geht insofern ins Leere, als er selbst ein Modell von den

Stadien der Kulturen entwirft. Der „Western Civilization" erkennt er – gegen Spenglers „Pessimismus" – ein Stadium zu, das Aussicht auf das Überleben bietet.

Daß es ein deutscher Romanist war, der in den 20er Jahren in hervorragender Weise die „Idee des Abendlands" vertrat, ist deshalb bedeutsam, weil unter diesem Zeichen eine konkrete politische Aufgabe verfolgt wurde, die Versöhnung der Franzosen und der Deutschen, also ein Ziel, das dann, freilich ein Vierteljahrhundert später nach einer neuen Katastrophe, annähernd verwirklicht werden konnte, gewiß nicht allein dank dieser Idee, aber doch auch nicht ohne sie. *Hermann Platz* (1880–1945), 1921 auf Vorschlag des Romanisten Ernst Robert Curtius zum Honorarprofessor in Bonn ernannt, hat in seinem Hauptwerk „Geistige Kämpfe im modernen Frankreich" (1922) und in seiner Flugschrift „Deutschland–Frankreich und die Idee des Abendlandes" (1924) zwischen der Geistesgeschichte beider Nationen vermittelt, den von Fichte und Charles Maurras spiegelbildlich vertretenen nationalen Erwählungsglauben zugleich gewürdigt und kritisiert, um ihn einzubringen in „das Wesensbild des neuen Europa", das „langsam, aber sicher aus dem Nährboden des Abendlandes wächst". Was H. Platz als wesentlich eigenes einbringt, ist die Erkenntnis des „renouveau catholique", zu dessen Verständnis ihn seine theologischen Studien bei Sebastian Merkle und Herman Schell vorbereitet hatten. Es ist durchaus kein Konfessionalismus, der ihn von den „besonderen Aufgaben der Katholiken" in der abendländischen „Wiedervergeistigung" sprechen läßt. Indem er jedoch die Verbindlichkeit der „abendländischen Idee" nicht nur für das (vorsowjetische) Rußland, sondern (durchaus zu Recht) auch für England auf ein „gewisses geistiges Anlehnungsinteresse" relativiert, zeigt er die Problematik seiner Konzeption. In den 50er Jahren wurden die katholischen Politiker Robert Schumann, Alcide de Gasperi und Konrad Adenauer mehr oder weniger hämisch „die Karolinger" genannt.

H. Platz gehörte zum Kreis um Carl Muth und war ständiger Mitarbeiter im „Hochland", wo auch *Theodor Haecker* nach seiner Konversion (1921) wichtige Essays veröffentlichte. Sein Buch „Vergil. Vater des Abendlandes" (1931) ist ein Bekenntnis zu dem einen, heilsgeschichtlich ausgezeichneten Imperium Romanum, nach dem es ein zweites oder „Drittes Reich" nur als Perversion geben kann („wir alle sind noch Glieder des Imperium Romanum, ob wir es wahr haben wollen oder nicht"). Eine Enthistorisierung des Abendlands macht sich auch geltend in peinlichen Urteilen Th. Haeckers über Martin Luther. Der Maria-Laacher Erzabt *Ildefons Herwegen* trug in Salzburg (1931) eine christliche Synthese von Antike als dem Absolut-Objektiven und Germanentum als dem Dynamisch-Subjektiven vor, sich dabei auf seinen Ordensbruder Damasus Winzen beziehend, einen der führenden Vertreter der „Reichstheologie" in den Jahren 1933/34.

Hatte *Wolfram von den Steinen* in seiner geistvollen Schrift „Vom heiligen Geist des Mittelalters" (1926) versucht, die christliche Spiritualität im Sinn des Kreises um Stefan George auszudeuten, so bezeichnete *Theodor Steinbüchel* in seinem

„Christlichen Mittelalter" (1935) den Katholizismus als den „Hüter der abendländischen Geistigkeit", welche das Mittelalter in seiner Synthese von antikem Humanismus und Christentum hervorgebracht hat. „Wer an die geistigen Gehalte *glaubt*" (hier hervorgehoben), übernimmt aus dem Mittelalter „noch Lebendes", das aber nur in einem „dynamischen Konservativismus" lebendig bleiben kann.

Steinbüchel versteht „Abendland" als eine umfassende geistige Größe, innerhalb deren das Mittelalter nur eine Epoche ist. Dessen Ende markiert er scharf: Im Nominalismus und der ihm zugehörigen Theologie ist die Welt nicht mehr „Gottes Ordo"; das Bürgertum beendet die hierarchische Einheitskultur; der frühkapitalistische Geist ist aus dem „thomistischen Rationalismus" nicht abzuleiten. Aber er sieht auch die Problematik der mittelalterlichen Synthese, der nicht nur von sektiererischen Bewegungen widersprochen wird, sondern auch im Mißtrauen eines Bernhard von Clairvaux gegen die rationale Theologie. Die Kirche läßt in der Ablehnung des Konziliarismus die „Organismustheorie" in sich selbst nicht gelten, sie ist „herrschaftlich" (Gregor VII. ging es nicht nur um die Freiheit für den Heilsauftrag der Kirche, sondern um die „einheitlich-christlich-kirchliche Kultur" unter päpstlicher Autorität). Steinbüchel bezeichnet deutlich „die Krisis des abendländischen Menschen", die entstand, als das „geschlossene Weltbild" des Mittelalters und der mit ihm eng verbundene Gottesglaube aufbricht, kann aber, wie andere auch, nur andeuten, was das „Abendland" als übergreifende Größe noch darstellen kann.

Nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs bedeutete eine Veränderung der politischen und geistigen Realität Europas in einem Ausmaß, welches das Bewußtsein von einer auch noch so unbestimmten Kontinuität zum „Abendland" tief beeinflussen mußte.

Die von dem Verleger Johann Wilhelm Naumann gegründete Zeitschrift „Neues Abendland" (1946–1958) ist exemplarisch für die im Contra zu dieser Zäsur unternommenen Versuche, aus der „Idee des Abendlands" ein politisches Aktionsprogramm zu entwickeln. In einer der ersten Nummern schrieb *Reinhold Schneider* im Blick auf die Trümmer: „Wir wissen, der Geist ist hingeschwunden, der diese Dinge geschaffen hat – und es hat keinen Sinn, ein Haus wieder herzustellen und bereit zu halten für einen Geist, der nimmer einkehren wird." Welches Haus aber zu bauen ist, konnte in den einzelnen Beiträgen in Kontradiktionen eher angedeutet werden: Für den Föderalismus gegen das Preußentum – für die romantische Sozialtheorie (Vogelsang) gegen die Sozialpolitik Mönchen-Gladbachs – für eine „organische Demokratie" gegen die „westliche Formaldemokratie". Gegen die These „Europa wird christlich sein oder wird nicht sein" steht die

These, daß ein generelles Christsein nicht mehr zu erhoffen, aber geblieben ist „das humanistische Bildungserlebnis... als letzte historische Grundlage", das Ideal der „freien sittlichen Persönlichkeit". Chefredakteur Emil Franzel stellt 1956 fest, die an die Erfahrung zweier Weltkriege geknüpften Hoffnungen hätten sich nicht erfüllt.

Wird um diese Zeit das Wort „Abendland" im öffentlichen Gerede zum kenntnislosen Schema der Beschimpfung, so entfaltete sich eine bedeutende historische Literatur, in der die Reflexion auf das *geschichtliche* Abendland in eine neue, gerade von der epochalen Zäsur des Zweiten Weltkriegs provozierte Dimension kam.

In seiner „Weltgeschichte Europas" (1948), die „insgeheim von der Gegenwart des Abendlandes und seiner Zukunft handelt", hält *Hans Freyer* dafür, daß das von Jesus verkündete Reich Gottes „das entscheidende Ereignis" ist und daß die „ursprüngliche Substanz" des Christentums immer „neu und unverbraucht ist, als sei sie noch nie in eine Form ausgeprägt, noch nie in einer Kultur vertan worden". Dennoch kann es sich so verhalten, daß zwar „Gläubige des Abendlandes" in den „Gärten" der abendländischen Kultur leben, dieses Leben aber nur noch ein „Nachklang" ist.

„Noch hat das Abendland sein letztes Wort nicht gesprochen", schrieb *Hugo Rahner* 1945, weil „wir glaubende Menschen sind" und weil „Gottes ewiges Wort sich gewürdigt hat, in diesen Raum der abendländischen Kultur herabzusteigen, um von da aus die Geister der ganzen Erde an sich zu ziehen". Im gleichen Sinn entwickelte *Karl Rahner* 1957 eine „Theologie des Abendlandes", indem er „die apriorisch zu erwartenden Strukturen des Daseinsraums des Christentums und der Kirche" in den geschichtlichen Momenten des Abendlands verifiziert sieht, was jedoch einschließt, daß dieser Daseinsraum als ein geschichtlicher „im ganzen zweideutig" ist und „unabgeschlossen", also „mit der Tendenz begabt, sich... mit dem Daseinsraum der Menschheit überhaupt wachsend zu identifizieren". Die Probleme dieser Identifizierung sind inzwischen schwieriger geworden, und Hugo Rahner erinnerte 1956 an die Kirche nicht nur der „Dynamik", sondern auch der „Schwäche", an die „zerbrochene Kirche" und an die Gnade des „erlittenen, enttäuschten und weisen Glaubens". Gegen einen wohl allzu konventionellen Vortrag der These von Europa als der Einheit von Humanismus und Christentum beim „Internationalen Gelehrtenkongreß" 1955 in Mainz wies der evangelische Kirchenhistoriker *Heinrich Bornkamm* darauf hin, „was ein mißverstandener christlicher Glaube den Völkern Europas an Leid angetan hat".

Einen bezeichnenden Wandel in der Qualifizierung des Abendlands seit den 60er Jahren dokumentierte *Albert Mirgeler*, der zwar bereits in seiner „Geschichte Europas" (1953) bemerkt hatte, daß seit der Mitte des 17. Jahrhunderts der christliche Glaube „im überkommenen Sinn" für Europa nur „*ein* Element seiner Tradition oder das Programm traditioneller Gruppen" ist, aber 1961 unter dem

signifikanten Titel „Rückblick auf das abendländische Christentum" einen Traditionalismus kritisierte, der die glaubensgeschichtliche Problematik des Abendlands in ahistorische theologische Systematik einebnet. In seiner „Revision der europäischen Geschichte" (1971) relativiert A. Mirgeler nachdrücklich die Christlichkeit des Abendlands unter Betonung vor allem seiner „ethnischen Komponenten".

Nicht weniger als das Christentum des Abendlands erwies sich in einer geschichtlich fundierten Besinnung die *humanistische Rationalität* des Abendlands als Gegenstand des Bedenkens. Wenn die Vernunft „das innerste Anliegen des abendländischen Geistes und die echte Fortsetzung seiner Christlichkeit" ist (H. Freyer), so konnte gefragt werden, ob die in der abendländischen Theologie entfaltete und vom Humanismus weitergetragene Rationalität als das verbindende Moment zwischen dem Abendland und der „Neuzeit" anzusprechen ist. Noch 1945 konnte Hugo Rahner sagen, die Theologie werde die Sprache der Griechen und das Latein nicht vergessen; dies läßt sich so heute kaum wiederholen. Zwar ist die Absage an die „sogenannte klassische Einheit" des Humanismus und die Bezeichnung der Antike als „Barbarei", die erst von der „caritativen Moral" des Abendlands überwunden worden sei (Ch. d. Guttenberg, 1952), eine extreme Äußerung, aber doch ein Indiz dafür, wieviel die alte Formel für das „Wesen des Abendlands" an Gültigkeit verloren hat.

Zwar versteht *Hans Freyer* die „Aufklärung" nicht als eine Periode, sondern als „Trend der europäischen Geschichte überhaupt", meldet jedoch im Sinn der historischen Aufklärung selbst die Skepsis an. Die Vernunft, „von Natur selbstherrlich" und deshalb auf Dauer nicht „dienstbare Stütze" des Glaubens, hat ihre eigenen Dogmen, in ihnen aber „keine haltenden Kräfte" wie die Religion, hinsichtlich deren sie ein „sekundäres Produkt" ist. Ihr Reich ist nicht wie die Religion „säkularisierbar", es „zerstört sich selbst".

Der englische katholische Kulturphilosoph *Christopher Dawson*, dessen Werk stark auf die deutsche Abendland-Literatur einwirkte, bemerkt zwar, daß die Intellektuellen, „als Nachfolger der Priester die Hüter des überlieferten Kulturgutes des Abendlandes", vornehmlich negative Kritik übten (1947), und daß das Bürgertum Thron und Altar nur stürzte, um an ihre Stelle „nichts als sich selbst" und seinen „Eigennutz" zu setzen, bewertet aber dennoch den Liberalismus positiv als eine Verbindung von Humanismus und christlichen Moralbegriffen, deren Schwinden die Primitivität heraufführen muß.

Als ein beständiges Moment des Abendlands betrachtet Ch. Dawson nach der katholischen Kirche die „abendländische Tradition der *Wissenschaft*", eine Hoffnung „für die Entstehung einer neuen Weltzivilisation" (1954). *Alois Dempf*, der in seinem bedeutenden Werk „Sacrum Imperium" (1929) die geschichts- und staatsphilosophischen Grundlagen des Hochmittelalters dargestellt hat, entwickelte 1957 einen Begriff der *„Geisteswissenschaft"*, die eine Lösung des der Aufklärung entstammenden Konflikts zwischen Glaube und Wissen „anbahnt", weil sie die

Kultur des Abendlands nicht mehr nur wie der Historismus „nachkonstruiert", sondern „empirisch-soziologisch" in ihren „religiös-sittlich verpflichtenden Lebensmächten" erfaßt; mit der „Einsicht in die Überlegenheit ‚charismatischer Entscheidungen' in der Geschichte über die rationalen Lösungen eröffnet sie den Blick auf die Offenbarungswirklichkeit auch für solche Denker, die nicht an die Offenbarung glauben" (1957).

Das Problem der „Neuzeit"

Diese Konzeption von A. Dempf deckt sich zwar nicht mit der These von *Alexander Rüstow*, heute sei „der europäisch-abendländische Geist in einem Stadium der Reife", nicht mehr bloße „Proklamation", sondern zur „Verwirklichung" aufgerufen. Aber alle diese Versuche, das „Abendland" zu vergegenwärtigen, sind der Frage ausgesetzt, ob in ihnen nicht trotz aller geschichtlichen Unterscheidungen eine problematische Kontinuität zum Abendland postuliert wird.

A. Mirgeler diagnostizierte bereits 1953 das 19. Jahrhundert als einen „Grabenbruch", der „die Täuschung einer ohne weiteres fortdauernden Tradition verbietet". Betonte er hier den „entschlossenen Willen, die gültige Tradition Europas in einer neuen Weltepoche nicht preiszugeben", so kritisierte er 1971 sowohl die Restauration wie den Liberalismus, die sich um eine „bildungsmäßige Aneignung des europäischen Erbes" bemühen, als ob nichts Neues geschehen sei. Bedenklicher noch sind die Versuche, in positiver oder negativer Tendenz im Anschluß an den der Welt der Bauern und Hirten zugehörigen Auftrag in der Genesis (1,28) die *moderne Technik*, wie sie im 19. Jahrhundert entfaltet und im 20. Jahrhundert zum atomaren Zeitalter gesteigert wird, ohne Vorbehalte aus dem christlichen Glauben herzuleiten.

Eine kontinuitätsstiftende Brücke war (und ist noch weithin) der Begriff *„Säkularisierung"*, wonach die Ideen der Aufklärung und der Revolution Umsetzungen der christlich-abendländischen Ideen ins Innerweltliche sind. Daran konnten die Hoffnungen auf eine Reintegration im „Neuen Abendland" geknüpft werden, auf eine Wiedervereinigung dessen, was in der Enteignung des Abendlands durch die Neuzeit getrennt worden ist. „Säkularisierung" als Bezeichnung für den Reichsdeputationshauptschluß von 1803, „Begriff illegitimer Emanzipation von Gütern aus kirchlicher Sorge und Aufsicht" (Hermann Lübbe), führt den Charakter der Illegitimität so in sich, daß er in den geistesgeschichtlichen Gebrauch für die Bezeichnung der Neuzeit als „Verweltlichung" übertragen werden konnte. *Hans Blumenberg* hat gegen den Säkularisierungsvorwurf die theologiegeschichtlich argumentierende These gesetzt, daß die Neuzeit „nicht Verweltlichung, sondern Weltlichkeit ist", worin ihre „Legitimität" besteht (1966).

Für *Ernst Troeltsch* war die „hieratisch-theokratische Einheitskultur" eine der geschichtlichen Ausprägungen des Christentums, das in universalem Verständnis „Ausgangspunkt einer neuen Phase der Religionsgeschichte ist, in der bisher nichts Neues und Höheres hervorgetreten ist und in der ein solches auch für uns heute nicht denkbar ist". Gerade aber weil E. Troeltsch den Beginn der Neuzeit nicht mit der Reformation ansetzt, unterließ er es auch, „in jener verschleiernden Zweideutigkeit zu reden, der gemäß man... die moderne europäische Kultur unbeirrt eine christliche nennt, weil diese Kultur christlicher Herkunft ist" (H. Lübbe). Gewiß ist die Herkunft in der „Säkularisierungs"-Debatte ungebührlich vernachlässigt worden. Für die Gegenwartsbestimmung des christlichen Glaubens aber ist es von eminenter Bedeutung, inmitten der Erinnerung seiner trotz aller „Zweideutigkeit" großartigen Weltwerdung im Abendland zugleich die Diskontinuität zum Christentum des Abendlands wahrzunehmen und wahr zu haben.

Die „abendländische Idee" und der Konservativismus

Die nach dem Ersten und nach dem Zweiten Weltkrieg erfolgte Vergegenwärtigung der abendländischen Idee hat ihre politische Relevanz darin, daß sie in einer gewissen Selbstverständlichkeit mit dem Konservativismus verbunden ist. Aber dieser ist, wie *A. Dempf* bemerkt, „an die Auseinandersetzung mit Liberalismus und Sozialismus gebunden und daher in sich gespalten und geschwächt", wodurch „die Rückbesinnung auf die Kräfte der Überlieferung" irritiert werden kann. Dies zeigt sich deutlich in der atheistischen Variante des Konservativismus.

H. Freyer nennt es die „Paradoxie alles Konservativen", daß dieses um so mehr zum „sekundären System" wird, je eifriger das Erbe gesichert werden soll. *Hans Blumenberg* hält die „Säkularisierungs-Kategorie" für geeignet, eine „kulturkritische Betriebsamkeit" zu begründen, die ihr Unbehagen an der Gegenwart in „Schuldsprüchen" über die „Begründung der Neuzeit" abreagiere. Aber es gibt auch eine Beschimpfung des Abendlands und der „Abendländer", in der verdeckt werden soll, was das „Ende der Neuzeit" anzeigt. Kaum irgendwo läßt sich dies deutlicher ablesen als an der schwindenden Geltung des Verständnisses von Ehe und Familie, wie es das Abendland hervorgebracht hat – eine seiner bedeutendsten Institutionen, die es noch der Neuzeit vermacht hat.

Dennoch: Erbe des Abendlands

Das Abendland kann am Ende dieses Jahrhunderts nicht mehr erinnert werden wie in seinem Anfang. „Es erscheint derzeit unwahrscheinlich, daß es Europa gelingen wird, seine kulturelle Tradition... weiterzugeben" wie einstmals Rom die

Antike an das Abendland (Ch. Dawson). Die epochale Zäsur hat eine andere Qualität. Aber in diesem weltgeschichtlichen Hiatus kann das geschichtliche Abendland ein gestalthaftes Zeichen sein, an dem achtlos vorüberzugehen einen gefährdenden Verlust großer geschichtlicher Erfahrung bedeutet. Auf der Intensivstation liegt nur jenes „Abendland", dessen Erinnerungsgeschichte zu Ende gegangen ist – eine Geschichte, die trotz aller Vergeblichkeit Zeugnis ablegt von der Größe des Erinnerten. Daß es für das so Erinnerte keine Fortsetzung gibt, auch nicht in irgendwelchen Anpassungen, keine „continuatio", wird vielleicht gerade das Jubiläum der Schlacht vor Wien verdeutlichen. Sie in aktuellen Umbenennungen zu vergegenwärtigen, kann niemand verantworten. Aber sie war eine Bekundung des Willens zur Selbstbehauptung – und sie kann als eine solche exemplarisch sein, sofern das Selbst lebendig ist, das sich behaupten will.

Literatur: O. Spengler, Untergang des Abendlandes (München 1918); *H. Platz,* Deutschland – Frankreich und die Idee des Abendlandes (Köln 1924; dazu: H. Platz, hrsg. v. V. Berning, Düsseldorf 1980); *Th. Haecker,* Vergil. Vater des Abendlandes (München 1931); *I. Herwegen,* Antike, Germanentum und Christentum (Salzburg 1932); *Th. Steinbüchel,* Christliches Mittelalter (Leipzig 1935); *H. Freyer,* Weltgeschichte Europas (Stuttgart 1948); *A. Mirgeler,* Geschichte Europas (Freiburg 1953); *ders.,* Rückblick auf das abendländische Christentum (Mainz 1961); *ders.* Revision der europäischen Geschichte (Freiburg 1971); *H. Rahner,* Abendland. Reden und Aufsätze (Freiburg 1966); *K. Rahner,* Theologie des Abendlandes, in: LThK 1 (1957) 18ff.; *A. Dempf,* Art. „Abendland", in: StL 6 (1957); *H. Blumenberg,* Die Legitimität der Neuzeit (Frankfurt 1966).

Josef Fuchs SJ

Bischöfe und Moraltheologen

Eine innerkirchliche Spannung

Es ist kein Geheimnis, daß eine gewisse Spannung besteht zwischen den Vertretern des kirchlichen Lehramts und denen der wissenschaftlichen Theologie. Nicht nur gelegentliche und Aufsehen erregende Einzelereignisse weisen darauf hin, sondern auch und viel mehr eine reiche theologische Literatur zur spezifischen theoretischen und pastoralen Problematik. Wie vor einigen Jahrzehnten die Exegese, so ist heute in einem besonderen Maß die Moraltheologie davon betroffen. Daß die amerikanische Buchserie „Readings in Moral Theology" schon ihren dritten umfangreichen Jahresband der Thematik „The Magisterium and Morality" (1982)[1] widmen zu sollen glaubte, spricht eine beredte Sprache. Wer die jährlichen umfangreichen „Notes on Moral Theology" der amerikanischen Jesuitenzeitschrift „Theological Studies" verfolgt, stellt fest, daß die genannte Spannung in den letzten Jahren immer wieder zur Sprache kommt. Dabei bezieht man sich nicht nur auf das Lehramt des Bischofs von Rom und seiner vatikanischen Kongregationen, sondern auch auf das Lehramt der Bischöfe im allgemeinen in Moralfragen. Im gegenwärtigen Beitrag soll in besonderer Weise gerade auf die vielen, in den verschiedenen Ländern verstreuten Bischöfe Bezug genommen werden.

Ideal gesehen, sollte die Tätigkeit von Bischöfen und Moraltheologen ein Miteinander und Zueinander darstellen. Zweifellos gibt es das auch. Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß heute weitgehend und weltweit eine gewisse Spannung Tatsache ist. Bischöfe zeigen sich skeptisch; sie glauben, Moraltheologen gegenüber eher mißtrauisch sein zu sollen – generell wegen der moraltheologischen Methode und in speziellen Einzelfragen. Moraltheologen fühlen sich nicht ernst genommen; sie erfahren, daß man ihrem Forschen, ihren Versuchen und ihren Ergebnissen reserviert gegenübersteht, daß man gelegentlich sogar an ihrer reinen wissenschaftlichen und kirchlichen Absicht Zweifel aufkommen läßt und das auch äußert. Dem entspricht ein gewisses Mißtrauen von Moraltheologen gegenüber dem bischöflichen Lehramt, in dessen Äußerungen das theologische Mühen von Moraltheologen vielfach entweder sich nicht widerspiegelt oder sogar, wie gesagt, eher skeptisch beurteilt wird. Das gibt es auch in deutschsprachigen Ländern.

Im Titel dieses Beitrags werden Bischöfe und Moraltheologen ohne den beigefügten Artikel „die" genannt. Nicht ohne Absicht. Denn nicht alle Bischöfe sind gemeint: Es gibt auch Bischöfe, die die heutige moraltheologische Problema-

tik sehen und sehr ernst nehmen; es gibt solche, die das offen sagen, es gibt solche, die es eher „schweigend" gelegentlich bekennen. Ebenso sind nicht alle Moraltheologen gemeint: Es gibt auch solche, die man „oben" gerne hört, weil sie sich heutiger moraltheologischer Problematik gegenüber eher skeptisch zeigen, gar aus Verteidigungsstellung heraus sprechen und der heute aufgegebenen Problematik sich nicht in der gleichen Weise stellen wie ihre Kollegen – was ihr volles Recht ist. Sie können Bischöfen die Antworten geben, die manche von ihnen ohnehin schon immer kannten und die sie nicht ungern bestätigt sehen möchten.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß in diesem Beitrag im Grund nicht nur von Bischöfen in ihrem Verhältnis zu Moraltheologen die Rede ist, sondern auch von einer bestimmten Gruppe von Moraltheologen, Priestern und Laien, denen die Überlegungen, Hypothesen und Ergebnisse heutiger Moraltheologie nicht eingehen – aus welchem Grund auch immer. Doch soll hier vor allem auf das bischöfliche Lehramt abgestellt werden. Es hat eben ein besonderes Gewicht im Bereich der Morallehre in der Kirche. Manches wird zur Sprache kommen, das analog auch auf andere Glieder der Kirche in ihrem Verhältnis zur heutigen Moraltheologie bzw. zu bestimmten Vertretern derselben zutrifft. Dieser Beitrag ist jedoch im Grund nicht so sehr aus der Sorge um das richtige Verhältnis zwischen bischöflichem Lehramt und moraltheologischer Wissenschaft geschrieben als vielmehr aus der Sorge um das richtige christliche Ethos und um eine echte, von Ängsten und Libertinismus gleicherweise freie oder befreite Ethik des Verhaltens der Christen in der heutigen Welt, das heißt eine Ethik, die möglichst unabhängig von Voreingenommenheit von der einen oder anderen Seite her den großen und kleinen Problemen des Alltags in einsichtiger Objektivität zu begegnen und sie zu beantworten versucht. Größtmögliche „Objektivität" ist das eigentliche Stichwort.

I. Christliche Sendung und Sorge

Der Theologe, der sich zum Thema „Bischöfe und Moraltheologen" äußert, kann nicht anders als zunächst an die Sendung und die entsprechende Sorge der Bischöfe denken. Denn deren Sendung zeugt entsprechende Sorgen; und diese Sorgen werden oder können leicht das Verhalten der Bischöfe bestimmen. Der Theologe, der sich nicht in die Situation der Bischöfe hineinversetzen kann, tut gut daran, sich zum angekündigten Thema nicht zu äußern. Andererseits kann er nicht umhin, sich seiner eigenen Sendung und der von ihr gezeugten Sorge zu erinnern. Es geht um verschiedene Sendungen und Sorgen, die aber dem gleichen Ziel dienen, also komplementär sind, einander ergänzen.

1. Die einheitsstiftende Funktion der Bischöfe

Die christlich-kirchliche Gemeinde ist eine Gemeinschaft derer, die in Freiheit Christus folgen, und zwar als Gemeinschaft der Glaubenden in kirchlicher Verbundenheit – also als Einheit. Die Bischöfe werden als die die Einheit wahrenden und pflegenden Träger einer entsprechenden Sendung verstanden und geachtet. Die Bischöfe selbst müssen und werden sich als Träger dieser Sendung verstehen. Dieses Selbstverständnis begründet ihr Mühen und ihr Sich-Sorgen um die als kirchliche Einheit sich verstehende Christengemeinde.

Die Bischöfe haben zweifellos ihre besondere „Funktion" innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft der Glaubenden. Sie werden ihre Funktion gerade darin sehen, Sorge zu tragen und sich zu mühen, daß die kirchliche Gemeinschaft der Christen als solche „funktioniert". Es besteht allerdings die Gefahr, daß sie das Ideal in einer möglichst spannungslosen, unkritischen, bewußt „konformistischen", nicht-pluralistischen, traditionsgebundenen und sich von kritischer Hinterfragung durch „andere" distanzierenden Haltung in Moralfragen sehen und daß sie zu einem Leben aus solcher Haltung ermuntern. Wenn hier das Wort „Gefahr" gebraucht wird, so sollen damit nicht die Werte einer solchen Haltung in Frage gestellt werden; aber sie könnte auch die Haltung sein, die eine ungebührlich belastende und im Grund wenig überzeugende Lebensausrichtung beinhaltet.

Die einheitsstiftende Funktion der Bischöfe wird sich am *Glauben* der christlichen Gemeinde auszurichten versuchen. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht ausdrücklich von einem Glauben, der im christlichen Leben „angewandt" werden muß[2]. Zweifellos hat das christliche (sittliche) Leben mit dem Glauben zu tun. Es besteht jedoch die Gefahr, daß man um der Einheit und Unveränderlichkeit des christlichen Glaubens willen eine in diesem Glauben begründete Einheit, Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit der sittlichen Weisungen lehren und verkünden wollte. Der Glaube hat zwar seine Bedeutung für die Findung sittlicher Verhaltensweisen; aber er allein ermöglicht diese Findung nicht. So will es die in der Bibel und in der kirchlichen Tradition grundgelegte Lehre vom Naturrecht. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil bemerkt, daß auch gläubige und von gleicher Gewissenhaftigkeit beseelte Christen unter Umständen in bedeutsamen Menschheitsfragen (also sittlichen Fragen) zu unterschiedlichen Lösungen kommen können[3], so zeigt dies, daß die einheitsstiftende Funktion der Bischöfe in Moralfragen auch nicht aufgrund des einen Glaubens unbegrenzt ist.

Die sich sorgenden und an ihrer Verantwortung schwer tragenden Bischöfe wissen sich in eine größere kirchliche Gemeinschaft eingebunden; sie wissen sich dieser größeren Einheit verpflichtet. Für ihre Lehre über christliche Sittlichkeit gemäß dem christlichen Glauben werden sie versuchen, sich auf christliche Tradition, auf die Lehre anderer christlicher Gemeinden und ihrer Bischöfe und – in einem besonderen Maß – auf die Weisung des Bischofs von Rom als einen

fundamentalen Grundstein christlicher Einheit (und somit auch christlicher Morallehre) und seiner vatikanischen Kongregationen zu stützen. Sie tun gut daran, damit nicht ebenso viele christliche Gemeinden mit je eigener Morallehre bestehen wie es Diözesanbischöfe gibt. Aber auch dieses Sich-Absichern bietet keine totale Entlastung der Bischöfe in ihrer einheitsstiftenden Sendung und Funktion. Denn auch diese bedeutsamen Stützpunkte sind keine ungeschichtlichen und dem Wertungs- und Findungsprozeß völlig enthobenen Wirklichkeiten.

Wenn den Bischöfen am guten Funktionieren – in sittlichen Überzeugungen und vielleicht sogar im sittlichen Lebensvollzug – ihrer Gemeinden liegt und liegen muß, und zwar möglichst in Gemeinschaft mit anderen christlichen, in aller Welt zerstreuten kirchlichen Gemeinschaften, so darf doch die Funktionseinheit nicht das Hauptziel bischöflicher Sorge sein. Wer den Unterschied zwischen christlichem Glauben und sittlicher Ordnung (auch der Christen) begreift, wird verstehen, daß eine funktonierende Einheit in Glaubensfragen weit bedeutsamer ist als eine gleichermaßen funktionierende Einheit in Moralfragen. Auch die Kirchengeschichte hat vielfach gezeigt, daß die Funktionseinheit in Moralfragen noch nicht die Wahrheit der in dieser Einheit assumierten sittlichen Auffassungen bedeutet. Mit anderen Worten, den Bischöfen muß es mehr um die sittliche Wahrheit als um den friedlichen Konsens in Moralfragen gehen. Es kann ja auch geschehen, daß sittliche Aussagen, in wohl funktionierendem Konsens weitgehend angenommen, dennoch Freiheiten gewähren oder Lasten auferlegen, die weder vom christlichen Glauben her begründet sind noch in langen Zeitläufen sich als Willen Gottes erweisen.

2. Der bischöfliche Dienst an der sittlichen Wahrheit

Der bischöfliche Dienst zielt also nicht ebensosehr auf die wohl funktionierende Einheit wie auf die Einheit in der Wahrheit – auch im Bereich der Moral. Hätte man das im Lauf der Jahrhunderte der christlichen Kirche mehr bedacht, das heißt unter anderem: Hätte man mehr auf die Mahner zur sittlichen Wahrheit entgegen dem Trend zur wohl funktionierenden Einheit gehört, wären manche Geschehnisse, die wir heute bedauern, nicht zu verzeichnen (ob man nun an Probleme der Gewissens- und Religionsfreiheit, der Verteidigung unberechtigter Gewaltanwendung, sexualethischer Vorstellungen usw. denken will, tut nichts zur Sache). Es heißt auch: Hätte man mehr an die Frage der zu vermittelnden *Wahrheit* hinsichtlich sittlicher Handlungsnormen für innerweltliches Verhalten gedacht als an die Vermittlung subjektiver *Sicherheit* für notwendig sich einstellende Entscheidungssituationen, wären manche dramatische Konfliktsituationen vermieden worden.

Natürlich werden die Bischöfe selbst die mögliche Spannung zwischen geforderter Vermittlung von sittlicher Wahrheit und der zu gewährenden und immer

wieder von ihnen geforderten Sicherheit für anstehende sittliche Entscheidungen spüren. Die neuscholastischen Tendenzen sowohl innerhalb der Theologie wie auch in den Äußerungen der kirchlichen Hierarchie – also vor allem vor dem Zweiten Vatikanum – dienten oft mehr der funktionierenden Sicherheit als der Wahrheit und begründeter sittlicher Entscheidungsfindung. Heute bedauert man es offen, daß die soeben angedeutete Tendenz einem allzu *statischen* Naturrechtsdenken zuneigte, daß sie überdies durch gehäuftes Eingreifen des hierarchischen Lehramts zu einer *Positivierung* der „christlichen" Sittenlehre führte[4]. Wenn heute die Theologen, vielleicht aufgrund der gemeinsamen Arbeit von Bischöfen und Theologen auf dem Zweiten Vatikanum offener und freier für sachliche Reflexion geworden, auf diesen Tatbestand glauben hinweisen zu sollen, so können und dürfen die Bischöfe vor dieser Erkenntnis nicht die Augen verschließen – was sie allerdings erneut und nun anders das mögliche Dilemma Sicherheit–Wahrheit erleben läßt.

Insofern ist die Situation der Bischöfe im Bereich von Moralfragen nicht ganz leicht. Moraltheologen haben es schon erlebt, daß sie ein mitleidiges oder aus nicht-zweifeln-könnender Sicherheit heraus stammendes Lächeln ernten, wenn sie ihrer Aufgabe als Theologen entsprechen und auf echte – anderswo nicht gesehene – Probleme hinweisen. Nicht selten wird sich der Theologe zurückhalten, um einem solchen Lächeln oder weiteren Konsequenzen zu entgehen.

Dennoch soll niemand daran zweifeln, daß Bischöfe der Wahrheit im Bereich des Sittlichen dienen möchten. Suchen sie nicht eben darum den Rat von Moraltheologen? Allerdings darf manchmal zurückgefragt werden, welche Moraltheologen befragt werden oder welcher Rat verschiedener Moraltheologen schließlich angenommen wird. Das wird sich oft entscheiden an der Moraltheologie des Professors, bei dem die Bischöfe – vor wenigen oder vielen Jahren – gehört haben und die sie – an eigenen weiteren moraltheologischen Studien vielfach gehindert – nun für die, allzu positivistisch verstandene, „Lehre der Kirche" halten. Im übrigen ist das sogar sehr verständlich. Nicht selten wird sich hinter einer konkreten Spannung zwischen Bischöfen und Moraltheologen im Grund nichts anderes als die Spannung zwischen verschiedenen moraltheologischen Schulen verbergen. Allerdings, der amtliche Dienst an der Einheit der kirchlichen Gemeinschaft steht den Bischöfen zu. Ihr Dienst ist schwer; denn der Dienst an der Einheit soll Dienst an der Einheit in Wahrheit sein.

Das Zweite Vatikanische Konzil macht alle Christen, also auch Bischöfe und Moraltheologen, darauf aufmerksam, daß die Kirche wesentlich eine pilgernde Kirche ist und darum auch immer zu erneuern bleibt[5]. Das gilt in einem gewissen Maß auch für den Bereich der Sittenlehre. Hier bedeutet das vor allem zweierlei: Einmal stellt geschichtliches Leben und vor allem die heutige schnellebige Zeit vor neue sittliche Probleme, die nicht nur von den Moraltheologen angegangen werden, sondern – in Beziehung zu den Theologen – auch von den zum Dienst der

Einheit berufenen Bischöfen gesehen werden müssen: die Lösung weltweiter sozialethischer Probleme, der verantwortliche Umgang mit der Atomkraft, die Stellung zu völlig neuartigen bioethischen Problemen, das rechte Verhalten zu sehr verschiedenartigen eheähnlichen Gemeinschaften usw. Die geforderte Erneuerung im Bereich der Moral bedeutet sodann die Anerkennung, daß neue Erkenntnisse auch ein neues Überdenken von früher gefundenen sittlichen Lösungen fordern können – will man sich nicht wegen des Wunsches nach endgültigem und „gesichertem" Besitzstand der Gefahr aussetzen, auf das Streben nach einer größeren Objektivität, als sie zu anderen Zeiten möglich war, zu verzichten; darauf wird noch zurückzukommen sein. Es geht um den bischöflichen Dienst an der Einheit *in Wahrheit.*

Es wird noch auf ein anderes Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils aufmerksam zu machen sein, daß wir nämlich in der Kirche bei neuen ethischen Problemstellungen nicht immer sofort auch eine gültige Lösung parat haben[6]. Es gilt dann, auch die Fachwissenschaftler zu Wort kommen zu lassen, die – vielleicht verschiedenartigen – Lösungsversuche der Ethiker und Moraltheologen zu berücksichtigen, um schließlich (möglicherweise) nicht mit einem absoluten Edikt oder Verdikt, sondern mit einer vorsichtigen, sehr exakt formulierten und auf wohl durchdachte Gründe sich stützenden Handreichung zu dienen. Solche offensichtlich auf sittliche Wahrheit hinarbeitende Verlautbarungen dürften oft ein besserer Dienst an der Einheit sein als eine absolute Sicherheit vermitteln wollendes endgültiges Wort.

3. Der Dienst der Moraltheologen

In den ersten christlichen Jahrhunderten[7] waren die Bischöfe vielfach auch die Theologen der Kirche. Das heißt, sie hatten nicht nur das pastorale Amt des Dienstes an der christlichen Einheit in Wahrheit inne, sondern leisteten auch die theologische Arbeit der Reflexion und des tieferen Verstehens. Sie taten so auch in manchen Moralfragen. Auch heute gibt es Bischöfe, die – im wissenschaftlichen Sinn – Theologen sind; aber es ist nicht der Normalfall. Die Theologen, auch die Moraltheologen, sind heute durchgehend nicht Bischöfe. Um Theologe zu sein, braucht es im Grunde keiner kirchenamtlichen Beauftragung. Wo und wenn aber diese Beauftragung gegeben ist, wird sie nicht als „Delegation" des spezifisch bischöflichen Dienstes bzw. des bischöflichen Lehramts verstanden; vor wenigen Monaten hat darauf noch Papst Johannes Paul II., Paul VI. zitierend, ausdrücklich hingewiesen[8].

Anders als zu anderen Zeiten hat seit dem Konzil von Trient, zumal aber seit dem letzten Jahrhundert ein stark *juridisches*, „Zustimmung forderndes" Verständnis

des Lehramts sich durchgesetzt. Demnach wäre die Aufgabe der Moraltheologen primär und weitgehend als wissenschaftliche Reflexion und Begründung hinsichtlich vorliegender amtlicher Weisungen in Moralfragen zu verstehen. So steht es vor allem in der Enzyklika Pius' XII. „Humani generis" (1950)[9]. Es ist dies eine auch heute weit verbreitete Auffassung, obwohl das Zweite Vatikanische Konzil durch den Hinweis auf das ganze Gottesvolk als Träger des Heiligen Geistes die Akzente zu verschieben begonnen hat. Haben in anderen Jahrhunderten Bischöfe und Theologen vielfach auf die „Lehrautorität" der Theologen (vor allem ihres Konsenses) und theologischer Fakultäten geschaut[10], so ist heute eher das Wort des bischöflichen Amtes Beziehungspunkt. Die Moraltheologen wissen um diese Situation und arbeiten und verhalten sich entsprechend – wenn auch oft im Wissen um die anerkannten Grenzen der Autorität amtlicher moraltheologischer Aussagen und Weisungen. Diese Situation erlaubt an sich durchaus ein harmonisches und fruchtbares Miteinander bischöflicher und moraltheologischer Tätigkeit als gemeinsamen Dienstes am Volk Gottes.

Die Erfahrung lehrt aber, daß die eben gezeichnete Situation auch *Gefahren* in sich trägt. Eine dieser Gefahren ist die schon beklagte Tendenz eines lehramtlichen Positivismus, dem allzu leicht nicht nur viele Gläubige und Moraltheologen, sondern auch Bischöfe verfallen. Ein solcher Positivismus kann ein Hindernis sowohl für die moraltheologische Forschung als auch für den lebendigen Prozeß sittlicher Wahrheitsfindung sein; dieser Prozeß ist nie endgültig abgeschlossen. (Man beachte, daß ein solcher Positivismus auch zur einseitigen Privilegierung einer moraltheologischen Schule vor den anderen führen kann.) Eine zweite Gefahr besteht darin, daß – wie sich auch heute leicht feststellen läßt – die Auffassung genährt wird, daß es sich bei konkreten sittlichen Weisungen um durch positive Offenbarung kundgewordene Anordnungen Gottes handle (z. B. bei konkreten sozialethischen Verlautbarungen, bei konkreten Stellungnahmen zu Fragen von Krieg und Frieden, bei sexualethischen Dokumenten usw.). Eine dritte Gefahr besteht in der Einengung oder doch Engführung moraltheologischer Reflexion. Schließlich sollte die vierte Gefahr nicht übersehen werden, daß die gezeichnete Situation eine bleibende „sittliche Unreife" in der sittlichen Wahrheitsfindung im Sinn von L. Kohlberg bzw. die Bildung von „Superegos" im Sinn von S. Freud zu fördern geeignet ist – zu beobachten bei Laien, Priestern, Moraltheologen und Bischöfen.

Wie die übrigen Theologen, so haben auch die Moraltheologen durchaus eine ihnen eigentümliche Autorität – mögen sie nun in amtlicher Beauftragung (z. B. als Professoren) Moraltheologie betreiben oder nicht (wenn auch die Beauftragung einen gewissen Vertrauenserweis von seiten des bischöflichen Amtes enthält). Die Moraltheologen werden sich dem Volk Gottes, insbesondere dem sittlichen Wollen der gläubigen Christen verpflichtet wissen. Wenn offen betriebene Theologie immer implizit Verkündigung ist, so auch die offen erfolgende Reflexion der

Moraltheologie. Denn es ist die Aufgabe der Moraltheologen in der Kirche, Zusammenhänge von Ethos und sittlicher Ordnung mit dem Glauben herauszustellen, die hermeneutische Lektüre der Bibel hinsichtlich sittlicher Fragen zu pflegen, die im Lauf der Zeit gewachsenen sittlichen Traditionen (und ihre Geschichte) hermeneutisch zu lesen, sittliche Werte vertieft zu entfalten, sittliche Prinzipien und Normen glaubhaft und im Zusammenhang zu ergründen, die Ergebnisse anderer Wissenschaften auf ihre Bedeutung für richtiges sittliches Verhalten zu erhellen, neu erstehende sittliche Probleme anzugehen usw.

Diese Aufgaben sind im Bereiche der *Moral*theologie um so bedeutsamer, als das gute und vor allem das richtige sittliche Verhalten der Christen sich zum großen Teil nicht direkt aus dem christlichen Glauben ergibt, sondern in einer – vom Glauben erleuchteten – *vernünftigen* Reflexion und Wertung gefunden werden muß.

Hier zeigt sich aber auch, daß das Forschen der Moraltheologen nicht nur dem Gottesvolk im allgemeinen dient, sondern auch in besonderer Weise denen, die den bischöflichen Dienst an der Einheit in Wahrheit wahrzunehmen haben. Es ist also nicht nur Aufgabe der Moraltheologen, die amtlich schon vorgelegte Lehre vertieft zu ergründen, sondern auch eine solche Lehre vorzubereiten und möglich zu machen. *Verantwortliche* bischöfliche Weisungen lassen sich nicht ohne ernstes Hinhören auf das, was ernste Moraltheologie zu sagen hat, erstellen. Wie oft hört man, daß die Bischöfe zu einem klaren Wort zu bestimmten bedeutsamen sittlichen Fragen herausgefordert werden. Aber haben sie immer schon die verantwortbare Antwort, die man von ihnen fordert?

Wenn aber manche Bischöfe „den Moraltheologen" nicht trauen? Wenn es ihnen scheint, daß diese eher im Gottesvolk „Verwirrung" stiften? Verallgemeinerungen sind nicht gut; aber es gibt zweifellos ein unkluges und unverantwortliches öffentliches Reden. Wo aber Moraltheologen nicht nur den „letzten Schrei" lieben, sondern sowohl kompetent wie verantwortungsbewußt arbeiten, da kann gefragt werden, ob nicht die Angst vor „gefährlicher Verwirrung" – die es durchaus geben kann – manchmal eher sich als die Angst vor der Störung eines – anscheinend oder scheinbar – ruhigen Funktionierens bzw. im Grund als Angst vor *verantwortlicherem* und mühevollerem Reden und Lehren erweist. Müßte dann nicht ein intensiveres und vertrauensvolleres Zusammenarbeiten gesucht werden? Die Initiative dazu könnte grundsätzlich von beiden Seiten ausgehen; auch die Theologen sollen Initiativen ergreifen: so Johannes Paul II.[11]

Es zeigt sich: Spannungen lassen sich nicht ganz ausschließen. Es gibt eine Furcht vor dem Amt, die Theologen zum Schweigen veranlassen kann – auch wenn sie sehen, daß so dem Volk Gottes ein wichtiger Dienst vorenthalten wird. Auch Moraltheologen haben ein Verantwortung von ihnen forderndes Gewissen. Manchmal ist ein leises und vorsichtiges Sich-Zurückhalten auf die Dauer wirksamer als ein lautes Aufbegehren. Nicht selten wirkt ein vorsichtiges und stetes und

von vielen Seiten kommendes Ausstreuen guten Samens im Gottesvolk neue Sicht und neues Leben – wenn auch nur sehr langsam.

Aber es kann sich auch ein anderes Verhalten nahelegen. Im berüchtigten Fall Savonarola monierte ein Kardinal öffentlich den Magister Sacri Palatii, Pier Paolo Giannerini (Dominikaner wie Savonarola), nicht so energisch Savonarola zu verteidigen, sondern den Heiligen Stuhl. Er erhielt die Antwort: „Mein Auftrag ist es, für die Wahrheit zu kämpfen und auf diese Weise die Ehre des Heiligen Stuhles zu schützen."[12] Wäre in der Kirche jeder Dissens ausgeschlossen, könnte es wohl nie zu Korrekturen kommen; man denke an das Beispiel der Religionsfreiheit[13]. H. Fries hat vor einiger Zeit geschrieben – wenn auch nicht ausdrücklich hinsichtlich der Moraltheologen –, daß man vom Theologen auch „Mut zur Kritik, zum Nonkonformismus" fordern muß, „ vor allem wenn dieser nicht durch Prestigebedürfnis und Eitelkeit bestimmt ist, sondern durch die Verantwortung für die der Theologie gegebene Aufgabe"[14]. (Muß eigens darauf hingewiesen werden, daß wie Moraltheologen auch jene Bischöfe, die die Anliegen von Moraltheologen teilen, in schwierige Situationen – im Verhältnis zu amtlichen bischöflichen Festlegungen oder Maßnahmen – kommen können?)

Wenn ein ernster moraltheologischer Versuch, dem Gottesvolk eine hilfreiche Hand zu bieten, Gefahr läuft, bei unvorbereiteten oder auf hergebrachte Sicherheit bedachten Christen anscheinend oder scheinbar „Verwirrung" hervorzurufen, könnte da nicht ein auf Einsicht hinarbeitendes, gemeinsames, Verständnis vermittelndes Sprechen von Bischöfen und Moraltheologen die Tat sein, die der Augenblick verlangt? – Falls man nicht eingestehen will, daß unter Umständen das, was sich als „Verwirrung" zeigt, in Wirklichkeit der schon längst fällige Beginn eines Umdenkens ist.

II. Lehrautorität und moraltheologische Problematik

Ein gewisser Mangel an Gemeinsamkeit und eine entsprechende Spannung zwischen Bischöfen und Moraltheologen sind unter anderem bedingt durch anstehende moraltheologische Problemkomplexe. Wissenschaftliche Moraltheologie und kirchliche Unterweisung können ja nicht nur Repetition des immer schon Gesagten sein. Zwar gilt, daß das Wahre immer wahr ist; doch darf man daraus nicht auf einen ein für allemal „gehabten" und daher „weiterzugebenden" Block definitiver moralischer Einsichten schließen: Einer solchen Auffassung würde auch die Geschichte des Christentums hohnsprechen. Es gibt zu jeder Zeit auch Unwahrheiten (Irrtümer, die für Wahrheiten ausgegeben werden), Halbwahrheiten, unzulängliche Begründungsversuche usw., die zu erneuter Reflexion herausfordern. Aber auch unabhängig davon: Der Mensch (die Menschheit), auch der christliche Mensch, hört nie auf, zu reflektieren über das, was er eigentlich ist, wie

er sein Leben vollzieht, wie er seinem Leben Inhalt geben kann und wie er konkrete Entscheidungen treffen soll. Dem ist so, einfachhin insofern er Mensch und Christ ist, aber auch insofern er sein Mensch- und Christsein je unter den Gegebenheiten, Einsichtsständen und Wertungen bestimmter Zeiten und Kulturen realisiert.

Daraus ergibt sich *erstens*, daß es auch innerhalb der Moraltheologie immer wieder neues Einsehen, Verstehen, Werten und Urteilen gibt und geben muß. Verständlicherweise werden nicht alle Moraltheologen in einer bestimmten kulturellen Konstellation in allem sofort übereinstimmen. Davon wird natürlich auch die Situation des „sittlichen" Lehramts in der Kirche betroffen – und sie wird dadurch nicht leichter. *Zweitens* ergibt sich aus dem Gesagten, daß Bischöfe, die nicht selbst aktiv Moraltheologen sind, mit den neu erstehenden Problemkomplexen sich oft nur ungenügend vertraut machen können. Dadurch erschwert sich ihr bischöflicher Dienst an der Einheit in Wahrheit. Es wird nicht leicht sein, diesem Notstand zu begegnen. Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, in Ergänzung zu vorhin schon Gesagtem auf drei akute und Schwierigkeiten erzeugende Problemkomplexe im Bereich der katholischen Moraltheologie kurz einzugehen.

1. Moralische Gutheit und Richtigkeit

Der erste Problemkreis, der erfahrungsgemäß manchen Bischöfen (und anderen Christen) Sorge macht, betrifft – um eine einfache Formulierung zu gebrauchen – die Möglichkeit, zwischen *Gut und Böse* zu unterscheiden. Die besorgniserregende Frage lautet: Haben heutige Moraltheologen der Kirche – dem Kirchenvolk und den Bischöfen – es nicht sehr schwer gemacht, öffentlich und klar noch zwischen Gut und Böse zu unterscheiden? Wäre dem so, müßte diese Situation allerdings als sehr ernst angesehen werden. Handelt es sich dagegen im Grund um ein anderes, weniger bedeutsames Problem, müßte man anders urteilen. Tatsächlich haben nicht nur manche Gläubige, sondern auch bestimmte Moraltheologen und sicherlich manche Bischöfe eine Unterscheidung, die in der heutigen Moraltheologie deutlicher als in früheren Zeiten herausgearbeitet ist, noch nicht genügend realisiert. Daher kommt es zu manchen Mißverständnissen und Besorgnissen.

Was hier nicht genügend unterschieden und auseinandergehalten und darum oft verwechselt wird, ist der Unterschied zwischen den Begriffen Gut und Böse und den Begriffen Richtig und Falsch, genauer: der Unterschied zwischen personaler Gutheit und Bosheit einerseits (die *Person* ist gut oder böse) und sittlicher Richtigkeit und Falschheit innerweltlichen Handelns andererseits (das *Handeln* des personalen Menschen ist richtig oder falsch). Da aber dem christlichen Glaubensvollzug die personale Gutheit bzw. Bosheit viel mehr zugeordnet ist als die richtige bzw. falsche Realisierung der Menschenwelt, da demnach auch die

bischöfliche Sorge primär auf personale sittliche Gutheit und erst sekundär auf sittlich richtiges Verhalten in der Welt des Menschen ausgerichtet ist, kann die ungenügende Unterscheidung der beiden Bereiche zu merklichen Mißverständnissen und Nöten führen.

Die deutsche Übersetzung des Vaterunser hat – wohl nicht ohne das verstehende Wissen der Bischöfe – vor einigen Jahren die Bitte um Erlösung von *Übel/Sünde* geändert. Worum es dem um das Heil sich sorgenden Christen und der um dieses Heil sich mühenden bischöflichen Sorge *vor allem* geht, ist nicht die Freiheit von allem Übel, auch dem vom Menschen durch unrichtiges Verhalten verursachten Übel in der Welt, sondern die Freiheit vom *personalen sittlichen Übel*, also dem *Bösen*, der *Sünde*, das heißt – positiv – die personale sittliche *Gutheit*. Ohne die personale sittliche Gutheit, das heißt die sittliche Gutheit der Person, wäre der Glaube ohne Liebe und Leben, also tot. Das zweifelsfreie Wissen um *richtiges* Verhalten gegenüber den Gütern bzw. Werten dieser Welt (ein Gut – aber nicht notwendig personale Gutheit) und seine Unterscheidung von menschlich *falschem* Verhalten in unserer Menschenwelt (ein Übel – aber nicht notwendig das personale Böse) ist dagegen zwar von hohem Wert und darum auch im christlichen Verständnis nach Möglichkeit zu suchen, ist auch in der christlichen Kirche immer wieder gesucht und – mit wechselndem Erfolg – mit genügender Sicherheit gefunden worden, aber es determiniert nicht die personale sittliche Gutheit. Nicht die Richtigkeit unseres innerweltlichen Verhaltens, sondern das treue Stehen zu dem, was man für das richtige Verhalten zu *halten* vermag, gehört zum Wesen der personalen sittlichen Gutheit. Unsicherheiten hinsichtlich der personalen sittlichen Gutheit (gut-böse) sind etwas wesentlich anderes als Unsicherheiten hinsichtlich der Richtigkeit des Verhaltens zu innerweltlichen Gütern.

Die gläubigen Christen und ihre Bischöfe sollten sich durch mißverständliche, nicht selten polemische Klagen oder Anklagen nicht unnötig verwirren lassen; denn hinsichtlich der entscheidenden Unterscheidung zwischen Gut und Böse – also im Bereich der personalen Sittlichkeit – gibt es in der heutigen Moraltheologie *keine* Unsicherheiten und Meinungsverschiedenheiten. Allgemein wird anerkannt: Man darf nicht gegen das verantwortlich gebildete Gewissen handeln, man muß in seinen Entscheidungen immer sittlich gut und darf nie böse sein, man soll jederzeit jeden Menschen als Person achten und behandeln, man hat nach Möglichkeit die innerweltlichen Übel in der Verwirklichung der Welt des Menschen zu meiden, man hat also in Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Großmut, Keuschheit usw. bei der Realisierung der innerweltlichen Wirklichkeit voranzugehen (in dem Maß, in dem man zu erkennen vermag, was Gerechtigkeit, Keuschheit usw. konkret fordern), man darf niemals etwas als sittlich unerlaubt Erkanntes als Mittel zur Erreichung eines guten Zieles einsetzen. Es scheint wichtig zu sein, gerade auf diesen letzten Punkt hinzuweisen, weil nicht selten – fälschlicherweise – die gegenteilige Aussage Vertretern heutiger Moraltheologie anklagend nachgesagt wird[15].

Wie die Neuformulierung der Vaterunserbitte verstehen macht, ist über die Unterscheidung richtig-falsch in der Realisierung der innerweltlichen Wirklichkeit anders zu sprechen als über die Unterscheidung gut-böse der personalen Sittlichkeit. Weil dies oft übersehen wird, kommt es leicht zu Mißverständnissen und „Verwirrungen". Dies ist um so verwunderlicher, als eine hergebrachte, wenn auch eher unglückliche Formulierung den Unterschied und die mögliche Nicht-Koinzidenz von „formeller" (personaler) und „nur materieller" Sünde lehrt. „Nur materielle Sünde" ist aber eine schlechte Formulierung, da Sünde präzise das Gegenteil von personaler Gutheit besagt. „Materielle Sünde" meint eben das, was in besserer Formulierung überhaupt nicht Sünde, sondern „unrichtiges Handeln" bei der Realisierung der innerweltlichen Wirklichkeit heißt. *Nur in Analogie* zum personalen sittlich Bösen wird diese Unrichtigkeit auch „sittliche" Unrichtigkeit genannt (weil sie, wenn gewußt – und um dieses Wissen hat man sich zu mühen –, ihre Realisierung in Freiheit sittlich böse, also personale Sünde sein ließe).

Wird das beachtet, das heißt, wird wirklich begriffen, daß die Frage nach „richtig-falsch" in der Realisierung der irdischen Wirklichkeit Mensch-Gesellschaft-Welt nicht die primäre Problematik personaler Sittlichkeit ist, sondern die sekundäre (wenn auch sehr wichtige), nämlich die Frage, welche Weise des Handelns in dieser irdischen Wirklichkeit am besten dieser menschlichen innerweltlichen Wirklichkeit entspricht, dann wird vielleicht auch leichter empfunden, daß die Lösung der Probleme des richtigen oder falschen Handelns in der Weltgestaltung, das heißt des Problems innerweltlicher Handlungsnormen, weder leicht noch einheitlich sein wird, aber auch nicht *so* dringlich ist und nicht des „absoluten", „universalen", „intrinsece-malum"-Charakters *so* sehr bedarf wie der Problembereich gut-böse personaler Gutheit.

Im konkreten Leben und für das praktische sittliche Handeln in der Welt stellt sich jedoch drängend die Frage nach richtig-falsch im alltäglichen Handeln, da sittliche Gutheit das Mühen um möglichst richtiges Handeln fordert. Hinsichtlich der Problematik richtig-falsch gibt es nun allerdings, zum Unterschied von der wichtigeren Problematik gut-böse, heute einige moraltheologische Aussagen, die jemanden, der nur die Moraltheologie einer bestimmten Periode (nicht aber auch die Variationen in der Geschichte der Moraltheologie) kennt, in einem ersten Moment „verwirren" könnten. Wo liegen die Ursachen solcher „Verwirrung" und einer entsprechenden Reserviertheit gegenüber heutigen Moraltheologen? Sollte man sich nicht, um solche Reserviertheit zu überwinden, die Mühe machen, einmal zu überlegen, ob es nicht möglich ist, sich in einigen grundlegenden Aussagen zu verstehen?

Beispielsweise in den folgenden Aussagen: 1. Die Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit irdischer und geschichtlicher Wirklichkeiten hat auch in der Vergangenheit nicht zu allen Zeiten zu gleichen Urteilen über sittliche Richtigkeit im konkreten Handeln geführt (um nur ein Beispiel im Bereich der – merkwürdigerweise – immer wieder im Vordergrund stehenden Sexualethik zu nennen: Neueste Studien scheinen zu ergeben, daß einerseits Jahrhunderte hindurch der eheliche Verkehr, vollzogen aus

einem anderen Motiv als Zeugung, für Sünde gehalten wurde, während andererseits das Phänomen Masturbation durch die ersten ca. fünf Jahrhunderte hindurch – anders als zahlreiche andere sexualethische Fragen – keine moraltheologische Beachtung fand).

2. Es ist, wie schon Thomas von Aquin betonte, ein Irrtum, zu meinen, daß konkrete Handlungen *voll* durch einfache Anwendung abstrakter Normen (und nicht durch neue Einsicht implizierende „extensio") ihre Lösung finden könnten.

3. Ungenügende Begründbarkeit von Handlungsnormen, das heißt mangelnde Möglichkeit, sie einsichtig zu machen, kann Zweifel an der Richtigkeit solcher Normen begründet erscheinen lassen. Diese Problematik taucht zum Beispiel in den von der letzten Bischofssynode (1980) dem Papst vorgelegten „propositiones" bei zwei wichtigen Problemen auf (Antikonzeption und Sakramentenempfang wiederverheirateter Geschiedener).

4. Die bekannte Berufung für bestimmte Normen auf die „Natur der Sache" ist zwar geeignet, die Struktur des Menschen (als personal, interpersonal usw.) und die „Gesetze der Natur" (Physiologie, Psychologie, Physik und Chemie, Naturfinalitäten usw.) erkennbar zu machen. Dagegen dürfte nicht die „Natur" partikulärer Wirklichkeiten allein als solche das Maß für richtiges Handeln sein können, vielmehr ist das die menschliche Vernunft, die die natürlichen Gegebenheiten *im Gesamt* der Wirklichkeit des personalen Menschen ergründet und so über richtiges menschliches Verhalten normativ urteilen kann. Der Trugschluß „ex natura rei" wurde von manchen Ethikern schon lange denunziert, ist inzwischen auch innerhalb der katholischen Moraltheologie mehr und mehr durchschaut worden, findet sich aber immer noch in kirchenamtlichen Stellungnahmen und beeinträchtigt deren Glaubwürdigkeit innerhalb und außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft.

5. Die Problematik der universalen Geltung und Anwendbarkeit menschlich formulierter Handlungsnormen sollte als ernste Problematik anerkannt werden. Wer sich nicht auf die „naturalistic fallacy" des „ex natura rei" einlassen kann, muß teleologisch durch die Abwägung innerweltlicher (also nicht absoluter) Güter und Übel der Welt des personalen Menschen argumentieren. Das schließt nicht aus, daß er auch so zu universalen negativen Handlungsnormen („intrinsece malum") kommen kann, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß alle gegebenen und vielleicht möglichen sittlich relevanten Zielsetzungen, Wirkungen und Umstände in ihnen gebührend berücksichtigt sind; denn nur so ist volle Objektivität und Universalität garantiert. Diese Voraussetzung ist aber nur erfüllt, wenn in einer Formulierung weitere mögliche Elemente ausgeschlossen sind (z. B. „nicht töten, *nur* weil es jemandem so gefällt", „nicht einen ungenügenden Lohn zahlen, *nur* um der eigenen Bereicherung willen", die Richtigkeit eines bestimten Handelns, z. B. Zahlung eines Familienlohns, „unter den *augenblicklichen* Gegebenheiten" usw.). Die vielen Handlungsnormen, die *nicht so* formuliert sind, können zwar eine bedeutsame praktische Hilfe bieten, schließen aber theoretisch kaum aus, daß weiter hinzukommende und sittlich relevante Elemente, wenn sie nicht schon genügend berücksichtigt sind, eine verschiedene Beurteilung der sittlichen Richtigkeit bedingen können; das vermag sich allerdings auch in praxi auszuwirken.

2. Glaube und Moral

Mit dem ersten Problemkreis hängt ein zweiter eng zusammen. Während für die Frage der personalen sittlichen Gutheit des Christen der christliche Glaube viel hergibt, sind die Fragen der Richtigkeit innerweltlichen Handelns nicht ebenso vom Glauben her gestützt. Wer in der Kirche vertretene konkrete sittliche Handlungsnormen glaubt anzweifeln zu müssen, verfehlt sich dadurch noch nicht direkt gegen seinen Glauben. Und doch heißt es immer wieder, daß Christen von

ihrem Christsein her zu bestimmten Handlungsnormen gehalten seien. Das könnte bedeuten, daß diese Normen vollinhaltlich im christlichen Glauben begründet sind. Vor einem solchen Irrtum müßten allerdings Bischöfe nicht nur sich selbst, sondern auch ihre Gläubigen bewahren.

Tatsächlich liegt es in der Linie moraltheologischer Tradition, daß nicht der christliche Glaube, sondern die „recta ratio" (das richtige Vernunfturteil) Norm des Handelns in der Welt ist. Insofern diese „*recta* ratio" durch die menschliche „*ratio*" (Vernunft) gefunden werden muß, diese jedoch, um nicht allzu leicht von der „*recta* ratio" (Wahrheit) abzuirren, gemäß Vatikanum II durch „das Licht des Evangeliums" Hilfe erfährt, so ist es doch immer noch die Vernunft selbst, wenn auch „durch den Glauben erleuchtet", und nicht der christliche Glaube, der die Weise richtigen Handelns in dieser Welt finden muß. Das ist im Grund die hergebrachte (wenn auch nicht immer gleichsinnig verstandene) Lehre vom natürlichen Sittengesetz. Wenn es heute unter Moraltheologen eine Diskussion über „Glaubensethik und autonome Moral im christlichen Kontext" gibt, so sollten die Bischöfe bei „*autonomer* Moral" im christlichen Kontext nicht an Kant, sondern an die christliche Naturrechtslehre denken. Eher könnten sie beim Begriff „*Glaubens*-Ethik" um den Verlust der traditionsgetragenen christlichen Naturrechtslehre besorgt sein. Dem steht nicht entgegen, daß die Findung des sittlich Richtigen immer innerhalb des einen christlichen Glaubensvollzugs geschieht[16].

Daß schließlich die sittliche „ratio recta" des sittlichen Naturgesetzes *tiefer* in Jesus Christus als in dieser „ratio" (weil diese selbst in Christus gründet) ihren Grund hat, habe ich nicht erst den von Hans Urs von Balthasar 1975 aufgestellten (und von Joseph Ratzinger veröffentlichten) „Neun Sätzen zur christlichen Ethik", sondern schon manche Jahre zuvor seiner „Theologie der Geschichte" dankbar entnommen[17]. In diesem Sinn gibt es für uns eine „recta ratio" nur innerhalb des persönlichen Glaubens an Jesus Christus.

Insofern aber die menschliche Vernunft, auch die der Christen, nur in menschlicher und geschichtlicher Bedingtheit und darum auch nur mit „moralischer Sicherheit" über sittlich richtiges Handeln in der Welt urteilt, erfolgt nicht selten, auch in bischöflichen Verlautbarungen, der vermeintlich „sicherere" Rückgriff auf die Bibel: auf den Dekalog, auf die Bergpredigt, auf Paulus. Von hier erhofft man endgültige Sicherheit. Mit welchem Recht?

Als es 1975 ein kirchliches Dokument über einige sexualethische Fragen gab („Persona humana"), wurde von seiten deutscher Moraltheologen beklagt, daß der darin erfolgende unkritische und hermeneutisch ungenügende Umgang mit Schrifttexten wissenschaftlich heute nicht vertretbar sei. Als im schon zitierten Büchlein von J. Ratzinger (1975) H. Schürmann als Exeget einen Beitrag zur Verteidigung einer „Glaubensethik" beisteuerte[18], war sein letztes Wort doch immer, daß Herren- und Schriftworte nur eine „der Situation entsprechende", „approximative Befolgung" fordern können.

Als in der Diskussion über Schwangerschaftsabbruch und Todesstrafe mehrere bischöfliche Weisungen sich ohne weitere Erklärungen auf das fünfte Gebot des Dekalogs beriefen, stellten sich die (den Gläubigen vorenthaltenen oder manchen Bischöfen nicht bewußten) Fragen: ob denn, erstens, im Dekalog „töten" oder nur „morden" stehe und ob, zweitens, die Beurteilung von Schwangerschaftsabbruch und Todesstrafe direkt in diesem Gebot mitausgesagt sei oder nur „in der Linie" des fünften Gebots liege; ob überdies ein geschichtliches Reden oder Schreiben Gottes oder ein anderer theologisch wichtiger Vorgang die Bedeutung des fünften der zehn Gebote ausmache[19].

Als die amerikanischen und die deutschen Bischöfe in den vergangenen Monaten zu den anstehenden Problemen um Frieden und Krieg eine Antwort zu geben hatten, wurden sie vor die Frage gestellt, ob die Bergpredigt positiv eine von oben kommende und absolut neue Forderung der Gewaltlosigkeit in die Geschichte der Menschheit einbringen wollte, oder ob sie eigentlich nur eine selbstsüchtige Menschheit (jüdische Begrenzung der vollen sittlichen Wahrheit, Fehlverhalten von Heiden, Zöllnern und Sündern) zu der immer schon geltenden Forderung der Liebe und der gegenseitigen Rücksichtnahme autoritativ *mahnen* wollte – ohne allerdings klarzustellen, was das je konkret bedeuten würde. Es besteht eine Gefahr, sich in einer einseitigen „glaubensethischen" Haltung nicht begründete Sicherheiten über innerweltliches Verhalten zu suchen.

3. Kompetenz und Autorität

Um über die vielfältigen Probleme sittlich vertretbaren, also richtigen innerweltlichen Handelns gültige Aussagen machen zu können, bedarf es offensichtlich einer entsprechenden *Kompetenz,* die in solchen Problemen immer enthaltenen Sachprobleme zu verstehen und zu beurteilen. Um über innerweltlich richtiges Handeln in der Christengemeinde amtliche Aussagen zu machen, bedarf es zudem entsprechender *Autorität.* Bischöfe und Moraltheologen stehen in je verschiedener Weise vor dem Doppelproblem Kompetenz und Autorität.

Die zu entsprechenden Aussagen erforderliche *Kompetenz* ist für Bischöfe und Moraltheologen (und andere Christen) grundsätzlich die gleiche. Sie können und müssen sich aus geeigneten Quellen die notwendigen Kentnisse über die Wirklichkeit und die Implikationen des Gebrauchs von Nuklearwaffen und von heutigen Kriegen im allgemeinen, über die Sachprobleme der heutigen Genetik, über die Wirklichkeit des weiten Bereichs von Ehe und Geschlechtlichkeit – um nur einige Beispiele zu nennen – zu erwerben suchen, wenn sie eine moralische Aussage im Bereich solcher Wirklichkeiten zu machen gedenken. Auch die zu solchen Aussagen erforderlichen Kenntnisse moralischer Grundprinzipien können und müssen sie gleicherweise erlangen.

Jedoch erhebt sich die Frage, ob hinsichtlich solcher Aussagen nicht eine spezifische bischöfliche *Autorität* ins Spiel kommt[20]. Damit ist nicht nur die Frage einer spezifischen Sendung gemeint, sondern auch der einer solchen Sendung entsprechende spezifische „Beistand" des Heiligen Geistes. Die Frage ist zu bejahen (wenn damit auch nicht notwendig der von den Vatikanischen Konzilien gemeinte spezifische „Beistand in Glaubens- und Sittenfragen" gemeint sein muß, der unter Umständen Unfehlbarkeit garantiert). Wenn der Kirche als ganzer der Beistand des Geistes zugesichert ist, dann auch den jeweiligen Sendungen. Damit sind dann allerdings auch in bestimmter Weise die Theologen gemeint, zumal wenn ihnen ein amtlicher Auftrag zuteil wurde; auch sie haben die ihrer Kompetenz und ihrer Sendung in der Kirche entsprechende Autorität.

Die *besondere* Sendung und Autorität (nicht Kompetenz) der Bischöfe zur Besorgung der kirchlichen Einheit in Wahrheit kann grundsätzlich nicht nur Belehrung, sondern auch Intervention gegen Irrtümer rechtfertigen. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß auch Moraltheologen zu solchem Tun berechtigt und verpflichtet sein können; grundsätzlich ist nicht einmal eine an Bischöfe sich richtende Mahnung ausgeschlossen.

Es ist eine sehr delikate Frage, unter welchen Umständen Bischöfe nicht nur zu positiven Weisungen, sondern auch zu Verweisen schreiten sollen. Sie müssen sich dabei ihrer Sache sehr sicher sein. Sie müssen auch bedenken, daß konkrete Fragen „de moribus" durchgehend nicht Glaubensfragen, sondern Fragen des durch Gründe aufzuweisenden Naturrechts sind und daß die beiden Vatikanischen Konzilien in der Formulierung „in Sachen des Glaubens und der Sitten" nicht gleichermaßen auch alle naturrechtlichen Sittenfragen gemeint haben.

Während die Lehre der beiden Konzilien nicht jeden Dissens von amtlich („authentisch"), aber nicht „unfehlbar" vorgelegten Lehren ausschließt, betont jedoch das neue Kirchenrecht eine Sorgepflicht der Bischöfe für eine entsprechende Einheit in der kirchlichen Gemeinschaft (also auch der Moraltheologen und Bischöfe!) auch in den nicht unfehlbar vorgelegten (Glaubens- und) Sittenfragen. Während can. 810 § 2 eher vage die Bischöfe auffordert, dafür Sorge zu tragen, daß in katholischen (und kirchlichen: can. 919) Universitäten und Fakultäten „die Prinzipien (!) der katholischen Lehre treu gewahrt werden", sieht can. 1371, 1° eine Bestrafung derer vor, die eine vom Papst oder von einem Konzil verurteilte Lehre (!) vertreten bzw. eine vom authentischen Lehramt des Papstes oder des Bischofskollegiums vorgetragene Lehre (!) verwerfen – also auch wenn keine „unfehlbare" Stellungnahme vorliegt. Nach can. 753 üben auch die einzelnen Bischöfe, die Bischofskonferenzen und die bischöflichen Partikularkonzilien ein „authentisches Lehramt" aus, dem von seiten der Gläubigen (also auch der Moraltheologen) eine „religiöse Bereitschaft" („obsequium religiosum") zur Annahme entsprechen muß.

Autorität und Sendung der Bischöfe zur Besorgung der kirchlichen Einheit

scheinen hier deutlich umschrieben zu sein. Auch die Sorge um die Wahrheit? Insofern diese bei kirchlichen Stellungnahmen zunächst präsumiert werden kann, ja; insofern die Tragkraft dieser Präsumtion (bei nicht unfehlbaren Aussagen) nicht in jedem Fall eindeutig feststeht, können sich offenbar sehr prekäre Situationen (gemäß der dargelegten Rechtslage) ergeben.

Die Frage ist in den von den nordamerikanischen und den deutschen Bischöfen in diesem Jahr herausgegebenen Pastoralschreiben zu Frieden und Krieg und während der Vorbereitung dieser Dokumente neu akut geworden.

1. Bei einem der endgültigen Veröffentlichung vorausgehenden Treffen von Vertretern mehrerer Bischofskonferenzen im Vatikan im Januar dieses Jahres mahnte nach vorliegenden Berichten Kardinal J. Ratzinger als Leiter des Gesprächs an, daß einmal Bischofskonferenzen als solche kein „mandatum docendi" haben[21] (also nur die einzelnen teilnehmenden Bischöfe; man vgl. dazu aber auch den schon zitierten can. 753 des neuen CIC), sodann daß die Bischöfe zwar ihre Morallehre konkret anwenden sollen, jedoch nicht so, daß über gemeinsame moralische Prinzipien hinaus lehramtlich ein Gewissensdruck hinsichtlich politischer Einzelentscheidungen ausgeübt werde[22].

2. In ihren definitiven Schreiben machen die beiden genannten Bischofskonferenzen selbst auf die verschiedenartige Autorität verschiedenartiger Aussagen im je eigenen Dokument aufmerksam. Grundlegend ist dabei die oben schon erwähnte Aussage des Zweiten Vatikanums[23], daß in manchen konkreten Fragen der Wirklichkeitsgestaltung Christen trotz gemeinsamen Glaubens und bei gleicher Gewissenhaftigkeit zu verschiedenartigen Folgerungen kommen können. So halten die amerikanischen Bischöfe beide heute in der Kirche vorhandenen Tendenzen, die mehr pazifistische und die davon verschiedene „klassische", für vertretbar.

Im übrigen unterscheiden die amerikanischen Bischöfe eine dreifache Autorität verschiedenartiger Aussagen ihres Hirtenschreibens: die Autorität bei den allgemeinen sittlichen Prinzipien, bei kirchlichen Lehren und bei konkreten Anwendungen. Gerade hinsichtlich letzterer bemerken sie, daß sie (die Bischöfe) zwar ihre Meinung vortragen (anders als die deutschen Bischöfe), aber dadurch ihre Gläubigen nicht binden wollen; als Beispiel führen sie ausdrücklich ihre Auffassung über den so umstrittenen „first use" von Atomwaffen an.

Die Vorbereitung des amerikanischen Hirtenschreibens brachte noch eine andere Neuheit zutage. Sie vollzog sich nämlich durch viele Monate hindurch in aller Öffentlichkeit. Nicht nur wurden Fachleute verschiedener Bereiche (und auch die amerikanischen Regierungsstellen) und andere Bischofskonferenzen konsultiert, sondern es wurden auch Reaktionen auf die drei aufeinanderfolgenden vorläufigen Entwürfe entgegengenommen und beachtet. Erst langsam kam die Bischofskonferenz zu einem von fast (!) allen Bischöfen angenommenen Text.

Diese Situation dürfte nicht ohne Konsequenzen für das künftige moraltheologische Lehren von Bischöfen (und Moraltheologen) bleiben[24].

1. Der Prozeß der Meinungsbildung zeigt, daß die Auffassungen über richtiges innerweltliches Verhalten nicht immer schon festliegen oder gar evident sind. Wenn wohl schon immer (oder fast immer) bestimmte Moraltheologen zur Vorbereitung bischöflicher Stellungnahmen zu Moralfragen konsultiert wurden, so legt sich nun nahe, daß diese Befragung weiter ausgreifen sollte (und nicht nur auf Moraltheologen). Eine Frage erhebt sich: Welche Sicherheit der Antworten besteht nach der so lange Zeit beanspruchenden Vorüberlegung?

2. Es zeigt sich offen, daß nicht alle Bischöfe in allen Fragen der gleichen Meinung sind. Sie sind nun wohl nicht zum Konsens mit anderen Bischöfen gehalten. Zu welchen Bischöfen sollen bei Dissens von Bischöfen untereinander Moraltheologen und andere Gläubige stehen? Vor einigen Jahren insistierte – in diesem Zusammenhang – ein amerikanischer Bischof, daß jeder Katholik zum Lehramt seines Lokalbischofs zu stehen habe; ist das nicht eine einseitig juridische Konzeption des Lehramts?[25] Mit Recht wird in der Kirche ein authentisches Lehramt jedes Bischofs angenommen; aber das erwartete „obsequium religiosum" läßt offenbar manche Stufen zu. Was bedeutet es für die bischöfliche Autorität, wenn 1973 ein Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe, 1975 ein Beschluß der deutschen Synode und ebenfalls 1975 ein Dokument der römischen Glaubenskongregation zu sexualethischen Fragen Stellung nahmen – aber in recht verschiedener Weise?[26]

3. Es dürfte nicht immer ganz deutlich sein, welche bischöflichen Aussagen zur ersten oder zweiten oder dritten der von den amerikanischen Bischöfen unterschiedenen Gruppen gehören. Bischöfliche Aussagen dürfen also nicht – dessen wird sich der Moraltheologe bewußt bleiben – ohne die Unterscheidung der verschiedenen Elemente einem nicht unterscheidenden „obsequium religiosum" vorgelegt werden.

Eine Spannung zwischen Bischöfen und Moraltheologen ist möglich. Sie ist nicht notwendig, muß aber als gegebene Tatsache gesehen werden. Die je verschiedene Autorität sollte verstanden und ernstlich bedacht werden. Auch Bischöfe sollten anerkennen, daß nicht alle bislang vertretenen Auffassungen selbstverständlich und notwendig zweifelsfrei sein müssen. Auch die Moraltheologen sind bereit, die Bischöfe als die amtlichen Träger der Sorge für die Einheit in Wahrheit anzunehmen und ernst zu nehmen – in den der amtlichen Autorität eigenen Grenzen. Beide Seiten haben sich intensiv um ein Verständnis der Sendung und der Situation der anderen Seite zu mühen und sollten eine entsprechende Kooperation suchen.

ANMERKUNGEN

[1] Readings in Moral Theology Nr. 3, The Magisterium and Morality, hrsg. v. C. E. Curran u. R. A. McCormick SJ (New York 1982).

[2] Lumen gentium, Nr. 25. [3] Gaudium et spes, Nr. 43.

[4] So z. B. J. Ratzinger, Theologie und Ethos, in: K. Ulmer, Die Verantwortung der Wissenschaft (Bonn 1975) 46–61, 56: R. kritisiert die „Umwandlung des christlichen Ethos in ein abstraktes Naturrechtssystem"; „Noch schwerwiegender ist der immer stärkere Positivismus des Lehramtsdenkens, das dieses ethische System in die Hand nimmt und reguliert."

[5] Lumen gentium, passim. [6] Gaudium et spes, Nr. 33 und 43.

[7] Vgl. hierzu und zum Folgenden z. B. A. Dulles, The Magisterium in History: A Theological Perspective, in: Theol. Education 19 (1983) 7–26; Y. Congar, Pour une histoire semantique du terme ‚magisterium', in: Rev. de sc. phil. et théol. 60 (1976) 85–98; ders., Bref historique des formes du ‚magistère' et de ses relations avec les docteurs, ebd. 99–112.

[8] In: L'Osservatore Romano, 1. 5. 1983, S. 3.

[9] Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion, Nr. 3884.

[10] Vgl. Dulles und Congar (Anm. 7).

[11] Ansprache an die Theologen in Altötting, 18. 11. 1980.

[12] Zit. v. J. W. O'Malley, The Fourth Vow in its Ignatian Context. A Historical Study, in: Studies in the Spirituality of Jesuits 15 (1983, Nr. 1) 17 (mit Anm. 42).

[13] Man erinnere sich des Ringens des Konzils um die Religionsfreiheit vor „Dignitatis humanae".

[14] H. Fries, Die Verantwortung der Theologen für die Kirche, in dieser Zschr. 200 (1982) 245–258, 258.

[15] Beispielsweise findet sich diese Anklage in einem Papier, das der amerikanische Moraltheologe G. Grisez gegen den zweiten Entwurf des amerikanischen Hirtenschreibens zu Frieden und Krieg den amerikanischen Bischöfen und auch dem Vatikan zuleitete; beim Januartreffen der Bischöfe im Vatikan wurde von vatikanischer Seite auf diese Anklage aufmerksam gemacht.

[16] Auf die Einheit von Glaubensvollzug und sittlicher Urteilsfindung macht K. Demmer in seinen Schriften immer wieder aufmerksam; vgl. z. B.: Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral, in: Ethik im Kontext des Glaubens, hrsg. v. D. Mieth u. F. Compagnoni (Freiburg 1978) 101–119.

[17] In: Prinzipien christlicher Moral, hrsg. v. J. Ratzinger (Einsiedeln [2]1975) 67–93; ders., Theologie der Geschichte (Einsiedeln [3]1959).

[19] H. Schürmann, Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen, a. a. O. 9–39.

[19] Man vgl. als gute Zusammenfassung H. Schlüngel-Straumann, Der Dekalog – Gottes Gebote? (Stuttgart 1973). Vgl. auch N. Lohfink, Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai, in: Bibelauslegung im Wandel (Frankfurt 1967) 129–157; F. Scholz, Um die Verbindlichkeit des Dekalogs – Prinzipien oder Faustregeln?, in: Theol. d. Gegenw. 25 (1982) 316–327; W. Molinski, Die Zehn Gebote. Eine Grundlage für einen ethischen Konsens unter Glaubenden?, in: dieser Zschr. 201 (1983) 53–60. Grundlegend: F. L. Hossfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (Göttingen 1982).

[20] Vgl. zum Folgenden auch meine Anmerkungen in dieser Zschr. 200 (1982) 662–676: Sittliche Wahrheiten – Heilswahrheiten?

[21] Vgl. The Tablet, 30. 4. 1983. Man vgl. auch die ähnlich lautende These von Erzbischof J. F. Whealon, Magisterium, in: Homil. and Past. Rev. 76 (Juli 1976) 10–19; dazu R. A. McCormick, Notes on Moral Theology 1975–1980 (Washington 1981) 658–661.

[22] Herderkorrespondenz, Juni 1983, 288. [23] Gaudium et spes, Nr. 43.

[24] Vgl. W. Seibel, Hirtenbrief in neuem Stil, in dieser Zschr. 201 (1983) 145f.

[25] Erzbischof Whealon (Anm. 22).

[26] Vgl. R. Bleistein, Kirchliche Autorität im Widerspruch, in dieser Zschr. 194 (1976) 145f.

Helmut Schorr

Aggressivität und industrielle Normen

Zu den Umweltbedingungen feindseligen Verhaltens

Selbst der unaufmerksamste und unsensibelste Konsument unserer Massenmedien, vom seriösen Buch bis zur Bildschirmproduktion, kommt angesichts der immer bedrohlicher anwachsenden Gewalttätigkeit in der Welt nicht umhin, die Aggressivität für ein wesentlich schlimmeres und beängstigenderes Phänomen zu halten als die verheerenden Seuchen vergangener Jahrhunderte. Dabei ist es nicht sicher, ob dieser Eindruck wirklich zutrifft, oder ob nicht vielmehr die Differenzierung und der Umfang der in dieser Verhaltensdimension angewandten Mittel sich mit negativer Wirkung verändert haben. Bevor sich eine staatlich gesicherte Rechtsordnung im europäischen Kulturkreis entfalten konnte, beeinflußten Normen als Coutumes, das heißt als Sitten, Konventionen und Rituale das menschliche Verhalten in kleineren Räumen und Personengruppen, die nach innen relativ wenig Verhaltensspielraum ließen, nach außen jedoch vielfältigen alternativen Normensystemen mit sehr begrenzter Toleranz begegneten. Obwohl im europäischen Bereich noch wenig untersucht, läßt die Beobachtung von gegenwärtigen Stammesordnungen einer wesentlich früheren Entwicklungsstufe die Vermutung zu, daß kollektive Aggressivität gegenüber der individuellen eine größere Bedeutung hatte.

Gegenwärtige Erscheinungsformen

Betrachtet man die vielen fürchterlichen Exzesse als Einzelgeschehnisse, kann man die Vernichtung der Bevölkerung und des Ortes Lidice als Vergeltungsaktion für die Ermordung von Hitlers Statthalter in der Tschechei, Reinhard Heydrich, und, viel aktueller, die Strafoperation des syrischen Staatspräsidenten Hafez-el-Assad gegen die aufrührerische Stadt Hama im Jahr 1980, bei mehr als 10 000 Toten eher einem Feldzug als einer Schlacht vergleichbar, als massenhafte Aggressionshandlungen bezeichnen[1]. Gruppenaggressionen werden vor allem von Banden ausgeführt. Ein besonders schreckenerregendes Beispiel ist die von Friedrich Hacker dargestellte „Mörderfamilie" Manson[2]. Individuelle Aggressivität, die natürlich auch in die vorgenannten Massen- und Gruppenphänomene integriert ist, spiegelt sich in der Kriminalstatistik wider.

Die Zahl der Verurteilten nach Straftaten gegen Personen – Delikte im Straßenverkehr ausgenommen – stieg in der Bundesrepublik von 54035 im Jahr 1976 auf 56006 im Jahr 1980. Die Delikte Körperverletzung und Gefährliche Körperverletzung zeigten im gleichen Zeitraum einen Anstieg von 26202 auf 29047. Besonders nachdenklich stimmt jedoch der Anteil der Heranwachsenden an der Gesamtzahl der Verurteilten im Bereich der Gewaltkriminalität. Im Jahr 1978 begingen 100 von 100000 Erwachsenen Straftaten gegen die Person. Bei den Heranwachsenden waren es im gleichen Jahr 259,7 auf 100000 dieser Gruppe. Bei gleichen Bezugsziffern war das Verhältnis zwischen Erwachsenen und Heranwachsenden der Verurteilten nach Körperverletzung und Schwerer Körperverletzung 54,9 : 183,6, nach Mord 0,5 : 2,0, nach schwerem Raub 2,3 : 12,3[3]. Diese Diskrepanzen sind nicht einfach mit den bekannten Schwierigkeiten während der Integrationsphase junger Menschen zu erklären.

Je mehr in einer Kultur humanitäre Werte bevorzugt werden, desto eher wird Gewaltätigkeit negativ beurteilt. Geht man jedoch von dem Recht auf eine relativ frühzeitige Gegenwehr bei Konflikten aus, so wird eine Kultur, die dies präferiert, Aggressionen wesentlich positiver gegenüberstehen. Es ist also wichtig, zu wissen, welche Wertvorstellungen und Verhaltensregeln die Sozialisationsagenten Familie, Schule, Beruf, Medien und andere vermitteln, was für eine Hierarchie der Wertvorstellungen sich daraufhin entwickelt, welche Erwartungshaltungen gegenüber dem eigenen Verhalten und gegenüber der Umwelt daraus entstehen und ob und wie sie befriedigt werden können und auf welche Macht- und Organisationsstrukturen die herangebildeten Erwartungen stoßen. Nun geht es hier nicht um eine kulturvergleichende Untersuchung, sondern um die Orientierung dieser Fragen an den Gegebenheiten unserer Industriegesellschaft.

Zur Klärung der Begriffe

Der Mensch ist, bezogen auf seine Disposition für eine relativ lange Lebensdauer, physiologisch ein ausgesprochenes Mängelwesen. Ein starker Antrieb zum Überleben unmittelbar verbunden mit der Entwicklung der Verstandeskräfte gaben ihm die Chance, gegenüber einer oft auch heute noch gewalttätigen Natur zu bestehen. Die Entwicklung immer differenzierterer Techniken und der Fähigkeit, unter ihnen eine situationsangepaßte Auswahl zu treffen, ließen seine ursprüngliche Instinktausstattung immer mehr in den Hintergrund treten und unverläßlicher werden.

Ein Mensch, der „aus der Haut fährt", der nicht mehr „er selbst" ist und somit seine Selbstbeherrschung verloren hat, kann sich nicht wie das höher entwickelte Tier gegenüber Angehörigen seiner eigenen Art darauf verlassen, daß ein Instinkt seinen Verhaltensablauf hemmt, wie etwa bei der Tötungshemmung des Tieres.

Besonders eindrucksvoll wird dies in der Darstellung von H. S. Sullivan deutlich, wenn er sich mit der Abfolge von Zorn und Wut befaßt[4]. Die Dynamik beginnt mit einer durchaus noch kontrollierten inneren Bewegung über eine Störung der eigenen Vorstellungswelt und des gewohnten Normensystems. Man ist leidenschaftlich bemüht, die gestörte Ordnung wiederherzustellen, was in kurzer Frist nur selten zu erreichen ist. Dadurch wird der Druck so stark, daß blinde Wut den Menschen ergreift, was auch äußerlich in seinen unkontrollierten und ungerichteten Bewegungsabläufen erkennbar wird. Der Betroffene schreit, ringt nach Luft und weiß sich sichtlich nicht zu helfen. Josef Rattner beschreibt diese Phase mehr als einen Rückgriff, wenn er schreibt: „Es wird gleichsam aus der existentiellen Tiefe heraus eine Antwort auf eine massive Unzuträglichkeit gegeben, es kommt zu einem Durchbruch gegen eine Einengung, die in tausendfältigen Varianten konstelliert werden kann."[5]

Welcher gesunde Mensch hat solch einen Prozeß noch nicht an sich selbst erfahren und sich nach einigem Abstand von diesem Ereignis zu seiner eigenen Bestürzung gefragt, wie dies geschehen konnte? Die außerordentlich stark individualistische Beschaffenheit unseres kulturhistorisch geprägten Selbstbilds von einem Menschen, der eigenständig, vernünftig und rational urteilt und handelt, erfährt kurzfristig eine starke Einbuße. Da die meisten Menschen bestrebt sind, sich nicht lange bei ihrer Scham über ihr eigenes Verhalten aufzuhalten, kehren sie rasch zu den erkennbaren Ursachen und Anlässen solcher Vorgänge zurück und vergessen allzu gern jene ärgerliche Verirrung, die so unvermutet aus der „existentiellen Tiefe" hervorbrach. Sprache verschleiert und verrät auch manches. Um was für eine Tiefe handelt es sich denn nun eigentlich? Ist sie existentiell, so handelt es sich doch wohl eher um eine Untiefe, die sich unserer Kontrolle auch dadurch entzieht, daß sie nicht auszuloten ist.

Ist dies nicht ein deutlicher Hinweis dafür, daß Instinktausstattung und vernunftgemäßes Handeln nur schwer zu koordinieren sind und Aggressivität dem Menschen von Anfang an mitgegeben wurde, um sich zu behaupten und sich bei versagender Einsicht von einem unerträglichen Druck wenigstens zeitweilig zu befreien? Dann aber ist die Definition von Aggression als „gezieltes Verhalten..., welches die Schädigung der Person, auf die es gerichtet ist, beabsichtigt", wie sie Rattner lediglich erwähnt, nicht haltbar, weil unzureichend[6]. Dies gilt natürlich auch für die Aggressivität als Bereitschaft zu einem solchen negativen Verhalten. Aggression bedeutet also nicht nur feindselige Gewalttat, sondern auch Zupacken, unmittelbares beherztes Herangehen an eine Aufgabe, die man, wie es in der Umgangssprache häufig heißt, „in Angriff nimmt".

Von den Moritatensängern auf spätmittelalterlichen Märkten bis zu den Darstellungsformen der modernen Massenmedien haben es die Menschen stets vorzüglich verstanden, sich die eigene vorgebliche Wohlanständigkeit durch die Betrachtung und Bewertung von Gewalttaten anderer Menschen zu bestätigen und darüber die

feinen Übergänge bei der eigenen Reaktion auf die Behinderung und Störung besonders intensiv motivierter Aktivitäten zu übersehen. So wird die Mutter in unserer Gesellschaft Ereignisse und Bilder, die Gewalttätigkeit enthalten, zwar negativ interpretieren, ihrem Kind in der Regel aber doch, wenn es angegriffen wird, zu einem gleichen Verhalten raten mit der Begründung: „Du mußt dich wehren", weil ihr unsere Gesellschaft andere Möglichkeiten des Sichwehrens offensichtlich nicht oder nur unzureichend vermittelt hat.

Aggression reicht also von der gesteigerten Aktivität bis zur brutalen Gewalttat, individuell, in Gruppen und als massenhafte Erscheinung mit sehr differenzierten Ursachen und Ausdrucksformen. Sie bedarf keiner unmittelbaren Erregung als Auslöser. Diese kann weit zurückliegen. So kann eine Aggression im Zeitraum ihres Ablaufs ohne sichtbare Emotion verlaufen und völlig kalt geplant sein. Sie kennt viele Begründungen und Entschuldigungen, die sich in ihrem Ursprung immer auf das Erscheinungsbild jenes verengten Begriffs von Aggression beziehen und dadurch erst jenen Teufelskreis hervorbringen, den man Eskalation nennt.

Ursachen der Aggression in Industriegesellschaften

Aggressives Verhalten lenkt die Aufmerksamkeit auf den Menschen als Handelnden. Da es mit Ausnahme oft nur scheinbar völlig unbedachten Verhaltens kein Handeln ohne Motive gibt, bedarf zielgerichtetes Verhalten der Motivation, das heißt einer Auswahl von Motiven, die geeignet sind, mit ihrer Wirkung als Antriebe und Begründungen das angestrebte Ziel zu erreichen.

Wer so motiviert handelt und etwas Bestimmtes erreichen will, entwickelt eine bestimmte Erwartungshaltung, die bei steigender Intensität den Erfolg bereits vorwegnimmt. Von hier an sind die Einstellungen und Verhaltensdimensionen bereits eng mit den Normen der Industriegesellschaft verbunden, vor allem dann, wenn der Industriebürger jeweils nach Erreichen des angestrebten Ziels sein Anspruchsniveau steigert und auf diese Weise in seiner Erfolgserwartung verletzlicher wird. J. Dollard und Kollegen haben bereits 1939 festgestellt, daß Menschen an Versagungserlebnissen leiden, wenn ihre Motivkonstellation gestört wird. Sie hielten aggressives Verhalten für eine übliche Reaktion, wenn sich kein anderer Weg anbietet[7]. Diese enge Verbindung von Frustration und Aggression erwies sich später jedoch in diesem Umfang als nicht haltbar. Die Forschungen von Theodore M. Newcomb erbrachten die weiterführende Auffassung, daß aggressives Verhalten erst dann wahrscheinlich ist, wenn die Störung als Bedrohung empfunden wird[8].

Ob und inwieweit nun eine gewalttätige Aggression, etwa gegen Personen, erfolgt, hängt von der Stärke der Motivation – je bedürftiger, desto aggressiver –, vom Ausmaß der Störung – Konkurrenten, sachliche Hemmnisse, Alternativen

zur eigenen Intention – und von dem Umfang der gestörten Motive ab, indem sich zum Beispiel weniger oder gar keine Ausweichmöglichkeiten bieten, etwa im Sinn von selbst entwickelten Zielvarianten.

Wie steht es nun mit der Verträglichkeit von Normen der Industriegesellschaft mit dieser Aggressionsursache? Die moderne Industriekultur lebt und entwickelt sich in einer Atmosphäre des „Immer mehr und immer besser". Die Auflagenhöhe eines Produkts ist entscheidend für die Preisgestaltung und damit für die Ansprache großer Käuferschichten, die Qualität folgt steigenden Entwicklungsmöglichkeiten und Ansprüchen und ist gleichsam die „Heilige Kuh" einer gewissen Gläubigkeit gegenüber dem technischen Fortschritt. Dies hat Folgen für die Produktions- und die Konsumtionsseite. Im Produktionsbereich spielte der Glaube einer großen Zahl von Industriebürgern an die Erfüllbarkeit ihres Aufstiegswunsches als unverzichtbare Auftriebskraft für die Industriekultur eine große Rolle. Bestimmt wird der Prozeß des Aufstiegs nach wie vor durch die gegenseitige Abhängigkeit zwischen subjektivem und objektivem Anspruchsniveau. Die subjektive Erwartung basiert auf Ehrgeiz, Unabhängigkeitsstreben, kompensatorischem Machttrieb, Genußvorstellungen und den Erwartungen der Primärgruppen in der Bewertung des Aufstiegswilligen. Sie begegnet dem objektiven Anspruchsniveau mit seinen Auswahlkriterien, formalen Anforderungsnormen, Aufstiegssektoren und Aufstiegswegen und den festgefügten Hierarchien einer Laufbahn.

Der Archetyp des Leistungsträgers einer Industriegesellschaft ist der junge Manager. Eingespannt in ein Leistungssystem, das auf der ständigen Konkurrenz der Mitarbeiter und der Produkte beruht, begegnet dem Betrachter ein Mensch mit betont aggressiver Selbstdarstellung, dessen angespannter Aufmerksamkeit nichts zu entgehen scheint, der zu jedem Gesprächsgegenstand eine ausgefeilte Meinung hat und jeden Zentimeter Boden beansprucht oder verteidigt. Nicht wenige bewegen sich hier ständig an der Grenze zwischen positiver und negativer Aggressivität, vor allem wenn die Störung der Aufstiegsmotivation einhergeht mit einem deutlich erkennbaren Mangel an Alternativen.

Angesichts der viel zu stark ausgeprägten Individualisierung des modernen Menschen setzt der Prozeß der Selbstfindung fast immer eine Differenzierung des ach so lieb gewonnenen Selbst voraus und führt daher zwangsläufig und oft zwanghaft zu der Suche danach, was ihn von anderen unterscheidet, und weniger, was ihn mit anderen verbindet. Dies drückt sich in Konsumwünschen und -erwartungen aus, vor allem in solchen, die Geltung verschaffen. Aufstiegsgesellschaft bedeutet nämlich lediglich, daß die Dynamik der Industriegesellschaft in beachtlichem Umfang von der Leistung der Aufstiegswilligen und Aufsteiger bestimmt wird. Das Schicksal der Mehrheit wird jedoch durch eine gleichlaufende Egalisierungstendenz bestimmt. Ein probates Mittel, ihr zu entrinnen, sind unter anderem Konsumgewohnheiten, die vor allem in der Kumulation der Ressourcen

oder in deren Verlagerung von unsichtbaren zu vorzeigbaren Konsumgütern bestehen, so etwa zu der zweiten Haut des deutschen Industriebürgers, dem Eigenheim. Wer in einer Industriekultur absteigt, weil er in der Konkurrenz nicht bestehen konnte, empfindet dies unter der Attitüde des „Immer mehr und immer besser" natürlich wesentlich härter und ungerechter, vor allem, weil seine Erwartungshaltung ja immer noch die gleiche ist. Seine Motivkonstellation ist ohne Zweifel in großem Umfang und mit wenig Angebot an Alternativen bedroht. Dies gilt vor allem für Krisenzeiten, in denen in der Regel der Anteil der Neutäter auch in der Gewaltkriminalität steigt. Einige spektakuläre Fälle von Kindesentführung mit tödlichem Ausgang und räuberischer Erpressung stellen hier lediglich Signale dar.

Aggressivität und Sozialisationsprozesse

Es gibt keine Kultur auf dieser Erde, welche die Menschen, die sie tragen, von Zwängen freisetzen könnte. Versagungserlebnisse sind ein Menschheitssyndrom. Anpassung bedeutet eine Hemmung der Antriebe, deren bedrohliche Wirkung nur durch Einsicht und alternative Möglichkeiten und Verhaltenskorrekturen gemildert werden kann. Durch eine gewisse Anhäufung des Ärgers bildet sich ein Aggressionspotential, das sich der Kontrolle durch Verstand und Urteil unter anderem schon allein deshalb weitgehend entzieht, weil unser Selbstwertgefühl die Konfrontation mit einer Niederlage nur in engen zeitlichen Grenzen erträgt. Wer hätte an sich selbst noch nicht die Erfahrung einer verbalen Aggression gemacht, deren Grund bei späterer Prüfung zur eigenen Überraschung sich als nicht erklärbar herausstellte? Schon Sigmund Freud hat in seinen Arbeiten von 1917 und 1920 darauf hingewiesen, daß sich die Aggression oft nicht gegen den eigentlichen Auslöser des Ärgers richtet, sondern auf ein anderes Objekt, das mit weniger eigenem Risiko angegriffen werden kann. Diese Verschiebung von Feindseligkeit bedarf jedoch einer Ergänzung. Leonard Berkowitz meint dazu, daß spezifischen Reizen in der Umwelt viel zuwenig Beachtung geschenkt wird[9]. So wendet sich aggressives Verhalten nicht jedwedem Objekt zu, sondern solchen mit einer bestimmten Reizqualität, die mit früheren Erlebnissen des Aggressors in Beziehung steht.

Der Mensch hat in jeder Lebensaltersstufe, vom Kleinkind bis zum Pensionär, Sozialisationsprozesse zu bewältigen. In der weit überwiegenden Zahl dieser Vorgänge trifft er dabei auf ein festgefügtes System von Normen und Regeln, an dessen Zustandekommen er selbst nicht beteiligt war, und dessen Sinn und Zweck ihm erst allmählich, wenn überhaupt, einsichtig wird. Normen werden durch positive und negative Sanktionen aufrechterhalten. Sie grenzen sein Verhalten durch ein abgestuftes Netz von Lob und Tadel ein. Manche dieser Zwänge sind

notwendig für die persönliche Unversehrtheit. Man sollte daher annehmen, sie seien ohne große Schwierigkeiten zu internalisieren. Nimmt man jedoch den Straßenverkehr in einer Industriegesellschaft als Beispiel, so trifft man auf ein erstaunliches Ausmaß an Aggression, das hinter dem Steuer freigesetzt wird. Dabei werden selbst die schlimmsten Wüteriche die Vernunft der Verkehrsregeln kaum in Zweifel ziehen. Der Industriebürger in einer Leistungsgesellschaft aber verfolgt meist in seiner eigenen Pkw-Zelle in Konkurrenz zu anderen Zielverfolgern und „Verfolgten" eine Absicht, die auf seinen Bestimmungsort fixiert ist. Regeln sind interpretierbar. Ihre Beobachtung im Verhalten anderer Akteure bleibt der sehr subjektiven Wahrnehmung überlassen. Nicht die Aufrechterhaltung der Verkehrsordnung, sondern das Erreichen des Bestimmungsorts hat Vorrang, und reizbares Aggressionspotential gibt es in Fülle.

Die vorgegebenen Normen- und Verhaltenssysteme aber sind auch ihrerseits nicht immer sachbezogene Produkte der Vernunft, sondern aggressiv und kompensatorisch, wie etwa das Fließband, der Gruppenakkord, die Auswahlprüfung, der Wettbewerb, das Monopol- und Erfolgsstreben. Die Organisationsstrukturen einer arbeitsteiligen Industriegesellschaft heben diese Verfahren teilweise auf die Ebene von Werten. „Freie Bahn dem Tüchtigen!", heißt es, und dieser ist oft der Aggressivere. Rückhalt eines arbeitsteiligen Industriesystems ist die Hierarchie, ein Gefüge der Über- und Unterordnung, das auf Amtsgewalt und Autorität beruht. Bezug, Ziel und Grenzen der Amtsgewalt sind in den Positionsbeschreibungen der formalen Organisation enthalten. Sie können je nach Ausweitung der Befugnisse eine ausgesprochen aggressive Tendenz haben. Autorität ist in diesem Zusammenhang als das Ansehen und die Bedeutung von Personen und Ideen zu verstehen, die dem Autoritätsträger gleichermaßen von Vorgesetzten, Gleichgestellten und Untergebenen entgegengebracht wird und um die er sich mit Können und Sozialverhalten bemühen muß. Engt er dabei Freiheit und Entscheidungsspielräume über das Maß sachlicher und persönlicher Notwendigkeit hinaus ein, so bezeichnet man sein Verhalten als autoritär. Die für unsere gegenwärtigen Organisationsstrukturen typische Erscheinungsform von Autorität ist die funktionale Autorität. Sie beruht auf der Qualität der im engeren Sinn beruflich-fachlichen Funktionsausübung und ist demzufolge relativ unpersönlich und logotrop.

Geht man nun davon aus, daß in unserer Welt und vor allem in einer Industriegesellschaft Frustrationen unvermeidlich sind, so ist es, wie E. H. Ericson mit Recht feststellt, um so wichtiger, daß sich die Betroffenen mit dem Autoritätsträger und seinen Intentionen, also mit Person und Sache identifizieren können[10]. Jeder, von dem etwas verlangt wird, das Versagung hervorruft, fragt nicht nur, wie erträglich oder unerträglich der Auftrag ist, sondern auch, wer ihn in der Balance erworbener Sympathie und Antipathie erteilt hat. Funktionale Autorität erschwert die Identifikation. Dressur und mangelndes persönliches Interesse erzeugen bei Kindern und Erwachsenen ein Gefühl der Abhängigkeit und leisten so

der Aggression Vorschub, weil Abhängigkeit die Bedrohungsorientierung verstärkt.

Identifikationsschwierigkeiten entstehen aber auch durch die ausgeprägte Ambivalenz der Autoritäten in offenen Industriegesellschaften. Der rasche technische und gesellschaftliche Wandel macht morgen fragwürdig, was heute noch Autorität besitzt. Das Angebot an Ideen und Personen, die Autorität beanspruchen, ist schwer überschaubar und widersprüchlich. Autorität ist nur noch selten allein durch das Amt oder die Rolle vorgegeben, etwa das Amt des Lehrers oder die Rollen von Vater und Mutter. Ähnliches gilt für die Vorgabe der Tradition, zum Beispiel bei religiösen Glaubensinhalten, oder die Tabuisierung des Widerspruchs zum Schutz des Rechts und damit zur Verhinderung der „Rechtsschelte". Sieht man das soziale Umfeld im Zusammenhang, so gesellen sich zu den Versagungserlebnissen und zu dem Gefühl der Abhängigkeit Eindrücke der vergeblichen oder zumindest erschwerten Suche nach Orientierung. Zuwendung und Verhaltenssicherheit, das heißt ein Bündel von bedrohlichen Belastungen, die zum Ausbruch, zur „Demaskierung" und zum aggressiven Verhalten oft geradezu provozieren.

Die Bedeutung des Anspruchsniveaus

Eine wesentliche Charakteristik unserer Leistungsgesellschaft ist die Fetisch-Funktion des Wirtschaftswachstums. Vermag sie nicht alle existentiellen Probleme zu lösen, so kann sie deren Lösung doch erleichtern. Der unumstrittenste Vorzug der Industriegesellschaft beruht auf ihrer Fähigkeit, nahezu alle Bürger in unterschiedlichen Zeitabständen mit den jeweils neuesten und technisch-wissenschaftlich bestentwickelten materiellen Gütern auszustatten. Objektiv gesehen hat die Tatsache, daß diese unterschiedliche Qualitäts- und Ausstattungsgrade aufweisen, nur bedingt eine einschränkende Bedeutung. Subjektiv ist diese Differenzierung jedoch in der Betrachtung des Verbrauchers, wie schon eingangs vermerkt, ein wichtiges Vehikel der Selbstdarstellung. Das Anspruchsniveau zu erweitern, zu steigern und den jeweils neuesten Entwicklungen anzupassen, ist das vordringlichste Ziel der Werbung und Absatzförderung. Dazu dienen oft recht aggressive Verkaufsmethoden. So kann man sich nur verwundert die Augen reiben, wenn in den Publikationen einer öffentlich-rechtlichen Bausparkasse in attraktivem Vierfarbendruck hochherrschaftliche Häuser mit den Namen und Anschriften der Besitzer des mittleren und gehobenen Dienstes vorgestellt werden, die jeden Betrachter zu der Frage veranlassen: Warum schaffst du das eigentlich nicht? Die Verwunderung würde erheblich sinken, wenn man auch die begleitenden Vorbedingungen offenlegen würde. Schließlich gibt es Erbschaften und darin ererbte Grundstücke, vor allem in ländlichen Gebieten, die unter anderem die Kosten senken.

Die ständige Steigerung des Anspruchsniveaus macht aber den Verbraucher verletzlicher, setzt ihn in schlechten Zeiten der Gefahr aus, alles zu verlieren, steigert seine Abhängigkeit am Arbeitsplatz, weil dessen Verlust wegen nicht eingehaltener Zahlungsverpflichtungen ihn um Hab und Gut und damit oft auch um sein Ansehen in der unmittelbaren Umgebung bringen kann. Ein erheblicher Teil der sogenannten Wohlstandskriminalität hat hier ihren Ursprung. Aber nicht nur steigende Aggressivität ist hier die Folge, sondern auch Regression, gleichsam eine Aggression gegen das eigene Ich. Sie zeigt sich in Apathie, Lustlosigkeit, Selbstanklagen, Vernachlässigung der eigenen Person in Form von mangelnder Körperpflege und der totalen Verneinung jeder Zukunftsperspektive. Regression ist vor allem für Heranwachsende eine große Gefahr, führt sie doch allzu oft in die erbarmungslose Traumwelt der Drogen.

Schwierigkeiten im Hinblick auf das Anspruchsniveau und starke innere Spannungen zeigen sich bei den Angehörigen der jungen Generation aus der Interferenz zwischen einer altbekannten und einer aktuellen Entwicklung in unserer Industriegesellschaft. Das umfassende und für alle erreichbare Konsumangebot führt durch wachstumsfördernde Ernährungsgewohnheiten und umfassend informative Reize mit starken Identifikations- und Aufforderungscharakteristiken zu einer biologisch früheren Reife. Diese Reize wenden sich zu einem großen Teil mit gleichen Inhalten und Methoden an ein Publikum zwischen 5 und 50 Jahren, so daß man mit einer gewissen Berechtigung befürchten und teilweise konstatieren muß: In den Altersstufen Kindheit, Jugend bis zum reifen Erwachsenenalter findet eine gewisse Akkommodation statt. Der biologisch vorgezogenen Reife entspricht jedoch der wesentlich spätere Eintritt von wachsenden Teilen der jungen Generation in die volle Selbstverantwortung überhaupt nicht. Dies ist vorwiegend verursacht durch eine sprunghafte technische Entwicklung, die ihrerseits eine wenigstens proportionale Vergrößerung des Wissensumfangs erfordert. Zugleich veranlaßt die durch die Automation und die zahlenmäßig starken Jahrgänge hervorgerufene Enge auf dem Arbeitsmarkt viele junge Menschen dazu, ihre Ausbildung zu diversifizieren, um ihre Chancen zu erweitern.

In einer verunsicherten Wohlstandsgesellschaft im jungen Erwachsenenalter jahrelang in wirtschaftlicher Abhängigkeit und mit völlig ungesicherten Zukunftsvorstellungen zu leben, führt zu einer langfristigen Reizatmosphäre, die an Umfang und Intensität die bei diesem Emanzipationsprozeß früher üblichen Probleme bei weitem übersteigt. Auf den Begriff gebracht nennt man den hier beschriebenen Zustand Status-Frustration. Sie ist eine der wesentlichen Ursachen der *Anomie*, eines Zustands der Regellosigkeit, der sich sowohl auf das eigene Verhalten als auch auf die Betrachtung und Bewertung von Umwelt und Gesellschaft bezieht. Anomie entsteht, wenn die Beziehungen zwischen den sozialkulturellen Leitbildern und den allgemein akzeptierten Wegen zu den vorgegebenen Zielen gestört sind[11]. Sie äußert sich unter anderem in Verachtung für

Schwäche, Dominanz, Ethnozentrismus, Intoleranz, Unverletzlichkeitsbedürfnis, Statusstreben, Besessenheit, paranoiden Tendenzen, Pessimismus und Rigidität. Diese Einstellungsparadigmata schlagen in Industriekulturen ziemlich hoch zu Buche[12]. Sie sind aus Untersuchungen in Minneapolis-St. Paul und in Minnesota zu entnehmen, die bereits in der Mitte der fünfziger Jahre durchgeführt wurden. McClosky und Schaar führen den Zustand der Anomie nicht nur auf die Position und Rolle des Menschen in der Gesellschaft, sondern auch auf intellektuelle Eigenschaften und persönliche Anlagen zurück und sehen in ihr im wesentlichen ein Nebenprodukt des Sozialisationsprozesses, indem die Mittel versagen, „durch die Sozialisation erreicht wird, nämlich Kommunikation, Interaktion und Lernen"[13]. Gegen den Verzicht auf Erziehung und gegen jede Libertinage im Bereich der Sozialisationsagenten sprechen die Forschungsergebnisse von Livson und Mussen über Aggressivität und Abhängigkeit bei Kindern. Kinder mit geringer Ich-Kontrolle zeigten wesentlich höhere Werte für offene Aggression als Kinder mit hoher Ich-Kontrolle. Da diese auch besser zum Aufschub von Bedürfnisbefriedigung fähig waren, waren sie viel seltener aggressiv. Dagegen ließ sich die höhere Ich-Kontrolle nicht mit dem offenen Ausdruck des Bedürfnisses nach Abhängigkeit in Beziehung setzen[14].

Die eigentliche Kritik an der Leistungsgesellschaft leidet seit langem an einem Ähnlichkeitssyndrom zwischen „Verfolgern" und „Verfolgten", hier zwischen Kritikern und kritisiertem Objekt. Einseitig wird die Leistungsgesellschaft als solche verurteilt, einseitig materiell orientiert ist andererseits der Begriff „Leistung" im Objekt der Kritik. Leistungen muß jede Art von Gesellschaft von ihren Mitbürgern erwarten. Eine Gesellschaft, welche in den Verhaltensweisen des Fragens, Forschens, Konstruierens, Organisierens, Produzierens, Verkaufens und Wirtschaftens so sehr auf Rationalität und in Ziel und Vollzug auf das Zurückdrängen und die Verringerung, wenn nicht gar Ausschaltung der Emotionalität und damit indirekt auch des reichen Schatzes der Empfindungswelt des Menschen baut, übernimmt, und dessen ist sich unsere Gesellschaft kaum bewußt, eine besondere Verpflichtung, auf die Erziehung und Ausbildung zu sozialer Leistung zu achten. Sie kann und darf sich nicht damit begnügen, diesen Bedarf durch die Befriedigung materieller Begehrlichkeit mit dem unersättlichen Bezugssystem „Gerechtigkeit" ins Gleichgewicht zu bringen. Auf diese Weise wird aus einer an sich sehr leistungsfähigen Industriekultur ein Selbstbedienungsladen zur Befriedigung individueller Bedürfnisse, in dem sich Menschen nur noch anderen zugesellen, wenn sie durch gleiche materielle Interessen motiviert werden. Die Entfremdung nimmt auf diese Weise über die Produktionsstätten hinaus auch noch die privaten Lebensbereiche des Menschen in Besitz. Wo bleibt da die von Hugo von Hofmannsthal beschworene und schon zu seiner Zeit als zu gering eingeschätzte Fähigkeit, „sich in Fremdpersönliches hineinversetzen zu können"? Erziehung wird nur glaubhaft, wenn sie Zuwendung zu einem anderen Menschen in der

Persönlichkeitsstruktur und in der aktuellen Verfassung bedeutet, die diesem eigen ist, und sie wird für die zwischenmenschlichen Beziehungssysteme und die Gesellschaft wirksam, wenn sie Menschen im Prozeß der Kommunikation beobachtet, in ihrer Gruppenfunktion wertet und sie zur Kommunikation befähigt.

Gegenbilder sind in unserer Gesellschaft in großer Zahl und in breiter Differenzierung anzutreffen. Wer Kommunikation weder sucht noch annimmt, verbraucht seinen Vorrat an Vertrauen, verliert seine Kontaktfähigkeit und sein personenbezogenes Urteilsvermögen, wird unsicher bei der Auswahl und bei der Entscheidung, verstärkt sein Mißtrauen und wird dadurch bedrohungsorientiert, ein Einzelkämpfer, der schließlich seine Aggressionen an allem und jedem ausläßt, weil seine innere Befindlichkeit ein so breites Spektrum vergangener Ärgernisse behaust, daß nahezu jeder äußere Reiz eine aggressive Reaktion auszulösen vermag.

Die Sozialisationsagenten

Die Kleinfamilie, die Schulen aller Art und jeden Ranges, die Massenmedien und das System gesellschaftlicher Schichten sind bei unterschiedlicher Eigenständigkeit auf das Normensystem unserer Industriekultur zugeschnitten und oft allzu willfährig auf die Erfüllung industrieller Bildungs- und Verhaltungserwartungen eingestellt. Die industrielle Produktionsweise verlangte von den Menschen größere Mobilität. Größere Familien waren kaum umsetzbar. So entstand die wesentlich beweglichere Kleinfamilie. Im Grund ist keine Gruppe unserer Gesellschaft von ihrer Struktur und Funktion her so sehr geeignet, Kinder und Heranwachsende kommunikationsfähig zu machen, wie die Familie, läßt sich in ihr doch Sozialverhalten ohne persönliches Risiko einüben und das Lösen von Konflikten erlernen. Dennoch ist in den Unter- und Mittelschichten-Familien häufig die tradierte Zielvorstellung anzutreffen, Durchsetzungsvermögen und materiell begründeten Ehrgeiz – „da verdienst du am meisten" – zu präferieren. Natürlich steht dies in engem Zusammenhang mit den jeweiligen materiellen Lebensbedingungen der Familie. Je moderner jedoch die Produktion ausgelegt ist, desto weniger „Einzelkämpfer" und „Job-Artisten" werden in ihr benötigt. Vielmehr besteht allenthalben ein Bedarf an Mitarbeitern, die in besonderer Weise befähigt sind, im Team mit anderen zusammenzuarbeiten, und störende Egozentrik und Konkurrenzierungsgelüste vor der Tür lassen. Wer zudem in der Familie lernt, daß das letzte Wort in der Regel das lauteste und aggressivste ist, wird mit dem gleichen Verhaltensmuster an seiner Arbeitsstätte kaum Erfolg haben. Die Struktur der heutigen Kleinfamilie mit Vater, Mutter und ein bis zwei Kindern ist leider auch zum Erlernen von Konfliktlösungen nur bedingt geeignet, weil die geringe Personenzahl bei einer gestörten Beziehung nur wenig personelle Alternativen aufweist. Ein gestörtes

Selbstwertgefühl führt in der Regel zu einem Gefühl der Bedrohung. Leider ist immer häufiger zu beobachten, daß Eltern ihre heranwachsenden Kinder einfach seelisch sich selbst überlassen und sich mit einer materiellen Alimentierung begnügen. Nicht das simple Schwarz-Weiß-Modell von Gebot und Verbot ist hier gefragt, sondern die Beachtung, Würdigung und das Akzeptieren des Sohnes und der Tochter und ihrer Gedanken und die begründete andere Meinung, wo sie erforderlich ist. Gerade Nichtbeachtung, das Laisser-faire, das Gehenlassen ist aggressionsfördernd.

Endlich sind die „modernen" Schulsysteme in beträchtlicher Zahl dem industriellen Großbetrieb ähnlich geworden. Wo sie 1000 und mehr Schüler umfassen – eine geradezu ermunternde Größenordnung für 10jährige – und wo der Klassenlehrer als ruhender Pol immer mehr gegenüber dem Fachlehrer in den Hintergrund tritt, hilft zur Befriedigung des Bedarfs an Identifikation mit Personen nur noch ein Sonderkurs in Suchverhalten. Identifikation mit Personen aber ist nachweisbar ein wichtiges Hilfsmittel gegen Aggressivität. Sie hat zwar im gesamten Schulwesen eine steigende Tendenz, doch herrscht beträchtliche Ratlosigkeit im Hinblick auf den erzieherischen Auftrag und die ihm zugrunde liegende Autorität. Trotz vieler löblicher Absichtserklärungen in den curricularen Aussagen ist die Praxis der Institution Schule weniger auf bewußte Sozialisation und verantwortliches Handeln und somit Erziehung der Person ausgerichtet, sondern mehr auf den sachkundigen problemabwehrenden Funktionsträger. Auch das extrem ausufernde Prüfungswesen läßt nicht einmal genügend Spielraum für eigene Gedanken. Wie sollten in einer so beengten Atmosphäre Fähigkeiten zur Kommunikation und zur Konfliktlösung entwickelt werden?

Die Massenmedien stehen seit jeher vom Kriminalroman bis zu den gewalttätigen Szenen des Fernsehens in dem Verdacht, die Aggressivität und über sie kriminelle Gewalttaten anzuregen. Die Behauptung unmittelbarer Wirkungen wurde durch amerikanische Untersuchungen schon in den fünfziger Jahren widerlegt. Indirekte Folgen sind in ihren komplexen Kausalzusammenhängen empirisch schwer faßbar. Verständnisvolle Teilnahme an Filmen und Fernsehspielen erfordert Identifikation mit Personen und deren Rollen. Verhaltensmodelle der Handlungsträger beeinflussen mit Sicherheit aktuell und oberflächlich Wertvorstellungen. Die Einflüsse aber sind entweder in der Programmanlage oder im Kontext zu Verhaltensmodellen außerhalb konkreter Medien widersprüchlich. Schon eher ist die Wirkung des Fernsehens auf die Entwicklung der zwischenmenschlichen Beziehungssysteme zu beachten. Die menschenleeren Straßen in den früher einmal belebten Zentren unserer Städte in den Abendstunden lassen auf eine kommunikationshemmende Wirkung des Fernsehens schließen, was der Vereinzelung und Bedrohungsorientierung Vorschub leistet. Und doch gibt es viele Familien, die Fernsehprogramme als Anregung für das interne Gespräch nutzen. Dies ist jedoch von der Autoritätsstruktur der Familie abhängig.

Natürlich ist auch die Arbeitsstätte ungewollt ein Sozialisationsagent. Man braucht nur zu bedenken, wieviel Ärger seit Bestehen industrieller Produktionsformen aus ihr und ihren Unzuträglichkeiten in die Familien getragen wurde, und dies oft mit ausgesprochen aggressionsfördernder Wirkung. Je moderner heute ein Betrieb ausgestattet ist, desto weniger ist die Leistung des einzelnen Mitarbeiters meßbar. Teilautomation und Automation haben weit überwiegend ein Gegenüber von Steuerungselementen, Meßapparaturen und Einzelpersonen zur Folge, die nur *richtig* agieren, reagieren und beobachten können. Qualitative Elemente können in diese Handlungsweisen nicht eingebracht werden. Je nach Anlagen und Einstellungen der Betroffenen hat eine solche Tätigkeit Folgen für das Selbstwertgefühl, kann man sich doch mit anderen Mitarbeitern nicht vergleichen. Auch ist für viele die Arbeit selbst inhaltsloser, uneinsichtiger und einsamer geworden. Moderne Betriebe zeigen eine Atmosphäre der Spannungslosigkeit und der Unpersönlichkeit. Der gesunde Mensch braucht Spannung und ein tragbares Maß an Streß, sonst fängt er an, ihn selbst zu produzieren, indem er Konflikte auslöst. Dies aber führt zu Reaktionen der überraschten Beteiligten und im dramatischen Wechselspiel zu Aggressionen. Bester Ansatz zur Besserung dieser Situationen sind kommunikationsfördernde Organisationsformen.

Aggressivität und Konflikte

Die moderne Forschung identifiziert den Konflikt als eine alle Gesellschaften bestimmende Realität. Konflikte werden häufig durch Aggressionen ausgelöst und rufen ihrerseits Aggressionen hervor. Sie zeigen sich als Entscheidungsprobleme innerpsychischer Art in bezug auf das eigene Verhalten, als Auseinandersetzungen psychosozialer Art mit Sozialisationsinstitutionen und der Sozialkontrolle und schließlich als Kontroversen zwischen Gruppen und kollektiven Institutionen und Verbänden mit unterschiedlichen Interessen. Da offene Industriegesellschaften interessendurchsetzt sind und Gegensätze frei ausgetragen werden können – eine signifikante Erscheinungsform für eine Gesellschaft, die sich von der staatlichen Herrschaft emanzipiert hat –, sind ihre Lebensformen durch eine beträchtliche Anhäufung von Konflikten recht unterschiedlicher Qualitäten und Umfänge bestimmt. Sie haben über die von ihnen bewirkten Lernprozesse aber auch erheblich zur unbestrittenen materiellen Leistungsfähigkeit dieser Gesellschaftsform beigetragen und zur Entwicklung bürgerlicher Freiheit und zur Befriedigung wesentlicher Gerechtigkeitsansprüche hohe Beiträge geleistet. Konflikte regen nicht nur Lernprozesse an, sie zwingen auch oft zum Lernen, indem man das mit den bekannten Mitteln und Informationen Unerreichbare durch Rückkoppelung im Sinn von Einvernahme neu befragter Informationen nunmehr bewältigt. Andererseits gibt es in der Literatur gegenüber der positiven Beurteilung des

Konflikts manche Einwände. So behauptet Sebastian de Grazia, der Mensch sei ein Geschöpf, das konkurrierende Loyalitäten vermeiden müsse[15]. Sie sind aber vorhanden und kommen auf ihn zu, ungerufen, aus dem Willen anderer. Manche Konfliktfolgen negativer Art gehen auf eine falsche Einstellung zum Konflikt und auf eine unzureichende Fähigkeit zurück, mit Konflikten umzugehen.

Um aggressive Ausbrüche anomischer Wirkung zu vermeiden, ist es wichtig, den Menschen in seinen verschiedenen Rollen als ein differenziertes, facettenhaftes Ganzes zu sehen, dessen Rollenzugewandtheit die Beobachtung verschiedener rollenbezogener Konfliktfelder impliziert. Die Tragfähigkeit des Menschen für Konflikte ist gewiß begrenzt. Eine unzuträgliche Häufung und Konkurrenzierung untereinander muß daher entzerrt, gestreckt oder abgestimmt werden. Es würden dann vielleicht nicht 4 bis 6 Prozent der Kinder und Jugendlichen jährlich von zu Hause fortlaufen. Für jugendliche Rechtsbrecher mit aggressiver Tendenz sind folgende Voraussetzungen typisch: Aggressive Konflikte in der Familie, wiederholter Wechsel der Pflegestelle oder der Beziehungssituation, Zurückbleiben in der Schule, berufliches Scheitern und Abstieg auf einen niedrigeren Status in der Generationenfolge. Das Bild der Voraussetzungen ist bei Drogenabhängigen und bei Rockern fast identisch.

Gegen die allgemein verbreitete Aggressivität gibt es kein Patentrezept, wohl aber viele noch lange nicht hinreichend popularisierte Informationen, Einsichten, die man durch Lernprozesse gewinnen kann, wie ich es hier versuche, und eine intensivere Heranbildung der Willenskräfte, die nötig sind, gewonnene Einsichten in Verhalten einmünden zu lassen. Große Firmen befassen sich bereits mit dem Konfliktmanagement, weil sie erkannt haben, welche Kosten Jahr um Jahr ungelöste Konflikte und ihre Aggressionsträchtigkeit verursachen. Das Lösen von Konflikten, etwa durch Suchverhalten, durch Anspruchsanpassung oder durch das kreativere Problemlösen muß ebenso gelernt werden wie die richtige Reaktion auf aggressives Verhalten und seine Voraussehbarkeit. Aber alle diese nützlichen Techniken bestehen letztlich aus Zuwendungen und sind damit mehr als Parameter des sachgerechten Verhaltens. Zuwendung bedeutet Toleranz und Anerkenntnis des Andersseins, Geduld und Wartenkönnen, vor allem aber Zuneigung, was dem Wortsinn nach ja bedeutet, daß man sich selbst beugt, um dem anderen näher zu kommen. Personen und deren bester Wille aber können sich nutzlos verschleißen, wenn man nicht auf die Anpassung der Institutionen und ihrer Ziele und Organisationsformen durch den Vorrang des Menschen vor dem Tatbestand und durch Anpassung nicht nur an industriegesellschaftliche Normen, sondern auch an deren Folgeerscheinungen achtet.

ANMERKUNGEN

[1] P. Scholl-Latour, Allah ist mit den Standhaften (Stuttgart 1983) 442.
[2] F. Hacker, Aggression (Wien 1971) 46.
[3] Statistische Jahrbücher 1980 und 1982.
[4] H. S. Sullivan, Clinical Studies in Psychiatry (1956) 95–105.
[5] J. Rattner, Aggression und menschliche Natur (Frankfurt 1975) 87. [6] Ebd. 44.
[7] J. Dollard u. a., Frustration and Aggression (Yale University Press 1939).
[8] T. M. Newcomb, Sozialpsychologie (Meisenheim 1959) 283.
[9] L. Berkowitz, Aggressionsauslöser, aggressives Verhalten und Katharsis von Feindseligkeiten, in: Erle, Texte aus der experimentellen Sozialpsychologie (Neuwied 1969) 157, 161.
[10] E. H. Ericson, Kindheit und Gesellschaft (Stuttgart 1961).
[11] R. K. Merton, Social Theory and Social Structure (New York 1945).
[12] H. McClosky, J. H. Schaar, Psychologische Dimensionen der Anomie, in: A. Fischer, Die Entfremdung des Menschen in einer heilen Gesellschaft (München 1970) 240ff.
[13] Ebd. 264f.
[14] N. Livson, P. H. Mussen, Das Verhältnis von Ich-Kontrolle zu offener Aggression und Abhängigkeit, in : H. Thomae, Die Motivation menschlichen Handelns (Köln 1971) 360.
[15] S. de Grazia, The Political Community. A Study of Anomie (Chicago 1948) 154.

Jürgen Schwarz

Die diplomatischen Beziehungen des Hl. Stuhls

Gegenwärtig unterhält der Hl. Stuhl zu mehr als 120 Staaten und internationalen Organisationen diplomatische Beziehungen. Das heißt, mehr als zwei Drittel der internationalen Akteure haben den Hl. Stuhl als mit ihnen vergleichbaren Souverän formal anerkannt[1]. Die Botschaften am Hl. Stuhl rangieren unter den ranghöchsten diplomatischen Vertretungen. Die Apostolischen Nuntien sind in der Regel die Doyens des bei den Regierungen akkreditierten diplomatischen Korps. Der Hl. Stuhl genießt darüber hinaus den höchsten Respekt auch jener Staaten, die den Hl. Stuhl formal nicht anerkennen und die keine diplomatischen Beziehungen zu ihm unterhalten.

Ein einzigartiges Phänomen der internationalen Diplomatie, weil es sich beim Hl. Stuhl weder um einen souveränen Staat – definiert nach den klassischen Kriterien: Staatsgebiet, Staatsvolk, Staatsgewalt –, noch um eine INGO oder NGO (International Non-Governmental Organization), nicht einmal um ein Tertium Comparationis handelt, sondern um einen Akteur sui generis, um eine eigenständige, eigenartige, einmalige internationale Handlungseinheit[2], keineswegs zu verwechseln mit dem Vatikan, unter dem man allein den nur 0,44 km² großen, von 731 Menschen bewohnten souveränen Kleinstaat Vatikanstadt (Città del Vaticano) verstehen sollte[3]. Die Staaten der Erde sind beim Hl. Stuhl (Santa Sede) akkreditiert und nicht beim Vatikan, obwohl man letzteren Namen häufig zur Kennzeichnung der päpstlichen Diplomatie heranzieht und bei protokollarischen und politischen Interpretationsschwierigkeiten gern auf die Existenz des Staates Vatikanstadt ausweicht. Bei internationalen Aktivitäten tritt die katholische Kirche stets als Hl. Stuhl (Santa Sede, Apostolischer Stuhl) auf. Die Interessen der Vatikanstadt werden durch die Kurie, den Hl. Stuhl wahrgenommen.

Der Hl. Stuhl ist die oberste Leitung der katholischen Kirche und zugleich ein international anerkannter souveräner Akteur[4]. Der Hl. Stuhl ist kein Staat, nimmt aber – insbesondere in seinem internationalen Verhalten – viele Funktionen eines Staates wahr. Er unterhält internationale Beziehungen, er betreibt aber – weil er kein Staat ist – keine Außenpolitik. Man spricht von der Diplomatie des Hl. Stuhls, soweit sie sich auf die internationalen Beziehungen und auf die Wahrnehmung der Interessen der katholischen Kirche und ihrer Gläubigen konzentriert.

Obwohl die Souveränität des Hl. Stuhls und seine internationale Rolle gegenwärtig von den konkurrierenden Akteuren kaum in Frage gestellt werden, erheben sich in Unkenntnis der doppelten Funktionen des Hl. Stuhls immer wieder

Stimmen, die den Papst aus grundsätzlichen völkerrechtlichen und politischen, vornehmlich aber auch aus kirchlichen und religiösen Gründen nur als Oberhaupt der Religionsgemeinschaft katholische Kirche behandelt sehen wollen. Diese Kritiker kennen weder die sowohl in die katholische Kirche als auch in die weltlichen politischen Bereiche hineinreichenden legitimen Funktionen des Hl. Stuhls noch die historischen Entwicklungen vor allem der letzten 200 Jahre, durch die sich die heutigen internationalen Beziehungen des Hl. Stuhls und ihre Begründung herausbildeten. Der Hl. Stuhl hat die Leitung der katholischen Kirche, seine geistliche Suprematie, immer als Priorität seiner Aufgaben herausgestellt. Dabei hat er zugleich – nach anfänglichem Zögern – in zunehmendem Maß die sich entwickelnde weltlich-politische Aufgabenstellung gerade wegen ihrer unlöslichen Verbindung mit den kirchlichen Aufgaben akzeptiert und in konstruktiver und den religiösen und ethischen Zielsetzungen dienender Weise in die heutige päpstliche Diplomatie umgesetzt[5]. Diese heute weltweit tätige und keineswegs nur auf katholische und kirchliche Angelegenheiten beschränkte päpstliche Diplomatie könnte begrenzt oder sogar gänzlich aufgegeben werden. Sie gehört nicht zu den Essentialen des katholischen Glaubens und der katholischen Kirche. Die Frage aber ist, ob das unter den heutigen Bedingungen der katholischen Kirche und ihren Gläubigen und inzwischen weit über den katholischen Bereich hinaus den Völkern der Erde dienlich wäre.

Bedeutung der diplomatischen Beziehungen des Hl. Stuhls

Solchen Plädoyers für einen „Rückzug" der Kirche aus den weltlichen Angelegenheiten steht heute die beständig wachsende Anerkennung und Respektierung des Hl. Stuhls in den internationalen Beziehungen entgegen. Seine Einwirkungsmöglichkeiten auf die Etablierung und Sicherung einer weltweiten gerechten und friedlichen Ordnung sind unübersehbar. In dieser Perspektive wäre der Rückzug hinter Kirchenmauern angesichts der gegenwärtigen Konstellationen geradezu töricht und verantwortungslos.

„Wenn die weltliche Diplomatie danach strebt, die Welt zu einigen, indem sie die Vernunft der Anwendung von Gewalt vorzieht, und die einzelnen Staaten dazu bringt, sich in harmonischer Gemeinschaft einer beständig größer werdenden internationalen Organisation zu entfalten, dann findet sie in der kirchlichen Diplomatie geradezu ein Modell, auf das sie – Bestätigung und Anregung findend – schauen kann; nicht so sehr wegen irgendwelcher technischen Tüchtigkeit, die die Kirche demonstrieren mag, oder wegen irgendwelcher Erfolge, die ihre Anstrengungen haben mögen, sondern wegen der Ideale, von denen die kirchliche Diplomatie ausgeht und auf sie hinstrebt, nämlich der weltumspannenden, universalen Gemeinschaft aller Menschen."[6]

Die diplomatischen Beziehungen des Hl. Stuhls haben sich erst in den letzten beiden Jahrhunderten zu ihrer heutigen Form entwickelt. Die Interpretation und Begründung folgte der politischen und völkerrechtlichen Praxis. Diese ist heute

neben anderem wesentliche Begründung für die geistliche und weltliche Souveränität des Hl. Stuhls.

Die diplomatischen Beziehungen des Hl. Stuhls sind recht unterschiedlicher Art. Sie bestehen keineswegs nur – wie das in früheren Zeiten der Fall war – zu den traditionell als „katholisch" bezeichneten Staaten[7]. Somit beschränkt sich auch die diplomatische Mission nicht auf die Wahrnehmung katholischer Angelegenheiten. Es gibt Botschafter beim Hl. Stuhl, deren Länder nicht im entferntesten als „katholisch" bezeichnet werden können. Diplomatische Beziehungen zum Stuhl Petri werden also offenbar nicht mehr unter vorrangig konfessionellen Gesichtspunkten aufgenommen; es sind vielmehr ausgesprochen diplomatisch-politische Gesichtspunkte dafür ausschlaggebend. Es ist zwar so, daß einige katholische Staaten dazu neigen, ihre formalen diplomatischen Beziehungen mit dem Haupt der katholischen Kirche als Manifestation ihrer nationalen und historischen religiösen Einstellung zu betrachten. Aber auch für diese Länder würde ein Bruch der diplomatischen Beziehungen keineswegs ein religiöses Schisma bedeuten. Auf der anderen Seite unterhalten Staaten, die über große katholische Bevölkerungsanteile verfügen, keine oder eingeschränkte diplomatischen Beziehungen zum Hl. Stuhl (USA, Mexiko, Schweiz, Großbritannien) aufgrund historischer Entwicklungen oder weil sie eine Aufwertung der katholischen Kirche vermeiden wollen.

Ein Zweites: Nur eine kleine Zahl der beim Hl. Stuhl vertretenen Staaten hat Konkordate abgeschlossen[8]. Ein Konkordat soll gemeinhin die Rolle der beiden Vertragsparteien definieren in Bereichen, in denen möglicherweise Konflikte entstehen könnten. Entgegen weitverbreiteter Meinung jedoch setzt die Existenz diplomatischer Beziehungen keineswegs den Abschluß eines Konkordats voraus oder läuft auf den Abschluß von Konkordaten hinaus.

Ein dritter Aspekt: Es sind auch die Staaten vertreten, die in ihren Ländern das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat einhalten. Kennzeichnenderweise betrachten diese Staaten ihre Politik keineswegs als inkonsistent, wenn sie trotz der in ihrem Land vertretenen Prinzipien ihre Diplomaten an die päpstliche Kurie schicken. Typisch dafür ist Frankreich, das nachdrücklich auf dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat besteht, zugleich aber eine große Vertretung beim Hl. Stuhl unterhält und dem Apostolischen Nuntius in Paris zugesteht, als Doyen des diplomatischen Korps aufzutreten. Die Trennung von Kirche und Staat wird also kaum noch als Begründung angeführt, wenn ein Staat keine diplomatischen Beziehungen mit dem Hl. Stuhl aufnimmt. Ausnahmen sind bislang noch die USA und Mexiko. Aber auch hier dürfte die Aufrechterhaltung des Prinzips der Aufnahme diplomatischer Beziehungen künftig kaum noch im Weg stehen. Dies sind deutliche Zeichen für die diplomatische Anerkennung des Hl. Stuhls nicht hinsichtlich seiner geistlichen, sondern seiner weltlichen Souveränität.

Entsprechend bleiben die Aufgaben der diplomatischen Vertretungen beim Apostolischen Stuhl prinzipiell gänzlich im Rahmen der üblichen diplomatischen

Aktivitäten, auch wenn sie sich nach Protokoll und Intention vom diplomatischen Dienst in den Staaten unterscheiden. Umgekehrt entsendet der Hl. Stuhl nach dem Prinzip der Reziprozität seine Apostolischen Nuntien als Vertreter seiner weltlichen Souveränität in die Staaten als vollgültige Mitglieder des diplomatischen Korps, obwohl sie zugleich auch im kirchlichen Bereich die geistliche Souveränität und Suprematie des Papstes vertreten. Nach dem Wiener Protokoll (1815) nehmen die Apostolischen Nuntien sogar den Ehrenrang eines Doyens des diplomatischen Korps wahr. Mit der Einführung des Apostolischen Pro-Nuntius im Jahr 1965 reagierte der Papst auf die an diplomatischen Beziehungen mit dem Hl. Stuhl interessierten, aber nicht zur Befolgung des Wiener Protokolls bereiten Staaten – Ausdruck auch für den weltlichen Charakter der diplomatischen Beziehungen. Apostolische Delegaten werden ohne diplomatischen Status in die Länder entsandt, mit denen entweder entsprechende Beziehungen bestehen oder die keinen diplomatischen Vertreter an den Hl. Stuhl entsenden, aber gleichwohl an förmlicheren Kontakten interessiert sind.

Von den Vertretungen bei katholischen Staaten zur Teilnahme an internationalen Organisationen

Die geistliche und weltliche Souveränität des Papstes ist zweifellos ein Resultat der frühen und jahrhundertelangen Auseinandersetzungen zwischen geistlicher und weltlicher Macht und ein Produkt der zeremoniellen Hierarchie und der territorialen und weltlichen Machtverteilung, die im Mittelalter entwickelt wurden. Beladen mit, aber auch schöpfend aus der jahrhundertealten Tradition und Praxis entwickelte der Hl. Stuhl wohl definierte Beziehungen zu den Höfen Europas, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bestanden haben und deren Spuren deutlich sichtbar bis in unsere Zeit hineinreichen. Der Vorrang des Papstes, den dieser über den Kaiser und alle gekrönten Häupter errang und konsolidierte, brachte gleichzeitig allen päpstlichen Gesandten den Vorrang über die Vertreter aller Fürsten und weltlichen Souveräne. Auch das ist zweifellos noch in der Respektierung des Apostolischen Stuhls spürbar und hat sich etwa im Wiener Protokoll niedergeschlagen. Damit aber sind die heutige Position des Hl. Stuhls und seine heutigen internationalen Beziehungen noch nicht zu erklären[9].

Die moderne Diplomatie des Hl. Stuhls datiert aus dem ausgehenden 18. Jahrhundert[10]. Sie begann, als auch nichtkatholische Staaten am päpstlichen Hof permanent präsent wurden. Bis dahin unterhielt der Papst Beziehungen ausschließlich zu katholischen Höfen, bewegte sich als Fürst unter Fürsten, allerdings ausgestattet mit der von allen prinzipiell anerkannten geistlichen Suprematie. Der Hl. Stuhl stand deshalb den modernen Entwicklungen, die auf formale Beziehungen zu nichtkatholischen Staaten hinausliefen, zunächst äußerst zurückhaltend

gegenüber. Erst die veränderten Bedingungen der politischen Konstellationen und nicht ein Wandel der Grundorientierungen rückten den Papst in die heutige Rolle und ließen seine weltliche Souveränität deutlicher hervortreten.

Es begann mit Besuchen von Gesandten aus nichtkatholischen Staaten gegen Ende des 18. Jahrhunderts, aber noch vor der Französischen Revolution, die mit der Kurie über beide Seiten betreffende Fragen verhandelten. Auf eine diesbezügliche erstaunte Anfrage des österreichischen Kanzlers Kaunitz antwortete der Kardinalstaatssekretär Boncompagni 1787, daß Rom die Existenz solcher Gespräche durchaus eingestehe. Sie seien legitim und notwendig. „Wir verhandeln", so der Kardinal, „ich leugne es nicht, mit dem König von Preußen, ebenso mit der Kaiserin von Rußland, mit dem König von England und mit allen von uns getrennten Fürsten, die katholische Untertanen haben, zur Wohlfahrt unserer Brüder, zum Wohl der Religion und im Interesse der kirchlichen Angelegenheiten des Römischen Stuhls."[11]

Bis dahin aber wurden noch keine permanenten Vertreter protestantischer Fürsten an der Kurie zugelassen, so wie auch umgekehrt kein päpstlicher Gesandter an einem nichtkatholischen Hofe akkreditiert wurde. Die ersten Verhandlungen erstreckten sich ausschließlich auf „katholische Angelegenheiten".

Wenige Jahre später aber nötigte die Französische Revolution die Kurie, zum ersten Mal in ihrer Geschichte den Gesandten eines Staats zu akzeptieren, der die religiöse Autorität des Pontifex Maximus nicht mehr offiziell anerkannte. Nach zähen Verhandlungen, die sich über mehrere Jahre hinzogen, und unter militärischem Druck schloß der Hl. Stuhl mit der Republik Frankreich den Vertrag von Tolentino am 19. Februar 1797[12]. Dadurch sollte die Französische Republik mit allen anderen großen europäischen Mächten gleichgestellt werden und in den Genuß aller Rechte und Privilegien kommen, die Frankreich schon vor der Revolution in Rom innehatte. Zum ersten Mal akzeptierte die Kurie den mit allen Ehren und Rechten eines Diplomaten ausgestatteten Gesandten eines Staats, der offiziell nicht katholisch war. Joseph Bonaparte, der Bruder Napoleons, wurde 1797 der erste Botschafter der nichtkatholischen Französischen Republik am Apostolischen Stuhl. Im selben Jahr noch wurde der Graf Camillo Massimi, ein Laie, als päpstlicher Botschafter beim Direktorium der Französischen Republik akkreditiert. Damit hatte eine neue, noch heute andauernde Epoche päpstlicher Diplomatie begonnen. Die bis dahin gültigen, allerdings ungeschriebenen Regeln über die Beziehungen zu katholischen Staaten wurden modifiziert. Nicht der Hl. Stuhl suchte um diese Beziehungen nach, es waren vielmehr die Staaten, die sich – zum Teil auf rabiate Weise – um diese begehrten offiziellen Kontakte bemühten.

Die nächste Stufe war die schrittweise Anerkennung des Gesandten des preußischen Hofs als mit allen Rechten und Privilegien ausgestatteter diplomatischer Vertreter[13]. Im Jahr 1806 wurde Wilhelm von Humboldt bevollmächtigter Gesandter der preußischen Regierung am päpstlichen Hof. Zum ersten Mal wurde

damit nach jahrzehntelangem Annäherungsprozeß der protestantische Vertreter eines protestantischen Staats beim Apostolischen Stuhl akkreditiert. Nahezu 70 Jahre hatte dieser Wandel der Einstellungen auf beiden Seiten gedauert und löste dann bei den Traditionalisten in der Kurie und am preußischen Hof doch noch gleichermaßen negative Reaktionen aus.

Die Gründe für das zunehmende Interesse Preußens an einer diplomatischen Vertretung der römischen Kurie lagen zunächst eher in kirchlich-religiösen als in politischen Aspekten. Preußen hatte im Lauf der Jahre viele neue katholische Untertanen erhalten, für die die päpstliche Autorität sichtlich Maßstab ihres Verhaltens, ihres Glaubens und Denkens war. Die preußischen Könige konnten diese Einflußnahme päpstlicher Autorität weder leugnen noch auf Dauer unterbinden. Deshalb waren sie bestrebt, einen Vertreter am päpstlichen Hof zu haben, der in der Lage war, mit der Kurie über immer wieder auftauchende Diskrepanzen zu verhandeln und den preußischen König über die kirchliche Politik zu informieren. Natürlich ließen sich kirchliche Angelegenheiten nicht säuberlich von politischen Angelegenheiten trennen, so daß mit zunehmender Anerkennung des preußischen Gesandten auch die Komplexität der behandelten Materie zunahm, bis schließlich nicht nur die diplomatischen Vertreter anderer nichtkatholischer Staaten zugelassen wurden, sondern sich auch der Inhalt der diplomatischen Beziehungen über die ausgesprochen kirchlichen Angelegenheiten hinaus auf die mit diesen eng verbundenen gesellschaftlichen und politischen Fragen ausweitete.

Zunächst zögerte der Hl. Stuhl ganz offensichtlich, aber die sich entwickelnden politischen Umstände ließen ihn in zunehmendem Maß in die neue Diplomatie hineinwachsen. Was anfangs unter eher praktischen Gesichtspunkten bei Aufrechterhaltung der alten Maßstäbe aufgegriffen wurde, sollte erst später grundsätzlicher und unter Veränderung früherer Maßstäbe interpretiert werden. Über Jahrhunderte unterhielt der Papst diplomatische Beziehungen nur zu den katholischen Herrschern. Und auch nach der Reformation dauerte es bis zur Französischen Revolution, bis offizielle Beziehungen zu den nicht mehr katholischen, zu den protestantischen und orthodoxen Staaten aufgenommen wurden. Und wieder vergingen nahezu zwei Jahrhunderte, bis schließlich auch Beziehungen zu den nichtchristlichen Staaten eingerichtet wurden. Entsprechend entwickelte sich aus der Wahrnehmung katholischer Angelegenheiten in katholischen Staaten die Wahrnehmung katholischer Aufgaben in nichtkatholischen Staaten, in christlichen und nichtchristlichen Staaten bis hin zur Teilnahme des Hl. Stuhls an den internationalen Beziehungen zwischen allen Mächten und großen Organisationen im internationalen System schlechthin, nun nicht mehr ausschließlich in der Behandlung katholischer Angelegenheiten und nicht allein zum Schutz katholischer und kirchlicher Interessen, sondern von der katholischen Lehre her zur Sicherung der Wohlfahrt aller Menschen und zur Schaffung und Sicherung einer menschenwürdigen, friedlichen weltweiten Ordnung überhaupt.

Wegmarken der Geschichte

Die Wegmarken dieser langen Entwicklung sind zusammengefaßt die folgenden[14]. Es begann mit den außerordentlich schwierigen Verhandlungen des römischen Stuhls mit Frankreich nach der Revolution, setzte sich dann fort in den Auseinandersetzungen mit den deutschen Souveränen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und mit den protestantischen Staaten während des ganzen 19. Jahrhunderts bis zum Ende von Bismarcks Kulturkampf. Ebenso langwierig und diffizil waren die erst 1894 erfolgreichen Verhandlungen mit dem zaristischen Rußland, die im übrigen manche Parallele zur heutigen Problematik aufweisen. Sie bestanden nach mühsamem Zustandekommen dann nur etwa 25 Jahre bis zur Oktoberrevolution 1918. Wechselvolle diplomatische Beziehungen bestanden über Jahrzehnte hin auch zum anglikanischen England. Seit 1870, dem Ende des Kirchenstaats, entwickelten sich intensive Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und den Staaten Lateinamerikas.

Außerhalb Europas gab es zum Kirchenstaat für zwanzig Jahre (1848–1868) offizielle diplomatische Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und den Vereinigten Staaten von Amerika[15]. Hierbei spielten ausgesprochen politische und wirtschaftliche Interessen auf seiten der USA eine Rolle. In den Diskussionen des Kongresses wurde der Doppelcharakter des päpstlichen Amtes herausgestellt als religiöses Oberhaupt auf der einen und als politischer Souverän auf der anderen Seite. Nur hinsichtlich der letzteren Rolle sollten die USA diplomatische Beziehungen zum Hl. Stuhl aufnehmen. Religiöse Fragen sollten strikt ausgeklammert werden. Diese Beziehungen wurden dann bis zum heutigen Tag einer der ersten Fälle, in denen die diplomatischen Kontakte zum Papst nur in seiner Rolle als weltlicher Souverän aufgenommen wurden.

Das Vatikanische Konzil 1869/1870 wurde als Zeichen der Erstarkung des Papsttums und der katholischen Kirche betrachtet gerade auch im Zusammenhang mit den bis dahin erfolgten Entwicklungen. Das Ende des Kirchenstaats 1870 bedeutete zwar einen tiefen Einschnitt für den Hl. Stuhl und das Ende der bis dahin für seine internationalen Beziehungen so wichtigen weltlichen, territorialen Herrschaft[16]. Zugleich aber wurde hiermit die inzwischen erfolgte Verlagerung der Begründung der Souveränität des Papstes überaus deutlich. Diese wurde nicht mehr vom Territorium Kirchenstaat abhängig gemacht. 59 Jahre lang (bis zu den Lateranverträgen 1929) wurde die weltliche Souveränität des Papstes auch ohne territoriale Herrschaft international anerkannt.

Die durch den Kirchenstaat bis 1870 begründete Souveränität wurde dann 1929 zwar prinzipiell mit der Souveränität des Staats Vatikanstadt fortgesetzt. Die politisch-diplomatischen Aufgaben der Kirche aber blieben in vollem Umfang dem Hl. Stuhl vorbehalten. Die Staaten unterhielten weiterhin diplomatische Beziehungen zum Apostolischen Stuhl und blieben bei ihm akkreditiert. Damit hatte sich die

doppelte Souveränität des Papstes, seine geistliche Suprematie und seine weltliche Rolle, unabhängig von den für die Staaten üblichen Begründungskriterien endgültig durchgesetzt. Die weltliche Souveränität des Hl. Stuhls bliebe heute auch ohne den Staat Vatikanstadt erhalten.

Der Erste Weltkrieg (1914–1918) und die sozialistische Revolution (1917) verlagerten die internationalen Beziehungen des Hl. Stuhls endgültig auf die politisch-diplomatische Ebene[17]. Kontakte zu den nichtchristlichen Staaten und die Wahrnehmung nicht allein katholischer, sondern weltweiter allgemeiner gesellschaftlicher und politischer Aufgaben ließen den Hl. Stuhl zu jenem bedeutenden, einflußreichen Akteur im internationalen System werden, als der er heute mit großer Selbstverständlichkeit auftritt.

Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit den nichtchristlichen Staaten des Fernen Ostens erfolgte erst während des Zweiten Weltkriegs (1942 Japan und China) und leitete eine weitere Phase moderner internationaler Beziehungen des Apostolischen Stuhls ein[18]. Zwar hatten schon im 19. Jahrhundert Kontakte mit dem japanischen Kaiserhof, mit dem Sultan der Türken, dem Kaiser von China und dem Schah von Persien bestanden; diese wurden aber lange Zeit nicht in offizielle diplomatische Kontakte umgewandelt. Ausschlaggebend waren dafür nicht religiöse Gründe, sondern ausgesprochen machtpolitische der europäischen Staaten, die kein Interesse an einer durch Beziehungen zum Hl. Stuhl zu erwartenden internationalen Aufwertung der fern- und mittelöstlichen Mächte hatten. Insbesondere Frankreich glaubte, durch solche Aktivitäten des Hl. Stuhls seiner wichtigen Funktionen als Sprecher und Schutzmacht der Christen in diesen Regionen verlustig zu gehen. Auch die schließliche Aufnahme der Beziehungen erfolgte dann wesentlich unter politischen und weniger unter religiösen Aspekten.

Diese Entwicklungen verdeutlichten zunehmend die Funktionen des Hl. Stuhls im weltlichen internationalen Bereich. Sie wurden von der römischen Kurie entsprechend wahrgenommen, obwohl die päpstliche Diplomatie dabei – trotz Zurückhaltung und Verdeutlichung ihrer spezifischen Sichtweisen und Einstellungen – immer wieder auch in die macht- und interessenpolitischen Auseinandersetzungen hineingezogen und gezwungen wurde, Partei zu ergreifen, Gegnerschaften einzugehen und damit die Interessen der Kirche und der Gläubigen zu gefährden, die ja während der Weltkriege auf beiden Seiten der Konfliktparteien zu berücksichtigen waren.

Schließlich ist auf die Entwicklungen der Nachkriegszeit hinzuweisen, die vor allem dann auch in den 60er Jahren unter Papst Paul VI. den Ausbau der internationalen Beziehungen brachte[19]. Es wurden diplomatische Beziehungen aufgenommen insbesondere zu den Staaten Afrikas, generell zu den Entwicklungsländern auf allen Kontinenten und zu den großen internationalen Organisationen wie den Vereinten Nationen (UNO) und der Europäischen Gemeinschaft (EG).

Entgegen immer wieder erhobener Kritik hat sich damit endgültig die von

Giovanni Battista Montini 1951 formulierte Aufgabenstellung durchgesetzt. Die kirchliche Diplomatie – argumentierte er – habe den Auftrag, die grundlegenden Sichtweisen der Kirche an jene Entscheidungsstellen im politischen Bereich zu tragen, die von den für die katholische Glaubensgemeinschaft zuständigen Priestern nicht in dieser Weise erreicht werden könnten. Die kirchliche Diplomatie gewährleiste die engste Verbindung mit dem Hl. Stuhl, wo wiederum der Papst über die Grundsätze der katholischen Lehre, ihre Auslegung und Konkretisierung in der Welt entscheide.

Der Rückblick auf die Entwicklung der päpstlichen Diplomatie und die Reflexion der grundlegenden Aufgabenstellung der Kirche im Bezugsrahmen der internationalen Politik vermögen den diplomatischen Beziehungen des Hl. Stuhls neue Legitimation und ein deutlicher umrissenes Mandat zu geben. Der Auftrag besteht in der engagierten Forderung nach gerechter, menschenwürdiger, freiheitlicher Ordnung, nach Frieden und Freiheit, die nicht nur für Existenz und Entfaltung der Katholiken, der Kirche und der Christen, sondern für das Wohlergehen der ganzen Menschheit unabdingbar sind[20].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Annuario Pontificio 1983.

[2] H. F. Köck, Die völkerrechtliche Stellung des Hl. Stuhls (Berlin 1975); H. E. Cardinale, The Holy See and the International Order (Gerrards Cross 1976); P. Nichols, The Politics of the Vatican (New York 1968); R. A. Graham, Vatican Diplomacy (Princeton 1959); The Vatican and World Peace, hrsg. v. F. Sweeney (Gerrards Cross 1970); A. Wynen, Die päpstliche Diplomatie (Freiburg 1922); W. A. Purdy, Die Politik der katholischen Kirche (Gütersloh 1967); P. Poupard, Connaissance du Vatican (Paris 1974); M. Pernot, Le Saint-Siège, l'Église catholique et la politique mondiale (Paris 1924); C. Hollis, Histoire des papes et du Vatican (Paris 1964); J. Chevalier, La politique du Vatican (Paris 1969).

[3] Siehe H. F. Köck, 148–165; M. Kierein, Der Staat der Vatikanstadt (Wien 1966, ungedr. Diss.).

[4] Siehe die völkerrechtlichen Darlegungen zur geistlichen und weltlichen Souveränität des Hl. Stuhls bei H. F. Köck, 50ff., vor allem die Auseinandersetzungen mit Frankreich und Italien im 19. Jahrhundert.

[5] Vgl. dazu etwa die kirchlichen und staatlichen Stellungnahmen im Zusammenhang mit der Unterzeichnung der Lateranverträge Februar 1929, u. a. bei Köck, 162f.; so auch Giovanni B. Montini (später Paul VI.) 1951 anläßlich der Feier des 250. Gründungstags der päpstlichen Diplomatenakademie in: Pontificia Accademia Ecclesiastica, 1701–1951 (Città del Vaticano 1951) XIII–XXVII.

[6] G. B. Montini, ebd. XXI.

[7] Graham, 17–36. Zur Entwicklung der Souveränität: J. Dennert, Ursprung und Begriff der Souveränität (Stuttgart 1964); F. A. von der Heydte, Die Geburtsstunde des souveränen Staates (Regensburg 1952).

[8] Köck, 316–404. [9] Graham, 55; Köck, 285ff.; Cardinale, 275–294.

[10] Graham, 37–98, 157–183; Cardinale, 59–72; Nichols, 9–73.

[11] Graham, 38. [12] Ebd. 40. [13] Ebd. 41–53.

[14] In guter Zusammenfassung bei R. Graham. [15] Ebd. 65–98. [16] Köck, 50–88.

[17] Nichols, 74–106; Graham, 305–325, 349–384 (Beziehungen zu den sozialistischen Staaten); Cardinale, 192–204.

[18] Cardinale, 185. [19] Nichols, 95–130; Purdy, 26–150.

[20] Sweeney, 17–50; Purdy, 127–150; Nichols, 317ff.; Cardinale, 295–305.

UMSCHAU

Schulseelsorge?

Die Notsituation in der heutigen religiösen Sozialisation, die auch durch neueste Umfragen wieder bestätigt wurde, zwingt zum Nachdenken, wie diese Situation bewältigt werden könne. Wo die einen eher für die Rückkehr zu einer volkskirchlichen Praxis – in Anlehnung an restaurative Tendenzen – plädieren, entdecken andere erstaunlicherweise die Schule als den geeigneten Ort der Abhilfe. Wort und Programm einer Schulseelsorge tauchen wie ein Deus ex machina auf und verbreiten eine große Faszination, wiewohl weder der Begriff definiert noch ein überzeugendes Programm gefunden ist.

Zwei Publikationen zur Sache[1] legen grundsätzlichere Fragen vor. Ist die heutige säkularisierte Schule der geeignete Ort zum Ausgleich der Defizite in der religiösen Erziehung? Ist es möglich, über die bekannten Schulendtage, religiösen Freizeiten und Frühschichten hinaus eine Schulseelsorge aufzubauen, die mit dem Religionslehrer steht und fällt? „Der Religionslehrer ist die geeignete Person für Schulseelsorge, wenn er bereit ist, seine Wirksamkeit über den Unterricht hinaus zu verlängern. Pointiert formuliert könnte man sagen: Religionslehrer ist man stets nur, wenn man mehr ist als Religionslehrer!" (G. Stachel). Man halte dabei fest: Hier ist auch vom Laien-Religionslehrer die Rede, der dann die Schüler immer wieder in seiner eigenen Familie empfängt. „Vielleicht muß es auch ein oder zwei Abende in der Woche geben, an denen der Religionslehrer ein ‚offenes Haus' hat. Seine Familie darf ruhig dabeisein, wenn er seine Schüler und Schülerinnen empfängt" (G. Stachel).

Die Absicht dieser Konzeption in allem, was zur Praxis des Gebets, zur Praxis der Liebe, zum Glaubensgespräch gesagt wird, ist klar und rundweg zu billigen. Das Motto dabei heißt: Zur Theorie die Praxis, zum Wissen die Erfahrung, zum Begriff die Ergriffenheit.

Wie richtig dies auch alles gedacht sein mag, es scheitert an dreierlei. Erstens scheitert es an den Religionslehrern, die gerade jetzt, nachdem man sie zu purer Wissensvermittlung in der Schule ermutigt hatte, das Zeugnis des Glaubens, zumal noch in der familiären Situation, geben sollen. Sind solche Religionslehrer überhaupt in ausreichender Zahl zu finden und zu so intensiver wie zeitlich extensiver Schulseelsorge zu motivieren? Es scheitert zweitens an der Leistungsgesellschaft „Schule", die für einen Einsatz außerhalb der Schule nicht motiviert. Im Gegenteil: Sie baut in Konkurrenz und Notendruck die Begegnungsfähigkeit ab, raubt auch jene Zeit, die bislang für Mitarbeit in einer kirchlichen Jugendgruppe zur Verfügung stand. Sie scheitert drittens an den jungen Menschen selbst, die im Alltag die Rolle eines Schülers hinter sich bringen wollen, um in freier Zeit nichts anderes als „junge Menschen" zu sein und um nach dem Abitur als „junge Erwachsene" anerkannt zu werden. Der Idealismus, der in dieser Konzeption von Schulseelsorge investiert wird, geht an der realen Gegebenheit vorbei, ganz davon abgesehen, daß viele Beispiele für geglückte Experimente einer solchen Schulseelsorge von jenen Freien Schulen in kirchlicher Trägerschaft hergenommen sind, die ihre eigenen Selektionsmechanismen (im Hinblick auf die Schüler) und ihre eigene Schulgeschichte (im Hinblick auf die Spiritualität) haben.

Sinnvoller, als eine Schulseelsorge im genannten Sinn zu konzipieren, scheint es, endlich jene schon so oft geforderte Gemeindekatechese für junge Menschen zu entwickeln. Nach den richtungweisenden Aussagen der Würzburger Synode zum „Katechetischen Wirken der Kirche" sollten als erstes die Erstkommunion- und Firmgruppen in den Pfarrgemeinden über die Festtage hinaus fortgeführt werden. Ob dazu immer die örtliche kirchliche Jugendarbeit die nötigen Hilfen bietet, kann man nur im Einzelfall beurteilen. Leider fallen diese katechetischen Gruppen nach dem jeweiligen Fest auseinander, einmal weil sie ihr Ziel erreicht haben, zum andern weil es an

geeigneten Mitarbeitern zu fehlen scheint, die Zeit für die Jugendlichen erübrigen können.

Die Erfahrungen mit der Erstkommunion- und Firmkatechese, die von erwachsenen Gläubigen verantwortet werden, sind dagegen sehr ermutigend. Wer hätte es vor 15 Jahren für möglich gehalten, daß sich Eltern in so großer Zahl fänden, um Kinder in die Wahrheit und Weise des christlichen Glaubens einzuführen? Aufgrund dieser Tatsache darf man die Hoffnung hegen, daß sich auch ausreichend Erwachsene für die „Gemeindekatechese für junge Menschen" finden werden. Voraussetzung dabei ist: Man hat eingesehen, wie notwendig derlei ist, wozu es geschieht, daß man Hilfen geben muß.

Die Notwendigkeit der Gemeindekatechese wird leicht einsichtig: Sie führt junge Menschen in der Gemeinde in die Glaubenswahrheit ein, sie übt in die Glaubenspraxis ein. Beides geht jungen Menschen in den meisten Fällen ab: ein alltäglicher Vollzug, die Umsetzung der Wahrheit, die Praxis eines christlichen Lebenssinnes. Daß nun gerade die Gemeindekatechese der richtige Ort für eine solche „Fortbildung" ist (und nicht die Schule!), wird darin greifbar, daß junge Menschen nicht als Schüler, sondern als junge Menschen angesprochen werden. Zudem besteht die Möglichkeit, Barrieren der Schicht zu überspringen. Es bietet sich die Chance, endlich ein christliches Leben in voller Verantwortung im Nahraum Gemeinde zu leben. Natürlich wird dabei eine „reformierte", d. h. eine jugendoffene Gemeinde unterstellt.

Entscheidend für eine solche Gemeindekatechese für junge Menschen wäre, daß die Jugendlichen selbst am Programm beteiligt sind, daß Gemüt, Verstand, Gemeinschaftsverlangen in gleicher Weise angesprochen werden, daß aber dennoch – im Sinn eines engen Katechesebegriffs – in thematischen Zusammenhängen nach der Glaubenswahrheit gefragt wird, etwa Themen wie „Sakramente" oder „Letzte Dinge" oder „Kirche und Welt" behandelt werden.

Dieses Plädoyer für Gemeinde will verhindern, daß in der religionspädagogischen Notlage auf die falschen Pferde gesetzt wird; denn von einem Schüler muß wiederum der Übergang von der Schule in das Alter eines jungen Erwachsenen bewältigt werden, erwiesenermaßen eine gefährliche Klippe. Im Gegensatz dazu wäre die Gemeindekatechese für junge Menschen eher dem Leben eines Erwachsenen konform.

Mit diesem Plädoyer für eine Gemeindekatechese für junge Menschen wird nichts gegen einen Religionsunterricht gesagt, der immer wieder seine Felder spiritueller und sozialer Erfahrung – in der Schule und außerhalb von ihr – sucht. Im Gegenteil: Dieser wird für notwendig gehalten und alle Anregungen in beiden Publikationen – von Schülergottesdienst bis Exerzitien – verdienen Beachtung. „Schulseelsorge" aber sollte man diese Form des Engagements nicht nennen, zumal dann nicht, wenn eine solche „Schulseelsorge" als Stein der Weisen in der jetzigen Krise einer nachvolkskirchlichen Spiritualität angesehen wird.

Roman Bleistein SJ

[1] Religionsunterricht und Schülerpastoral. Hrsg. v. Albert Biesinger und Winfried Nonhoff. München: Kösel 1982. 188 S. Kart. 28,–; Schulendtage, Religiöse Freizeiten, Frühschichten. Aspekte der Schulseelsorge. Von Günter Stachel u. a. Bensberg 1982. 150 S. (Bensberger Protokolle. 37.) Kart.

BESPRECHUNGEN

Jugend

HOLLSTEIN, Walter: *Die gespaltene Generation.* Jugendliche zwischen Aufbruch und Anpassung. Bonn: Dietz 1983. 144 S. Kart. 16,–.

Walter Hollstein, Professor für Soziologie in Berlin, hat sich in seinen Büchern „Die Gegengesellschaft" (1979) und „Alternativprojekte" (1980) als hervorragenden Kenner und sensiblen Interpreten der Jugendsituation ausgewiesen. In dem neuen Buch legt er nun Arbeiten vor, die zwischen 1967 und 1982 veröffentlicht wurden. Der Adressat seiner Texte bestimmt die jeweilige Darstellung. Er berichtet von Gammlern, Provos und Hippies ebenso wie über arbeitslose und „neofaschistische" Jugendliche. Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit dem Problem „Jugendprotest und sozialer Wandel". Er spricht darin dem Jugendprotest eine Aufgabe im Hinblick auf die Veränderung von Gesellschaft zu (131).

Verglichen mit den beiden anderen Publikationen besitzt dieses Buch Mängel und Defizite. Die Beschreibung der Jugendszene ist großflächig und eher einebnend, zumal die Verweise auf frühere Phasen der „Jugendbewegung" und die Vergleiche mit ihnen nicht ausreichend begründet werden. Pauschale Urteile und plakative Formulierungen – auch in einem eher unkritischen Gebrauch des Worts „faschistoid" (107f., 134) – trüben den Einblick in die Vorgänge in der Jugendszene und verstellen eher den Zugang zu den aufs erste schwer verständlichen Verhaltensweisen junger Menschen. In einem Kapitel über die „Sinnkrise der gesellschaftlichen Institutionen" (60ff.) hätte man sich mehr als Überlegungen zur Autonomie erwartet, die dann deutlich in der „Alternativbewegung" (65) aufbricht.

Hollstein bezeichnet sein Vorgehen als „emphatisch" und stellt es in Gegensatz zur „analytischen Jugendsoziologie" (5). Diese Methode kann nur dann gelingen, wenn die Präzision des Begriffs und die Unterscheidung in den Phänomenen zu einer genauen Wahrnehmung der Wirklichkeit verhelfen. *R. Bleistein SJ*

Die neue Jugenddebatte. Hrsg. v. DEUTSCHEN JUGENDINSTITUT. München: Deutsches Jugendinstitut 1982. 171 S. Kart. 9,80.

Das Deutsche Jugendinstitut, ein zwar unabhängiges sozialwissenschaftliches Forschungsinstitut auf Bundesebene, aber überwiegend aus Mitteln des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit finanziert, legt in diesem Sammelband seine Aussagen zum Jugendprotest vor, teilweise in kritischer Distanz zum Zwischenbericht der Enquete-Kommission „Jugendprotest im demokratischen Staat" (1982). In den weitgespannten Ausführungen des Autorenteams, die viel Aufschlußreiches zur Situation junger Menschen enthalten, spiegelt sich die seit Jahren vom Jugendinstitut vertretene sozialwissenschaftliche Ideologie. Die These von der „Jugend als Sozialfall", aufgestellt im 5. Jugendbericht (1980), wird insoweit aufgenommen und fortgeführt, als eine öffentliche Jugendpolitik „an den Grenzen des Sozialstaates" „die Lebenslage Jugendlicher" zu rekonstruieren hat (137f.). Was im „Zeitalter der Emanzipation" „die Interessen der Jugendlichen" hieß, heißt heute „Pluralismus sozialer Existenzen" ermöglichen (162). Diese Forderung steht auf dem Hintergrund der „Stagnation gesellschaftlicher Entwicklung" (in den 17 Jahren der CDU/CSU-Regierung) (93) und der „bildungsoptimistischen Zukunftshoffnungen" (128), die seit 1968 ja auch von selbigem Institut vertreten wurden. Bei einer so schlichten Wirklichkeitserkenntnis, die am Ende nur der Rechtfertigung der eigenen Position dient, verwundern anderen Defizite nicht, etwa in Sachen Wert, Sinn, Religion überhaupt. Es verwundert auch nicht, daß die Shell-Studie „Jugend 81" eher ironisch abqualifiziert (57), daß die hauseigene „Mädchenstudie" (141ff.) noch einmal selektiv (und verglichen mit dem Berichtsband von „Brigitte" noch mehr in die hauseigene Optik gerückt) dargestellt wird.

Die Zielsetzung des Ganzen bringen die „elf

Thesen zur neuen Jugenddebatte" (159–162) auf den kürzesten, „unfehlbaren" Nenner. Dort lautet der entscheidende Satz: „Man muß Abschied nehmen von der Illusion, durch eine sozialintegrative Politik einheitliche Lebensentwürfe garantieren zu wollen. Es gilt vielmehr, eine Gesellschaftspolitik zu entwickeln, die in gerechter Weise einen Pluralismus sozialer Existenzen ermöglicht" (162). So sehr dieser Satz suggestiv auf Zustimmung hin formuliert ist, zu seiner Hermeneutik ist daran zu erinnern, daß Erziehung ohne Wertvorgaben und (sittliche) Zielvorstellungen nicht gelingen kann und daß der vom Jugendinstitut vertretene (scheinbare) menschenfreundliche Pragmatismus weder eine Orientierung am „Gemeinwohl" noch an einer philosophischen Anthropologie kennt (im übrigen: woher sind Maßstäbe für eine „gerechte Weise" zu beziehen?). Es liegt mit diesen Aussagen in einer Linie, wenn das vom gleichen Jugendinstitut verantwortete Taschenbuch „Familien sind anders" (Reinbek 1980) für eine Ausweitung von Art. 6, Abs. 1 des Grundgesetzes auf andere nicht-eheliche Lebensformen eintritt (dort 251) und wenn im zweiten Familienbericht (1975), dessen wissenschaftliche Kommission auch im Deutschen Jugendinstitut ihre Geschäftsführung hatte, in der gleichen Richtung geworben wird (dort 74). *R. Bleistein SJ*

Glaser, Hermann: *Im Packeis des Unbehagens.* Eine persönliche Bilanz des Generationenkonflikts. Berlin: Dietz 1982. 215 S. Kart. 29,80.

Hermann Glaser, seit 1964 Schul- und Kulturdezernent der Stadt Nürnberg, hat seit Beginn der Jugendrebellion (1968) mit wichtigen Publikationen zu den Vorgängen in der Jugendszene Stellung genommen. 1970 brachte er „Radikalität und Scheinradikalität. Zur Sozialpsychologie des jugendlichen Protests" heraus, 1980 erschien sein Dossier „Jugend zwischen Aggression und Apathie. Diagnose der Terrorismus-Diskussion". Beide Bücher trugen nicht wenig zu einer gerade für junge Menschen hilfreichen Beurteilung der Jugendsituation bei.

Das neue Buch, als „eine persönliche Bilanz des Generationenkonflikts" angekündigt, erweist sich bei der Lektüre als schwieriges Buch. Nicht nur deshalb, weil der Autor unterschiedliche, schon im Druck sichtbare Standpunkte bezieht, sondern vor allem, weil er mit „wunder Seele" um Verständnis wirbt, um Verständnis für sich selbst. Der resignative Ton ist trotz aller forschen Ermutigung anderer und trotz aller Attacken auf „Restaurativ-Konservative" (ein Feindbild wohl) nicht zu überhören. Hier schreibt ein Enttäuschter. Auch der „Abgesang" (209–215) kann diesen Eindruck nur verstärken, wenn Selbstgerechtigkeit abgestritten (211), von einem „schizoiden Buch" gesprochen und eine „persönliche Bilanz" vorgetragen (212) wird.

Leider gerät die Fülle des – in langen Zitaten – verarbeiteten Materials in eine eher zwielichtige Optik. Denn die Larmoyanz des Autors verhindert auch beim Leser eher das eigentlich Angezielte, nämlich Erkenntnis. Die Belesenheit des Autors besticht wohl immer wieder – und zugleich ist man entsetzt, mit welcher Leichtfertigkeit Schlagworte wie „jesuitisch" (67), „faschistoid" (15, 102), „restaurativer Konservativismus" (105), „Steigbügelhalter" (178) usw. verwendet werden. Da ist nichts von jener diskreten Psychologie der Unterscheidung mehr zu spüren, die Glaser sonst zu eigen ist. Auch daß er im Jugendprotest einen „Generationenkonflikt" (210) entdeckt, hätte wohl ausführlicher bewiesen werden sollen. So kann man – trotz der vielen richtigen Einzelheiten – am Ende nur ein Zitat Glasers (105) abändern und über das Buch urteilen: Ein entbehrliches Buch. Wenn man freilich erfahren will, wie heute die psychische Reaktion aussieht, die aus einem enttäuschten, emanzipierten Messianismus aufbricht: unentbehrlich. *R. Bleistein SJ*

Dörre, Klaus – Schäfer, Paul: *In den Straßen steigt das Fieber.* Jugend in der Bundesrepublik. Köln: Pahl-Rugenstein 1982. 221 S. Kart. 12,80.

Das Buch hat weder die Absicht, die offizielle Sichtweise der Jugendprobleme zu bestätigen, noch will es einen Beitrag zum Dialog mit der Jugend liefern (9). Es will in knapper Form einen Überblick über die wichtigsten Seiten der Lebenssituation junger Menschen in der Bundesrepublik Deutschland bieten. Was darin als objektiver Bericht angekündigt wird, entpuppt sich bei der Lektüre als eine interessegeleitete Wahrnehmung gesellschaftlicher Wirklichkeit. Eine marxistische Gesellschaftsanalyse absorbiert die vielen Zahlen

und Tatsachen, und es verwundert nicht, wenn am Ende (208) einer weiteren Verschärfung der Konflikte auf den Straßen zugestimmt wird. Trotz dieser eingeengten Wahrnehmung ist den Autoren dort zuzustimmen, wo sie von der Postadoleszenz (25–27) berichten oder ausführen, daß der Jugendprotest kein Generationskonflikt ist (28, 55, 86). Auch die Überwindung eines „resignativen Realismus" bei den Erwachsenen durch die „rebellischen" Jugendlichen (86) ist insoweit zu begrüßen, als junge Menschen Signale setzen und Impulse geben für die ganze Gesellschaft. Gerade der jugendlichen Betroffenheit wegen reicht es nicht, nur die „sozialökonomischen Veränderungen" (55) als letzte Ursache allen Jugendprotests zu erkennen. Mit Sicherheit spielt auch die subjektive Befindlichkeit junger Menschen, in die auch Erziehungsvorgänge einwirken, eine Rolle. Das Buch ist also nur insoweit instruktiv, als es mit einer engagierten, marxistischen Beurteilung des Jugendprotests vertraut macht. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Karl Rahner legt dar, daß Dialog und Toleranz die Grundlagen einer humanen Gesellschaft sind. Er macht deutlich, in welchem Ausmaß die Toleranz eine zentrale christliche Forderung ist, nämlich als Respektierung des Freiheitsraums der anderen für ihre Gewissensentscheidung.

Anläßlich des 300jährigen Jubiläums der Schlacht gegen die Türken vor Wien (12. September 1683) schildert Oskar Köhler die „Revivals" der Idee des Abendlands in der Romantik und in den Jahren nach den beiden Weltkriegen. Diese Erinnerungsgeschichte sei nun zu Ende, und auch für das darin Erinnerte gebe es keine Fortsetzung; aber die geschichtliche Erfahrung sollte nicht verlorengehen.

Zwischen den Vertretern des kirchlichen Lehramts und den Vertretern der wissenschaftlichen Theologie gibt es zahlreiche Spannungen. In den letzten Jahren ist in wachsendem Maß die Moraltheologie davon betroffen. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, geht den Ursachen nach und zeigt, wie beiderseitiges Verständnis und Kooperation erreicht werden kann.

Die Aggressivität ist ein beängstigendes Phänomen unserer Zeit, wie man an den immer bedrohlicher anwachsenden Gewalttätigkeiten in der Welt sieht. Ein Patentrezept dagegen scheint es nicht zu geben. Um so wichtiger sind Informationen über die Erscheinungsformen und Einsichten in die Ursachen. Der Soziologe Helmut Schorr analysiert diese Probleme.

Der Hl. Stuhl unterhält gegenwärtig zu mehr als 120 Staaten und internationalen Organisationen diplomatische Beziehungen. Jürgen Schwarz, Professor für internationale Beziehungen an der Hochschule der Bundeswehr in München, skizziert die Bedeutung und die Ziele dieser Aktivität der Kirche und beschreibt die geschichtliche Entwicklung.

Friedenserziehung

Daß die Kultusminister der Länder sich über eine gemeinsame Erklärung über die „Friedenserziehung" nicht einigen konnten, spricht nicht für den Frieden in unserem Land. Und es ist nur ein schwacher Trost, die profilierte Selbstbehauptung als Beweis der politischen Vernunft hochzuspielen. Welche Positionen nun geben den beiden Texten eine solche Kontur, daß sie nicht miteinander vereinbar waren?

Der eine Text „Bundeswehr und Friedenssicherung im Unterricht" greift schon in der Überschrift den Auftrag auf, den die Kultusminister noch während der sozialliberalen Koalition erhalten hatten. Dieser Auftrag entsprang der Vermutung, daß eine fortschreitende Entfremdung zwischen Jugend und Verteidigungsbereitschaft (konkret: Wehrpflicht) auch ihre schulischen Gründe habe. Die Erklärung dieser Kultusminister führt nach einer Vorbemerkung über den Frieden auf den Verfassungsauftrag „Friedenssicherung" hin. Dort heißt es: „Der Friedensauftrag des Grundgesetzes schließt die Verteidigung mit bewaffneten Streitkräften ein (Artikel 87a)." In der Konsequenz zählt die Bundeswehr integrierend zu diesem Staat und ist die „Wehrpflicht ‚das legitime Kind der Demokratie' (Theodor Heuss)". Das Recht des einzelnen Wehrpflichtigen, aus Gewissensgründen den Kriegsdienst mit der Waffe zu verweigern, wird ebenso als Aussage des Grundgesetzes festgehalten. Der Auftrag der Schule endlich wird darin gesehen, nicht „Wehrkunde" zu geben oder „Feindbilder aufzubauen". Sachgerechte Information, Vermittlung von Maßstäben der Bewertung, die auf dem Grundgesetz beruhen, dienen dem Thema „Bundeswehr und Friedenssicherung".

Diese Erklärung mag in ihrer lapidaren Kürze und unpathetischen Art dem Auftrag entsprechen, der an die Kultusminister erging. Sie wird der konkreten, emotionalisierten Situation kaum gerecht, vernachlässigt auch zu sehr die weltpolitische Lage und realisiert nicht, daß ein solcher Text heute nicht in der schulischen Bürokratie bleibt, sondern von jungen Menschen aufmerksam und betroffen mitgelesen wird. Dieser junge Mensch von heute kommt jedoch in dieser Erklärung nicht vor.

Der andere Text ist „Friedenserziehung in der Schule" überschrieben. Der erste Satz führt mitten ins Problem: „Erziehung zum Frieden ist eine wichtige Aufgabe der Schule. Diese Aufgabe verbindet sich mit dem Auftrag, mündige, aktive und demokratische Bürger zu erziehen." Entsprechend wird die Notwendigkeit einer Friedenserziehung aufgewiesen, zuerst aus zeitgeschichtlicher Notwendigkeit, nachfolgend aus Grundgesetz und Charta der Vereinten Nationen. Dann wird der Friedensbegriff – „ein weiter und offener Begriff" – diskutiert. Diese Kultusmini-

ster entscheiden sich für den weiten Begriff des Friedens als „Abwesenheit von personaler und struktureller Gewalt". Frieden ist nämlich „generell ein Prinzip rationaler Konfliktregelung in allen Bereichen des Lebens". Friedenssicherung ist demnach der Versuch, „die verschiedenen Formen der Gewalt und Friedlosigkeit im internationalen und innergesellschaftlichen Bereich zu erfassen, ihre Ursachen zu analysieren, ihre wechselseitigen Abhängigkeiten zu erkennen sowie zu einem Abbau von Gewalt beizutragen". Damit wird Friedenserziehung „einerseits Teil einer umfassenden, historisch-politischen Bildung, andererseits geht sie als Unterrichtsprinzip in alle Unterrichtsfächer ein". Logischerweise wird dann die militärische und soziale Weltsituation in ihrer Breite vorgeführt, vom Nato-Bündnis bis zum Overkillpotential der Weltmächte. Das nächste Kapitel setzt Schwerpunkte in einer solchen Fülle, daß es zu einer Sozialgeschichte der Neuzeit unter dem Aspekt der „Friedensforschung" (was immer das sein mag) werden muß. Abschließend noch Vorschläge zur Gestaltung von Schulbüchern und zur Beteiligung von Jugendoffizieren wie Vertretern der Zivildienstleistenden am schulischen Unterricht.

Dieser Entwurf, von großem Pathos geprägt, wird bestimmt von der „Friedensforschung" und vom Friedensbegriff Johan Galtungs. „Friede" entartet (man kann es nicht anders sagen) zu einem säkularisierten Heilsbegriff und entfacht gerade seiner Unschärfe wegen messianische Suggestionen. Er zieht hinter sich her alle jene Schlagworte, die seit der Bildungsreform der siebziger Jahre sattsam bekannt sind. Wie betroffen man über die Aktualität der Weltsicht und die Prägnanz der Sprache auch sein mag, dieser Entwurf muß als Versuch gewertet werden, die gescheiterte Bildungsreform unter dem Begriff „Frieden" erneut durchzusetzen, übrigens unter einem Begriff, der die Sache selbst tabuisiert und die Vertreter der Sache mehr oder weniger heiligspricht. In diesem Text ist der junge Mensch gewiß anzutreffen, aber er wird ein zweites Mal in eine Zukunft geschickt, die es weder gibt noch geben wird. Die notwendigen Desillusionierungen scheinen in ihrer Gefährlichkeit nicht einkalkuliert.

Das Bedenkliche an beiden Entwürfen ist, daß Friedenserziehung auf Schule beschränkt wird und daß man der Meinung ist, vor allem durch Wissensvermittlung Menschen friedensfähig und friedensverantwortlich machen zu können. Julius Leber schrieb 1933 in der Haft: „Nur der harte Wille schafft. Wissen allein aber macht müde und edel." Solange die Konzeptionsprobleme der Friedenserziehung (Kategorien, Lernziele, Schritte der Operationalisierung, Kontrollen) nicht geklärt sind, wird sowohl die traditionelle als auch eine „kritische" Friedenserziehung (beruhend auf Johan Galtung oder Dieter Senghaas) nur eines in Mißkredit bringen: den Frieden.

Roman Bleistein SJ

Albert Keller SJ

Verlust der Grenzen und Abgrenzungsbedürfnis

Ein Grundproblem unserer Zeit

Die Wendung „Einer sieht vor lauter Bäumen den Wald nicht" läßt sich am ehesten auf jemanden anwenden, der mitten im Wald zwischen den Stämmen herumstapft; er sieht Bäume und Bäume, den Wald, das Ganze nämlich, erblickt er nicht. So geht es wohl jedem, der versucht, die eigene Zeit zu beurteilen. Eine verwirrende Fülle von Ereignissen und Nachrichten, von Befürchtungen und Erwartungen dringen auf ihn ein; das unmittelbar Nahe erscheint ihm übergroß, es verdeckt das Entferntere, und was weiter weg liegt, verschwimmt ins Unauffällige. Die Gegenwart als ganze aber umfaßt kein Blick; gerade was in ihr gewaltig wirkt, leugnet man – so meint Goethe in seiner „Farbenlehre" – so lange, „bis es historisch wird, da es denn aus gehöriger Entfernung in gedämpftem Glanze leidlicher anzuschauen sein mag".

Versucht man daher, unsere Zeit insgesamt zu betrachten, so warnt diese Eingangsüberlegung, es sei anmaßend, dieser Versuchung nachzugeben, als ob man auf hoher Warte überblicken könnte, in welcher Zeit wir leben. Es bleibt jedoch der Ausweg, nicht etwa die Gegenwart insgesamt zu betrachten, sondern nur ein – wie mir scheint – spannendes Merkmal an ihr zu erwägen. Spannend deshalb, weil es eine in dieser Zeit liegende Spannung benennt; diese herrscht zwischen unserem bleibenden Bedürfnis nach Abgrenzung einerseits und andererseits dem Verlust der Grenzen, der unsere Zeit prägt; in ihr liegt vielleicht nicht *das*, aber doch wohl *ein* Hauptproblem unserer Gegenwart.

Die Einebnung der Kulturgrenzen

Inwiefern – das stellt sich als erste Frage – ist unsere Zeit durch den Verlust von Grenzen gekennzeichnet? Daß sich in der Folge des letzten Krieges die Trennungslinien zwischen den Staaten verschoben haben, bedeutet ja nicht, daß wir sie schlechthin verloren hätten, sie sind nur anders gezogen; und derartiges hat sich in der Geschichte immer wieder abgespielt, kann also kaum als Merkmal unserer Zeit gelten. Und wenn man darauf verweisen kann, daß die Staatsgrenzen im Westen weit durchlässiger sind als ehedem, so steht dem – und das wäre als Hinweis auf ein fragliches Abgrenzungsbedürfnis zu bedenken – die Undurchdringlichkeit des

Eisernen Vorhangs gegenüber, die in der Geschichte ihresgleichen sucht; war doch selbst die Chinesische Mauer nicht ein derartiges Käfiggitter, um die Insassen eines Staatsgebiets in ihm einzusperren. Überdies war auch im europäischen Mittelalter die Freizügigkeit kaum durch Grenzen zwischen den Nationen behindert, sondern vielmehr durch fast beliebig errichtete Barrieren an Flußübergängen oder durch Tore und Mauern um Dörfer und Städte.

Vor allem aber dürfte man das Schleifen solcher hemmender Bastionen zwischen den Völkern doch nicht als Verlust beklagen, sondern müßte hier das Schwinden der Grenzen als Gewinn begrüßen. Indes markieren solche Scheidelinien, wo sie nicht willkürlich festgelegt, sondern historisch gewachsen sind, meist unterschiedliche Bereiche, die durch die Eigenart der Völker, ihre jeweiligen Sprachen, Gebräuche, Stile und Lebensformen geprägt werden. Wenn nun diese Mannigfaltigkeit zunehmend weggehobelt wird und alle Unterscheidungsgrenzen verschwimmen, dann muß das wohl als Verlust gebucht werden. Nehmen wir nur die überkommenen Bauweisen. Sie erlaubten es uns, auf einen Blick zu erfassen, ob wir vor einem fränkischen Gehöft, einem oberbayerischen Bauernhaus oder vor einem Schwarzwaldhaus standen, und selbst einem Stumpfsinnigen fielen die Unterschiede zwischen den Bauten einer Stadt in der Toskana oder in den Niederlanden auf. Wer hingegen heute in einem Neubauviertel die Straßenschilder übersieht, dem fällt es schwer, auch nur festzustellen, ob er sich in Asien, Europa oder Nordamerika, in Kapstadt, Sydney oder Santiago befindet.

Das entzieht uns nicht nur Orientierungshilfen, es beraubt uns vor allem mancher Möglichkeit, Neuartiges vergnügt zu bestaunen. Und wenn wir allmählich weltweit „Hamburger" oder „Pommes frites" bestellen können, wenn wir in den Abfällen einer Himalaja-Expedition die gleiche bekannte Coca-Cola-Dose entdecken wie im Müllkorb im Englischen Garten in München, dann mag das bequem sein und vertraut, vielleicht auch so zweckmäßig wie die Einheitssprache der Piloten im Luftverkehr; aber ist es nicht besser, sich einmal über den unverständlichen Dialekt der eigenen oder auch einer anderen Sprache zu ärgern, als die Buntheit unterschiedlicher Sprachfärbungen zu einem grauen Einerlei auszubleichen? Dadurch verarmt unser Leben ebenso wie durch die Einebnung der kulturellen Vielfalt. Wo das Fremde ausstirbt, wird die Welt vielleicht müheloser, aber auch langweiliger. Und wenn sich der vielreisende Zeitgenosse allerorten wie zu Hause fühlen möchte, dann fragt sich doch, ob einer, der überall zu Hause ist, noch irgendwo wirklich daheim sein kann.

Gewiß spüren wir noch, daß es reizvoll ist, Fremdartigem zu begegnen. Aber wir ziehen es vor, ihm nicht in seiner eigenen Umgebung gegenüberzutreten, weil es uns dort nämlich als das Stärkere gegenüberstünde, so wie wir einem wilden Löwen nicht in der Steppe über den Weg laufen möchten, sondern ihn lieber in der für ihn fremden, aber für uns behaglichen Szenerie eines Zoos besichtigen. Und in ähnlichen Reservaten bietet sich dann das Fremde oder Fremdgewordene unter-

haltsam wie ein Volksbrauch beim Heimatabend für Kurgäste, putzig wie ein Backtrog in der nachgebauten Bauernstube oder kurios wie ein gotischer Flügelaltar im Museum. Dabei sind die Volkstänze dem Touristen austauschbar wie Fotos im Wechselrahmen, ob er sie auf Bali oder hinter der Akropolis oder in Berchtesgaden erlebt. Der auf amerikanische Reisegruppen gemünzte Song „Wenn heute Donnerstag ist, dann muß dies Belgien sein", zeichnet überspitzt dieses moderne Verfahren, das Andersartige durch eine flüchtige Begegnung ins Bekannte einzureihen, ohne daß man sich mit ihm auseinandersetzen müßte, vielleicht gar in der Weise, daß es unser gewohntes Leben ändernd beeinflußte. Es liest sich wie ein Kommentar dazu, wenn Nietzsche fragt[1]:

„Was versteht eigentlich das Volk unter Erkenntnis? Was will es, wenn es ‚Erkenntnis' will? Nichts weiter als dies: etwas Fremdes soll auf etwas *Bekanntes* zurückgeführt werden. Und wir Philosophen – haben wir unter ‚Erkenntnis' eigentlich *mehr* verstanden? Das Bekannte, das heißt: das, woran wir gewöhnt sind, so daß wir uns nicht mehr darüber wundern, unser Alltag, irgendeine Regel, in der wir stecken, alles und jedes, in dem wir uns zu Hause wissen – wie? Ist unser Bedürfnis nach Erkennen nicht eben dies Bedürfnis nach Bekanntem, der Wille, unter allem Fremden, Ungewöhnlichen, Fragwürdigen etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt?"

Was Nietzsche hier anmerkt, trifft zumindest auf eine breite Spanne unseres Erkenntnisinteresses zu. Das läßt sich an unserer Sprache ablesen und aus unserer Abstammung begründen. Die Wörter „unheimlich" oder „ungeheuer" verraten nämlich, was wir insgeheim vom Fremden halten. Das Ungewohnte, das sich nicht im Bereich unseres Heimes findet, ist uns un-heimlich. Und das Wort „ungeheuer" enthüllt, wie schrecklich uns das vorkommt, was nicht zum eigenen Haus gehört; denn in ihm steckt die gleiche Silbe „heur", die im Wort „Heirat" wiederauftaucht und die bezeichnet, was zur Hausgemeinschaft zählt. Ähnlich benennt das Wort „behaglich" ursprünglich das Gefühl, daß wir uns innerhalb unseres Hages, der eigenen Schutzhecke, geborgen dünken, während das, was draußen steht, das Fremde und Unbekannte, unser Unbehagen erregt.

Stammesgeschichtlich erläutert sich diese Einstellung unschwer daher, daß unsere tierischen Vorfahren, wenn sie überleben wollten, jedem unvertrauten Objekt mit Mißtrauen begegnen mußten – konnte sich doch eine unvermutete Gefahr dahinter verbergen; und so scheut noch heute ein Reh zurück, falls es ein unbekanntes Gebilde auf seiner Wiese wahrnimmt, während es unbeeindruckt weiteräst, wenn der gewohnte D-Zug an ihm vorüberdonnert.

Fremdartiges beunruhigt uns also; das ist uns angeboren (und macht die spontane Abwehrhaltung „nichtintegrierten" Gastarbeitern gegenüber begreiflich). Diese Unruhe treibt uns, wo nicht das Unvertraute zu meiden, so doch es seiner Fremdheit dadurch zu entkleiden, daß wir es kennenlernen und so zu einem Bekannten machen. Was wir Neugier nennen, entspricht dieser Reaktion auf Neues, Ungewohntes: Wir sind geneigt, es näher in Augenschein zu nehmen, damit wir herausfinden, wie es in die uns vertraute Welt einzuordnen ist. Gelingt

uns dies, dann ist unser Interesse, das unser Erkenntnisbemühen vorangetrieben hat, befriedigt, denn wir kennen uns in unserer Welt wieder aus.

Das ist jedoch nicht die einzige Weise, wie wir mit Fremdartigem zurechtkommen können. Weil sie zudem nicht ohne geistige Anstrengung gelingt – denn um das Fremde uns vertraut zu machen, müssen wir uns darauf einlassen – und weil zudem die Fülle des Neuartigen, die auf uns einströmt, uns überforderte, wenn wir versuchten, uns mit allem auszukennen, deshalb verfallen wir auf einen anderen Ausweg. Der Mensch unterscheidet sich nämlich auch darin vom Tier, daß er nicht nur wie dieses, um zu überleben, sich seiner Umwelt anpaßt, sondern er ist umgekehrt in der Lage, die Welt sich anzupassen, sie seinen Bedürfnissen gemäß umzugestalten, damit er bequem in ihr leben kann. So ist er denn auch versucht, der Überforderung durch neuartige oder fremde Umstände dadurch zu begegnen, daß er das Fremdartige abschafft und alles nach dem ihm gewohnten Muster umgestaltet. Dann aber gelangen wir zu dem angedeuteten Abschleifen aller kulturellen Unterschiede, so daß wir weltweit einen leichtverdaulichen Einheitsbrei ähnlicher Lebensumstände vorfinden, der uns der Mühe enthebt, uns immer auf neue und unvertraute Situationen neu einzustellen. Am Ende stünde dann eine einförmige Weltzivilisation, die sich überall nur selbst begegnet.

Die Schritte dahin sind bekannt, und einige haben wir schon zurückgelegt. Am Anfang steht eine Kultur, die mit anderen vergleichbaren keinen Kontakt hat und sich für die einzige auf der Welt hält. Wenn sie dann andere kennenlernt, glaubt sie sich ihnen doch himmelweit überlegen, und wo sie die Macht hat, versucht sie, sich daher auch auf Kosten der anderen auszubreiten in der Überzeugung, denen damit nur dienlich zu sein. Das Zeitalter des Kolonialismus trägt weithin Züge dieser Mentalität. Es wurde abgelöst durch den theoretischen Kulturpluralismus, der jeder Kultur ihren eigenen und prinzipiell gleichen Wert zuerkennt. Diese Gleichwertigkeit droht indes leicht in eine Gleichgültigkeit der Kulturen umzukippen, und eben diese Gefahr scheint besonders in unserer Zeit heraufzukommen, und als Symptom für sie könnte der Verlust der Grenzen zwischen den Kulturkreisen gelten mit dem Ergebnis, daß diese ineinander verschwimmen.

Die Ausweitung der Wissensgrenzen

Wer diese Einebnung kultureller Verschiedenheiten nicht billigt, den muß es besorgt stimmen, daß der mannigfache Verlust von Grenzen auf anderen Gebieten den Trend zu dieser Vereinheitlichung noch verstärkt. Als Grund für diese Tendenz wurde ja genannt, daß der Mensch sich überall auskennen möchte und daher geneigt ist, das Fremdartige auszuräumen, indem er es dem Gewohnten angleicht. Dieses Bedürfnis, sich auszukennen, gewinnt aber um so mehr an Kraft, je mehr im Menschen der Eindruck wächst, er verliere Orientierung und Über-

sicht, und eben diesen Eindruck vermittelt ihm zunehmend die Erfahrung, daß fast überall und in vielerlei Hinsicht die gewohnten Grenzen zurückweichen oder ganz verlorengehen.

Ein schematischer Überblick mag uns das ins Bewußtsein rufen. Daß sich in der Welt die Abgrenzungen, die der Mensch zieht oder beobachtet, immer wieder verschieben, ist keineswegs neu, sondern ergibt sich zwangsläufig aus der Veränderlichkeit dieser unserer Welt. Das Ausmaß jedoch und die Geschwindigkeit dieser Verschiebungen übersteigen gegenwärtig das in früheren Zeiten gewohnte Maß erschreckend weit. Besonders auf den Gebieten von Wissenschaft und Technik genügen wenige Beispiele, um das zu belegen.

Max Delbrück hat etwa bereits vor fast 20 Jahren festgestellt, „daß der gesamte Wissenschaftsbetrieb sich schon seit einigen Jahrzehnten in einer exzeptionellen Wachstumsphase befindet, in der die Zahl der aktiv beteiligten Wissenschaftler, der Publikationen und der Kosten sich in jedem Dezennium mindestens verdoppelt hat. Das bedeutet, daß ein sehr hoher Prozentsatz – vielleicht über 90 Prozent – aller Naturwissenschaftler aller Zeiten unsere Zeitgenossen sind."[2] Eindrucksvoll ist auch ein Vergleich der verschiedenen Auflagen von Dahlmann-Waitz, der Bibliographie für deutsche Geschichte (Quellenkunde der deutschen Geschichte). Die 5. Auflage (1883) enthielt gegen 4000 Titel, die 9. (1931) als Auswahl 40 000, die 10. (zirka 7 Bände, seit 1965) wählt aus den einschlägigen Veröffentlichungen die 120 000 wichtigsten Titel aus. Und in einem philosophischen Teilbereich, der vor einigen Jahrzehnten noch kaum im Blick war, der Sprachphilosophie nämlich, erscheinen zur Zeit allein in den europäischen Sprachen, und zwar ohne die zahlreichen historischen Arbeiten zu diesem Themengebiet, im Durchschnitt alle sechs Tage ein neues Buch und dazu zwei bis drei Aufsätze.

Ein Grund für diese Explosion des Wissensangebots läßt sich aus der Entwicklung der Astronomie entnehmen. Dort hat sich, so gibt Wolfgang Stegmüller die Äußerung eines bekannten Astronomen wieder, „in den letzten zwölf Jahren mehr ereignet als in den vorangehenden 150 Jahren"[3]. Und als Kommentar dazu schreibt er: „Innerhalb dieser Zeitspanne sind tatsächlich nicht nur zahlreiche neue, sondern auch viele völlig überraschende und unerwartete Weltraumbefunde gewonnen worden. Daß es zu diesen neuen Beobachtungen überhaupt kommen konnte, ist darauf zurückzuführen, daß es gelang, das äußerst schmale ‚natürliche Fenster' ins All weit zu öffnen und außerdem weitere Fenster hinzuzufügen. Unter dem natürlichen Fenster verstehen wir den schmalen Frequenzbereich des sichtbaren Lichtes. Die neuen Fenster machen sich die Radio-, die Infrarot- und die Röntgenstrahlung zunutze und bedienen sich neuerdings auch der Messung von Schwerewellen und der Neutrino-Teleskopie." Damit kommt man, wie der Forschungsalmanach 83 der Deutschen Forschungsgemeinschaft notiert, zu für den Laien so erstaunlichen Ergebnissen wie der Entdeckung von Blausäuremolekülen im Weltraum, die eine von der „irdischen" Blausäure abweichende Anord-

nung der Atome besitzen oder zum Nachweis einer interstellaren Wolke aus nicht weniger als zwanzig Erdmassen von Ameisensäure.

Auf eine weniger erfreuliche Seite dieser Wissenschaftsentwicklung, die zugleich einen weiteren Grund für ihre Beschleunigung verrät, macht der Wiener Wissenschaftstheoretiker Erhard Oeser aufmerksam[4]. Er konstatiert eine „Beschleunigung der Entwertung wissenschaftlicher Erkenntnis" und verweist auf das Schlagwort von den „Wegwerftheorien". Er meint, dies sei „einerseits eine notwendige Folge der beschleunigten Kommunikation; andererseits aber beruht sie auf der begrenzten Kommunikationsfähigkeit des Individuums und dem Zwang zur Entdeckung des Neuen. Denn das akademische Forschungspostulat, das alle unsere Massenuniversitäten beherrscht, lautet, daß jede wissenschaftliche Arbeit einen Fortschritt bringen muß. Bei der sogenannten ‚Gegenwartskonzentration der Wissenschaftler' (das heißt, es leben heute mehr Wissenschaftler, als es in der gesamten Geschichte der Menschheit zusammen gegeben hat) hat dieses Forschungspostulat verheerende Folgen: Ein geschäftiges Heer von Ameisen produziert unter Zeitdruck im Konkurrenzverfahren neue Ideen, die ebenso schnell vernichtet werden wie sie entstehen." Oeser glaubt, in diesem Vorgehen werde das fragwürdige Ziel „in jedem Fall erreicht, auch dann, wenn Wahrheit und Falschheit, Information und Desinformation untrennbar miteinander vermischt sind. Der Unterschied von Wahr und Falsch wird eingeebnet. Es gibt keine echten Alternativen in der Theorienbildung mehr." Ich halte diesen Grad von Pessimismus der Wissenschaftsentwicklung gegenüber zwar für übertrieben, aber die Unüberschaubarkeit der ständig anschwellenden Informationsflut bildet in der Tat ein erhebliches Problem, das auch durch den unerläßlichen Einsatz von datenverarbeitenden Computern nicht bewältigt ist.

In einer Anwendung der Wissenschaften, in der Technik, begegnen wir zudem einer ähnlichen Schwierigkeit. Während etwa in der Altsteinzeit über viele Jahrzehntausende keine merkliche Fortentwicklung der Faustkeile zu beobachten ist, während noch in unserer geschichtlichen Zeit Töpferscheibe und Eisenpflug sich über Jahrhunderte gleichgeblieben sind, veraltet eine heute entwickelte Maschine bereits nach wenigen Jahren. Vor wenigen Monaten erklärte ein Mitglied des Vorstands der Siemens AG (Prof. Beckurts): „Die Hälfte aller Produkte, die wir in fünf Jahren verkaufen wollen, müssen wir erst entwickeln." Dabei sei „bei einem so breiten Spektrum die Auswahl unter möglichen Forschungsobjekten besonders mühsam". Auf der gleichen Wirtschafts-Seite der „Süddeutschen Zeitung" (11./12. 12. 1982) findet sich ein Bericht über neue Erkenntnisse in der Gentechnik, selbst eine Disziplin der Technik, deren Namen man noch in einem 1970 erschienenen mehrbändigen Lexikon vergeblich sucht. Darin heißt es: „In wichtigen Bereichen der Grundlagenforschung werden nach den Worten Weissermels (Leiter der Forschung der Hoechst AG) ‚bahnbrechende Entwicklungen' sichtbar, an die noch vor zehn Jahren keiner zu glauben gewagt hatte. Sie ließen

hoffen, das Rennen gegen die Zeit mit Erfolg aufzunehmen. Ein Innovationsschub von größter Reichweite zeichne sich in der molekularbiologischen Forschung ab."

Obwohl also der Fortschrittsoptimismus, der für das vergangene Jahrhundert wie auch weithin für die erste Hälfte des unsrigen kennzeichnend war, aus mancherlei Gründen, nicht zuletzt durch breitenwirksame Veröffentlichungen über die „Grenzen des Wachstums", einer weit skeptischeren Einstellung mehr und mehr Platz macht[5], dehnen sich die Grenzen des Wissens und des Machbaren unaufhaltsam und in wachsender Beschleunigung weiter aus. Und wem es nicht gelingt, in Wissenschaft und Technik diese anschwellende Flut nutzbringend zu kanalisieren und auf die eigenen Mühlen zu lenken, der sitzt bald auf dem trockenen, oder er wird fortgespült.

Nur auf eine Konsequenz dieser turbulenten Entwicklung sei hier kurz hingewiesen: Sie entwertet die Erfahrung und damit das Alter und kann so zum Generationenkonflikt beitragen. Alle Erfahrung wird nämlich in der Vergangenheit erworben. Je rascher und weitgehender sich die Gegenwart vom Früheren unterscheidet, um so weniger taugt daher die Erfahrung, die gegenwärtigen Probleme zu meistern. Der ältere Mensch aber hat dem jüngeren vor allem die größere Erfahrung voraus; verliert nun dieses Kapital an Wertschätzung, dann droht auch der Kapitaleigner an Achtung zu verlieren, jedenfalls in einer Gesellschaft, die sich von der Maxime bestimmen läßt: „Hast du was, bist du was!"

Das Verschwimmen der Grenzen zwischen Bereichen der Wirklichkeit

Es sollte aber nicht nur von der Ausweitung der Grenzen gesprochen werden, sondern auch davon, daß sie heute vielfach verschwimmen oder gänzlich verschwinden. Auch das sei nur schlaglichtartig beleuchtet. Im Bereich der Physik etwa ist der alte Gegensatz von Masse und Energie, zwischen korpuskularer und wellenhafter Beschreibung der Materie aufgehoben, so daß sich etwa Licht als Quanten oder als Welle, Protonen als Masseteilchen oder Materiewellen, Energie als Masse oder als Frequenz darstellen läßt. Weit wichtiger aber scheint die Konsequenz etwa daraus, daß die quantenmechanische Wellenfunktion eines Elektrons zum Beispiel nur noch eine Wahrscheinlichkeit ergibt, dieses Teilchen an einem bestimmten Ort zu finden, die nach Heisenberg um so unschärfer wird, je genauer der Impuls des Elektrons angebbar ist. Daraus folgt nämlich nicht nur, daß die klassische Annahme von der strikten Berechenbarkeit der Welt aufgegeben werden muß, sondern daß auch die Trennung zwischen beobachtetem Gegenstand und erkennendem Subjekt fraglich wird. H. J. Queisser, Direktor des Max-Planck-Instituts für Festkörperphysik, hat es so formuliert: „Die Theorie erklärt nicht die Objekte, sie beschreibt lediglich menschliches Erkennen der Objekte."[6]

Das Beobachtungsresultat, die physikalisch erfahrbare und deutbare Welt, hängt

vom Beobachter, seiner Versuchsanordnung oder – nach der Relativitätstheorie – seinem Bewegungszustand ab. Aber auch im Bereich des Lebendigen fallen die Grenzen. Die Deszendenztheorie erklärt, wie vom Einzeller bis zum Menschen die Abgrenzung der Arten in der Evolution überbrückt worden ist. Biochemische Versuche lassen auch den Graben zwischen Unbelebtem und Lebendigem überschreitbar erscheinen. In der Medizin stellt sich die Frage nach der Schwelle zwischen Leben und Tod; und wo genau die Grenze zu ziehen ist, scheint eher von der Definition der Ärzte abzuhängen, als daß man es von der Sache selbst her zweifelsfrei bestimmen könnte. Auch die ethisch hochbedeutsame Frage, wo die menschliche Existenz beginne und ende, von welchem Stadium der Keimesentwicklung an sie anzusetzen ist oder ob sie einem Patienten, dessen Großhirn irreversibel und weitreichend zerstört ist, abzusprechen sei, findet keine allseits akzeptierte Antwort. Schließlich wird sogar die selbstverständliche Trennung zwischen den Einzelmenschen in ihrer Körperlichkeit erschüttert, je mehr es der modernen Chirurgie gelingt, beinahe jedes Organ zu verpflanzen und auszutauschen.

Was die Sozialität angeht, kann ohnehin der einzelne sein Leben um so weniger abgrenzen, je höher sein Lebensstandard liegt. Und die Arbeitsteilung, auf der die fortschreitende Zivilisation beruht, besagt ebenso eine wachsende Verflechtung. Sie bewirkt, daß auch eine Gemeinschaft sich heute nicht mehr von anderen isolieren kann, und zwar gilt das nicht nur von Familien oder Sippen, für die das schon lange der Fall ist. Auch die Nationalstaaten, die man früher als „vollkommene Gesellschaft" definierte, weil sie über alle Mittel und Kräfte verfügten, sämtliche für den Menschen nötige Gemeinschaftsbelange zu erfüllen, genügen heute keineswegs mehr dieser Definition. Auch sie können heute nicht mehr abgekapselt existieren, ihre Bedürfnisse gehen über ihre Grenzen hinaus. Bei der Verteidigungsfähigkeit und der modernen Kommunikationstechnik etwa gilt das zumindest innerhalb der politischen Großblöcke, bei der Wirtschaft sogar über deren Abgrenzung hinweg. Und wenn wir nun die kulturellen Verbindungen berücksichtigen, die sich aus solchen technischen und ökonomischen Abhängigkeiten unausweichlich ergeben, dann landen wir wieder bei unserem Ausgangsthema, dem Trend zu einer einheitlichen Weltkultur.

Etliche Bereiche haben wir bei dieser Überlegung nicht berührt, etwa die zunehmende Verstädterung, die den Unterschied zwischen Stadt und Land verwischt, oder die Bemühungen um den Ökumenismus, der die Schranken zwischen den Konfessionen niederbrechen möchte, und vielerlei mehr. Dennoch scheinen mir die angeführten Beispiele hinreichend zu belegen, daß man in der Tat ein Kennzeichen unserer Zeit darin erblicken kann, wie in ihr früher unbefragt hingenommene und eingehaltene Grenzen in Frage gestellt, ausgedehnt, überschritten oder aufgehoben werden.

Das Abgrenzungsbedürfnis

Da ich meine, daß dem Menschen – zum Unterschied von den Tieren – eine Neigung zur Schrankenlosigkeit eignet, die mit seiner Ausrichtung auf Freiheit gegeben ist, kann ich nicht sogleich aus dieser Charakterisierung unserer Zeit als einer Zeit, in der Grenzen fallen, zu ihrer Verurteilung übergehen. Bedenken allerdings stellen sich doch ein, weil der Mensch nämlich nicht nur auf Freiheit aus ist, sondern zumindest ebensosehr ein Bedürfnis nach Abgrenzungen mit sich trägt. Das läßt sich aus der Verhaltensforschung erläutern. Dort konfrontiert man in den sogenannten „open-field-tests" Tiere mit einer reizarmen Umwelt. Sie werden dazu in ein Testabteil gebracht. Dieses „ist weitläufiger als der gewohnte Käfig der Tiere und bietet keinerlei vertraute Kennzeichen oder Schutzmöglichkeiten, so daß bei Höhlenbewohnern, wie z. B. Ratte, Maus oder Hamster, der Eindruck eines ‚offenen Feldes' entsteht. Diese Umwelt wirkt nicht nur auf Höhlenbewohner, sondern auch auf Tierarten aus anderen Habitaten in hohem Maße furchtauslösend." Küken z. B. flüchten panisch, erstarren dann, wobei das gesamte Empfindungssystem außer Funktion gesetzt scheint, dann wieder laufen sie hektisch und ziellos umher. Die Anwesenheit von Sozialkumpanen, also von Artgenossen, vermindert die Furcht, aber beseitigt sie nicht. Dabei scheint für die Furcht kein anderer Auslöser erforderlich, als daß in der unvertrauten und reizarmen Umgebung die Anhaltspunkte zur Orientierung fehlen.

So sehr nun Vorsicht walten muß, wenn man tierisches Verhalten mit menschlichem vergleicht, so geben diese im letzten Jahr veröffentlichten Versuchsergebnisse doch zu denken[7]. Wir stehen nämlich vor allem bei der Jugend heute bisweilen vor einem Phänomen, das sich nicht ohne weiteres erklären läßt. Es wird mit dem Schlagwort „Zukunftsangst" etikettiert, und das meint eine ängstliche Ratlosigkeit allem Kommenden gegenüber. Sie äußert sich bisweilen in einem Verhalten, das Parallelen zu dem der orientierungslosen Küken im offenen Feld aufweist, weil es zwischen apathischer Starre und hektisch-zielloser Betriebsamkeit schwankt.

Gewiß lassen sich rationale Gründe für diese neuartige Furcht angeben. Man hat etwa jenen Glauben an die Wissenschaft aufgeben müssen, wie er das vergangene Jahrhundert prägte, weil er seine Grundlagen verloren hat, nämlich die Überzeugung von einer lückenlosen Determiniertheit der Welt, die einen vorausberechenbaren und fehlerfrei vorausplanbaren Fortschritt zu gewährleisten schien. Man steht weiter vor der früher unbekannten Situation, daß man nicht mehr unbefangen das in Erfahrungswissenschaften übliche Verfahren von Versuch und Irrtum anwenden kann, da man einerseits nicht mehr wie früher damit rechnen kann, daß Fehler, die sich in einer Region verhängnisvoll auswirken, sich auf dieses Gebiet beschränken lassen; dem steht nämlich die globale Verflochtenheit unserer Welt entgegen. Andererseits aber ist der Mensch heute in der Lage, Irrtümer von einer Tragweite zu begehen, die früher ungeahnt war; das reicht von unumkehrbaren

Umweltschädigungen bis zum Extrem einer atomaren Vernichtung der bewohnbaren Welt. So schlagend diese Argumente sind, so kann man doch bezweifeln, ob sie hinreichen, die Zukunftsangst gerade bei Jugendlichen zu erklären. Das muß nicht daran liegen, daß ihnen der Durchblick fehlt, das Gewicht dieser Gründe zu ermessen – oft sind es nämlich besonders vage und unverstandene Thesen, die Angst einflößen –, vielmehr erleben die wenigsten solche ihnen theoretisch bekannten Gefahren als unmittelbar bedrohlich. So fürchterlich etwa ein Atomkrieg erscheint, so hielten ihn doch bei einer Umfrage 1980/81 nur drei Prozent für eine in naher Zukunft zu befürchtende Katastrophe.

Andererseits geben die Lebensumstände, denen sich in unseren Breiten ein Mitbürger gegenübersieht, in aller Regel weit weniger Anlaß, sich zu ängstigen, als die, denen sich frühere Generationen gegenüberfanden. Man braucht dazu nicht einmal so weit zurückzugehen wie bis zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges, wo „Pest, Hunger und Krieg" zwei Drittel der damaligen Bevölkerung des Reiches hinwegrafften. Es genügt folgende Notiz zu überlegen: Der Wochenlohn einer schlesischen Textilarbeiterin betrug im Jahr 1885 sechs Mark. Davon gingen wöchentlich ab: Für eine Schlafstelle im Dreibettzimmer 1,00 Mark, Frühstück und Abendessen im Quartier 2,25 Mark, Essen in der Volksküche 1,75 Mark, Krankenkasse 15 Pfennig. Zur freien Verfügung für Kleidung und Sonstiges blieben ihr 85 Pfennig. Und rund 50 Jahre zuvor schrieb Friedrich Engels, Farbikantensohn aus Barmen: „Es herrscht ein schreckliches Elend unter den niederen Klassen, besonders den Fabrikarbeitern in Wuppertal; syphilitische und Brustkrankheiten herrschen in einer Ausdehung, die kaum zu glauben ist. In Elberfeld allein werden von 2500 schulpflichtigen Kindern 1200 dem Unterricht entzogen und wachsen in Fabriken auf, bloß damit der Fabrikherr nicht einem Erwachsenen, dessen Stelle sie vertreten, das Doppelte des Lohnes zu geben nötig hat, das er einem Kinde gibt." Verglichen damit hat ein Bundesbürger gewiß weit weniger Anlaß, sich um sein privates Überleben zu ängstigen.

Daher sollte wohl als weiterer angstauslösender Faktor die Orientierungslosigkeit, die sich aus dem gegenwärtigen Verlust der Grenzen ergibt, zur Erklärung der „Zukunftsangst" mit in Betracht gezogen werden. Auch hier böten sich zusätzliche Überlegungen an, wie die pädagogische Erfahrung, daß Kinder im Erziehungsprozeß danach verlangen, daß ihnen Grenzen gesetzt werden, wie die Anekdote aus jener Erziehungsmode illustriert, die man mit Ausdrücken wie „non-frustration-Pädagogik" oder „repressionsfrei" oder „antiautoritär" geschmückt hat. Da sollen die Kleinen im Kindergarten gefragt haben: „Fräulein, müssen wir heute schon wieder spielen, was wir wollen?"

Der Rahmen dieses Artikels erlaubt es nicht, dem weiter nachzugehen. Es soll ja noch zumindest angedeutet werden, wie dem Abhilfe getroffen werden könnte, da uns die Grenzen entschwinden, während wir doch ohne Abgrenzungen nicht leben zu können scheinen.

Mögliche Abhilfen

Zuerst möchte ich dazu kurz anmerken, welche Auswege mir als Irrwege vorkämen. Der eine bestünde im Versuch, hinter die modernen Erkenntnisse zurückzugehen und eine Welt aus klar abgegrenzten Bereichen anzunehmen, oder in einem entsprechenden Verhalten aus unserer komplexen, verflochtenen und veränderlichen Welt auszusteigen in eine isolierte Idylle. Für einen einzelnen oder eine kleine Gruppe mögen solche Alternativen lebbar scheinen (die übrigens immer nur von Gnaden der Allgemeinheit existieren). Insgesamt gilt das Bild, daß sich das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen läßt, und daß man eine erträumte heile Welt, nämlich die der sauber getrennten Wirklichkeitsbereiche, auf die Dauer nicht wahrheitswidrig vertreten kann. Ein anderer, für die Mehrheit wohl näherliegender Irrweg liegt darin, die nicht vorfindlichen Grenzen durch dogmatisch starre, selbstgezogene Grenzen zu ersetzen. Man tut das etwa in der Politik, wenn man unkorrigierbare Feindbilder aufbaut und krampfhaft Gegensätze zwischen unterschiedlichen Auffassungen herbeiredet, damit jede ihre Existenzberechtigung erhält. Allein die Frage, wer denn in einer pluralistischen Gesellschaft derartige verbindliche – und das heißt doch: auch für alle anderen verbindliche – unveränderliche Grenzen festlegen könnte, zeigt den mehr als schwankenden Boden des Auswegs.

Gegen jede Art von Dogmatismus, der zu leicht in Fanatismus umschlägt, oft aus Angst und Unsicherheit gespeist, ist es notwendig, daß wir uns mit einer prinzipiellen Unverläßlichkeit der Welt abfinden. Wir müssen uns unsere Orientierungsmarken und Grenzen in Kenntnis der Geschichte und der wissenschaftlichen Theorien, die immer auch als Abgrenzungsvorschläge verstanden werden können, selbst ziehen, und zwar ohne Anspruch auf Endgültigkeit. Dazu bedarf es zweierlei: Einmal einer gewissen Freiheit der jeweils vorgefundenen eingeteilten Welt gegenüber, zum anderen des Vertrauens zu den Mitmenschen, mit denen gemeinsam die uns unentbehrlichen Grenzlinien immer neu zu bestimmen sind.

Als Christ kann man darauf hinweisen, daß hier der Religion eine neue Wichtigkeit zuwächst. Freilich darf sie nicht als besserwisserische Macht verstanden werden, die – so willkommen das dem einen oder anderen sein mag – dem Grenzverlust dadurch begegnet, daß sie den anderen die alten entschwindenden Grenzen vorschreibt. Aber als Bindung an Gott vermag sie uns freizusetzen von der Bindung an eine verläßliche Welt, über die wir doch nicht mehr verfügen. Und als ständige Aufforderung und Anleitung zur Selbstlosigkeit kann sie dem Vertrauensschwund entgegenwirken, der unweigerlich eintritt, wo unser Erleben den Verdacht nährt, daß die Menschen vor allem von Egoismus und Herrschsucht geleitet werden.

Vertrauen aber ist – ganz unabhängig von irgendwelchen religiösen Überlegungen – heute vielleicht nötiger als irgendwann zuvor in der Menschheitsgeschichte.

Die Zeit des Polyhistors, des Mannes, der sich auf allen Wissensgebieten seiner Zeit einigermaßen auskannte, ist nämlich bereits seit Jahrhunderten vorbei. Trotz der ungeheuren Erweiterungen unserer Denkmöglichkeiten, so meint etwa der Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Heinz Maier-Leibniz[8], sei es „nicht sicher, ob es weiter möglich sein wird, daß ein Physiker (oder wenigstens ein kleiner Teil der Physiker) alle Grundgesetze seiner Disziplin so versteht, daß er damit umgehen und sie anderen begreiflich machen kann". Der heutige Fachmann muß also selbst in seinem eigenen Fach den Informationen anderer Glauben schenken und ihnen vertrauen. Das gilt natürlich um so mehr, wenn es sich um fachfremde Gebiete handelt, um die ständig wachsenden Bereiche, die zwar das Leben des einzelnen entscheidend mitbestimmen, in denen er sich aber nicht oder nur dürftig auskennt.

In dem bereits zitierten Artikel[8] geht Maier-Leibniz auf diese Notwendigkeit eines vertrauensvollen Diskurses zwischen Physikern und Politikern ein und benennt seine Schwierigkeiten. Er schreibt:

„Ich stelle immer wieder fest, daß man auch bei Leuten, die große Verantwortung tragen, weniger als nichts voraussetzen kann. Die Begriffe, die man verwendet, etwa Kraft oder Energie, sind bei ihnen nicht leer, sondern falsch besetzt. Wir reden in einer unvorstellbaren Weise aneinander vorbei. Das aber ist schlimm; denn ungezählte politische Entscheidungen verlangen sachverständigen Rat aus unserem Gebiet. Man kann aber nicht raten, wenn man keine gemeinsame Sprache hat. Deshalb reden wir in der Umgangssprache, aber wir wissen, daß wir in ihr nichts beweisen können. Wir sind also auf das Vertrauen der Zuhörer angewiesen, und darauf können wir meist nicht rechnen; denn eine Hauptanstrengung großer Gruppen in den letzten Jahren war, das Vertrauen in die Wissenschaftler zu zerstören, und die Wissenschaftler haben sich in dieser Auseinandersetzung nicht so gut gehalten... Wenn man fachliche Aussagen sich nicht beweisen lassen kann, ist man darauf angewiesen, die Glaubwürdigkeit der Gesprächspartner zu prüfen. Dies wird heute mehr und mehr erkannt und wird vielleicht helfen, die oft so fruchtlosen Diskussionen zu entschärfen."

Recht kurz geschlossen kann man daraus wohl folgern, daß das Vertrauen in die vom einzelnen überschaubare Welt vom Vertrauen in die Menschen ersetzt werden muß, von denen diese Welt und auch jeweils das Leben des einzelnen mitgestaltet werden muß. Unsere Zukunft hängt also, diese gewiß leicht erschreckende Prognose läßt sich wohl wagen, weitgehend davon ab, wie vertrauenswürdig die Menschen sind. Mit dem Ausmaß des wissenschaftlichen Fortschritts und der Verschmelzung der menschlichen Bereiche über alle Grenzen hinweg wächst also die ethische Verantwortung, freilich leider nicht ohne weiteres auch die ethische Kraft des Menschen.

Es mag sein, daß wir deshalb nicht arglos auf die Selbstlosigkeit der anderen bauen können. Aber vielleicht läßt sich auf ihre und unser aller Einsicht hoffen. Auf die Einsicht nämlich, daß mit dem Schwinden der Grenzen auch jene Grenze gefallen ist, die es erlaubte, einen Teil der Menschheit, jeweils den feindlichen, abzugrenzen, um ihn zu vernichten. Wir stehen zunehmend nur vor der Wahl, entweder gemeinsam zu überleben oder gemeinsam unterzugehen. Militärisch ist

dieser Status bereits erreicht, politisch und wirtschaftlich sind wir jedenfalls nicht mehr weit davon entfernt.

Dazu aber muß auch die andere Erkenntnis wachsen, daß wir ohne wechselseitiges Vertrauen, ohne eine gemeinsame Verständigung über die gemeinsamen Ziele nicht überleben können, im großen so wenig wie im kleinen. Der Lenin-Spruch „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser", der unser Verhalten gewiß weithin prägt, bedarf einer grundsätzlichen Korrektur. Gewiß kann Kontrolle unerläßlich sein, gerade dort, wo das Vertrauen – noch – fehlt. Aber sie kann nur funktionieren, wo sie – um ein politisch abgegriffenes Wort zu verwenden – als vertrauenbildende Maßnahme und nicht als Ersatz für Vertrauen verstanden wird. Und das nicht allein deswegen, weil sich die Frage nach der Kontrolle der Kontrolleure stellt, sondern weil wir generell ohne Kontrolle vielleicht nicht so gut leben können wie mit ihr, ohne Vertrauen jedoch überhaupt nicht.

Dieses Vertrauen fällt uns allerdings weder vom Himmel zu noch überlebt es die unvermeidlichen Enttäuschungen, wenn wir ihm nicht unsererseits den Boden bereiten. Der aber besteht vor allem darin, daß wir – darin ganz dem Zug der Zeit folgend – unsere Grenzen überschreiten, über die Schranken des Berufs, der Nation, der persönlichen Interessen hinauszusehen lernen, den anderen in seiner Eigenart nicht nur als Fremden gewähren lassen, sondern als Freund verstehen lernen. Der theoretisch unbestrittene Satz, daß der andere auch Mensch ist, darf nicht in unserem Kopf allein hängen bleiben; er müßte uns im gemeinsamen Erleben durchdringen, so daß hinter jeder Auseinandersetzung das Bewußtsein bestehen bleibt: Was immer uns trennt, zuletzt müssen sich unsere Interessen treffen, weil wir Menschen sind oder doch Menschen sein wollen.

ANMERKUNGEN

[1] Fröhliche Wissenschaft, 5. Buch, 355.
[2] Expansion der Vererbungschemie, in: FAZ 11. 2. 1964.
[3] Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 2, 255.
[4] Die Selbstvernichtung der Wissenschaft, in: Psychologie heute 10 (1983) 46–57.
[5] A. Keller, Vom Vorzug, kein Zukunftsbild zu haben, in dieser Zschr. 199 (1981) 363–376.
[6] SZ 1. 9. 1982.
[7] W. Bessei, Die Reaktion von Küken auf eine fremde Welt, in: Forschung, Mitteilungen der DFG 3/82, 25–27.
[8] Die Sprache der Physik, in: Dt. Universitätszeitung 38 (1982) 20f.

Paul Erbrich SJ

Zukunft und Verantwortung

Seitdem die Wirtschaftskrise sich vertieft hat, ist die Umweltkrise im öffentlichen Bewußtsein etwas in den Hintergrund getreten. Man neigt dazu, sie als punktuelles Problem zu sehen, dem man mit Feuerwehrmaßnahmen zu Leibe rücken kann. Eine Besinnung auf die Natur der Ökokrise legt nahe, daß diese Sicht zu kurz greift, beide Krisen zusammenhängen und daher zusammen bekämpft werden sollten.

Die Natur der Umweltkrise

Der biologische Prozeß, dessen Resultat wir Biosphäre nennen, läßt sich charakterisieren als Materiekreislauf geringer Produktivität, aber hoher Effizienz. Geringer Produktivität, denn Gesamtmasse wie Mannigfaltigkeit der Biosphäre nahmen in der Vergangenheit im Durchschnitt nur langsam zu und nehmen gegenwärtig ab. Hohe Effizienz, denn der Aufbau der Biomasse und der Ausbau der Mannigfaltigkeit verlangen relativ wenig Energie. Dies vor allem deshalb, weil die mit erheblichem Aufwand von Sonnenergie synthetisierten Baustoffe mehrmals wiederverwendet werden, bevor sie in ihre ursprünglichen Ausgangsstoffe zerlegt werden und damit wieder an den Anfang des Kreislaufs gelangen.

Der moderne Zivilisationsprozeß dagegen ist ein Durchlaufprozeß hoher Produktivität, aber geringer Effizienz. Von geologischen Vorgängen bereits teilweise sortierte und konzentrierte Materiearten (Materie niedriger Entropie) werden am Anfang dieser Prozeßkette ausgegraben, zu Gütern aller Art verarbeitet und nach Gebrauch am Ende fortgeworfen (Materie hoher Entropie). Die Effizienz ist gering, vor allem deshalb, weil die in den Stoffen steckende Energie mit dem Abfall fortgeworfen wird und bei Produktion und Gebrauch Energie häufig in hohem Maß verschwendet wird. Die Produktivität dagegen ist enorm: Die Bevölkerung der Erde nimmt immer noch zu und verdoppelt sich in weniger als 40 Jahren, die „Population" von Kapital- und Gebrauchsgütern sogar in weniger als 20 Jahren, jedenfalls bis vor kurzem.

Der zivilisatorische Durchlaufprozeß ist instabil. Er kann nicht beliebig lang weiterlaufen. Er riskiert am eigenen Erfolg zu zerschellen. Die Grenzen, auf die er stößt, sind verschiedener Natur:

Der liberal-kapitalistische Marktmechanismus verstärkt die Unterschiede zwi-

schen Arm und Reich, da die Startbedingungen der wirtschaftenden Subjekte stets ungleich sind. Man kann diesen Effekt dämpfen, indem man dem Marktmechanismus einen antagonistisch wirkenden Umverteilungsmechanismus entgegensetzt. Die Hoffnungen auf einen Sickereffekt von oben (von den Reichen) nach unten (zu den Armen) ist im ganzen enttäuscht worden, innerhalb der Länder wie zwischen ihnen. Er wirkt zu langsam, wenn überhaupt. Wird der Unterschied zwischen Arm und Reich zu kraß, kommt es im gesellschaftlichen Gefüge zu schweren Störungen, die das Wachstum beenden. Zudem scheint eine Wettbewerbswirtschaft, besonders unter den Bedingungen eines unaufhaltsamen technischen Fortschritts, nicht stabil sein zu können, wenn sie nicht expandieren kann. Sie ist zum Wachstum verdammt, ähnlich wie ein Flugzeug zum Vorwärtsstürmen verdammt ist, sonst stürzt es ab. Ein Mechanismus, der unter Wahrung der Vorteile von freier Initiative, Wettbewerb, Markt und Fortschritt den Wachstumszwang kompensieren könnte, scheint bisher nicht gefunden.

Fortgesetztes Wachstum aber ist unmöglich. Der zusätzliche Nutzen eines weiteren Apparats oder einer weiteren Dienstleistung wird immer geringer. Widerstand regt sich gegen den Versuch, den Menschen zu reduzieren zum totalen Konsumenten mit immer höherer Kaufkraft („weiche" Grenzen). Vor allem aber: Ein zivilisatorischer Durchlaufprozeß, der von der heute erreichten Intensität ausgehen muß, hat nur noch zwei oder drei Verdoppelungszeiten vor sich, bevor die Natur ihren Dienst quittieren wird („harte" Grenzen). Man sucht auch hier nach Mechanismen, die beiden Grenzen beliebig weit hinauszuschieben. Die erste Grenze, indem man immer neue Bedürfnisse durch immer neue Innovationen weckt und Dauergüter durch das Diktat der Mode zu Verschleißgütern degradiert; die zweite, indem man technische Maßnahmen zum Umweltschutz und zur Wiederverwendung des Abfalls ergreift. Der erste Mechanismus droht zu scheitern, sobald die Leute sich fragen, was denn der Sinn dieser ständigen Steigerung sein soll. Der zweite riskiert an den Kosten zu scheitern, ganz abgesehen davon, daß er zusätzlich Umweltkapital (wie Energie, Rohstoffe, Land) benötigt, welches das (netto) Eingesparte verringert oder sogar auffressen kann.

Schließlich ist zu sehen, daß Produktion und Konsum der Menschheit geradezu geologisches Ausmaß erreicht haben. Die Nebenfolgen dieses Tuns reichen weit in die Zukunft und tief in die Struktur von Natur und Gesellschaft hinein und werden immer komplexer. Unser ganzes Wissen reicht nicht aus, sie mit einiger Sicherheit abzuschätzen. Das überraschende und weitverbreitete Waldsterben erinnert uns drastisch an dieses Unvermögen. Die Kernenergiedebatte zeigt dies ebenfalls. Das aber bedeutet nichts weniger, als daß wir als Kollektiv unverantwortlich handeln, nämlich ohne hinreichendes Wissen über die Nebenfolgen unseres Tuns im ganzen.

Erkenntnisse dieser Art haben zu Forderungen geführt, daß das ohne Zweifel noch vorhandene Entwicklungspotential der Erde jenen Ländern reserviert bleiben

müsse, die noch nicht einmal die Grundbedürfnisse ihrer Bevölkerung zu befriedigen vermögen, und daß jene Länder, die ein hohes Maß an materiellem Reichtum verwirklicht haben, auf eine weitere Zunahme dieses Reichtums verzichten, ja sogar ihren Pro-Kopf-Verbrauch an Umweltkapital allmählich auf ein tieferes Niveau zurückführen müssen. Damit sollen zwei Ziele verwirklicht werden: die Verhütung eines ökologischen Kollapses durch globale Mäßigung des Umweltverbrauchs und die Überwindung extremer Armut. Diese beiden Ziele werden für gewöhnlich für unvereinbar gehalten. Ihre gleichzeitige Realisierung würde ja eine Umverteilung im internationalen Maßstab verlangen. Das aber sei, so kann man hören, technisch nicht machbar und darüber hinaus unzumutbar. Denn das würde ein Umdenken, eine Umkehr moralischer Art von präzedenzlosem Ausmaß verlangen.

Man versteht, warum gleichzeitig mit der Forderung, das materielle Wachstum in den reichen Ländern zu beenden, auch die Forderung nach einer neuen Ethik auftauchte. Theologen, Philosophen und schließlich auch die Kirchen haben darauf reagiert[1]. Unter den philosophisch orientierten Versuchen verdient der Entwurf von Hans Jonas „Das Prinzip Verantwortung" besondere Aufmerksamkeit.[2] Er nennt diesen Entwurf eine „Ethik für die technologische Zivilisation" (Untertitel) und charakterisiert sie häufig als Verantwortungs- und Zukunftsethik.

Jonas' Anspruch, eine neue Ethik und dazu noch eine Ethik der Verantwortung zu entwerfen, muß zunächst auf Skepsis stoßen. Hat es denn nicht jede Ethik stets mit Verantwortung zu tun, unter was für Namen auch immer? Und bleibt nicht auch eine neue Ethik so wirkungslos wie die alte, es sei denn, sie sanktioniere das faktische Verhalten und ersetze dort, wo dies nicht angeraten erscheint, ethische Imperative durch soziale Mechanismen und Ordnungsregeln mit prompter Sanktion im Fall der Mißachtung?

Warum die herkömmliche Ethik nicht mehr genügt

Nun ist für Jonas die bisherige Ethik nicht deshalb ungenügend, weil sich die Menschen ja doch nur lückenhaft an sie halten, sondern weil sie wesentlich „Gegenwartsethik" und „Nahethik" ist (22ff.). Die Reichweite menschlichen Handelns war bisher gering. Seine Nebenfolgen lagen räumlich wie zeitlich nahe beieinander. Was unbeabsichtigt sehr viel später und oft genug nur allmählich als Folge vergangenen Handelns eintrat, galt als Zufall, Schicksal oder Vorsehung. Es war von niemandem zu verantworten. Entsprechend der geringen Reichweite des Tuns war auch die Verantwortung eng umschrieben. Die Wirkungen menschlicher Tätigkeit auf die außermenschliche Natur waren zudem ethisch (nicht aber religiös) bedeutungslos. Denn sie schienen kaum mehr zu sein als Kratzer an der Oberfläche einer übermächtigen Natur, die für sich selber sorgte. Wir wissen heute allerdings,

daß die Wirkungen gelegentlich mehr als Kratzer waren. Man denke an die Verkarstung ganzer Gebirgszüge im Mittelmeergebiet oder an die Versalzung großer Flußebenen im nahen Orient. Ethisch bedeutsam dagegen war seit jeher der Umgang des Menschen mit seinesgleichen. Deshalb ist jede traditionelle Ethik anthropozentrisch, nicht bloß die jüdisch-christliche. Schließlich war Technik im Sinn menschlicher Nutzung der Natur kein sich selber rechtfertigendes Ziel wie heute, sondern bloßes Mittel, das Dasein zu sichern. Dort, wo das Streben des Menschen über die Daseinssicherung hinausgehen konnte, zielte es nicht auf ständige Verbesserung der Lebensbedingungen, sondern darauf, ein guter und weiser Mensch zu werden.

Daher also die Behauptung, daß alle herkömmliche Ethik Gegenwarts- und Nahethik sei. Diese Beschränkung auf das Hier und Jetzt läßt sich weitgehend auch von jenen sozialen Mechanismen, Ordnungsregeln und ihren Sanktionen sagen, die in der Neuzeit unter der Herrschaft des ökonomischen Liberalismus ethische Imperative teilweise ersetzt haben. Die langfristigen Folgen unseres Handelns sind erst in den letzten 20 Jahren allmählich ins öffentliche Bewußtsein gedrungen.

Ausgangspunkt der gesuchten neuen Ethik

Nun aber hat der Mensch durch das neue, mit naturwissenschaftlichen Methoden erworbene Wissen in ungeahntem Ausmaß Macht über die Natur errungen. Dieses Macht gewährende Wissen, die Technik, wäre für sich allein allerdings machtlos geblieben ohne die Symbiose mit der kapitalistischen Erwerbswirtschaft. Der siamesische Zwilling von angewandter Naturwissenschaft und Ökonomie hat durch seine Macht die außermenschliche Natur erstmals verletzlich gemacht. Diese Macht ist kolossal geworden, in der Tiefe ihrer Wirkung und in ihrer räumlichen wie zeitlichen Reichweite. Ihre Wirkungen sind nicht selten irreversibel und kumulativ dazu: Jeder Eingriff erfordert neue Eingriffe, um die erworbene Macht zu halten und sie zu erweitern. Damit ist die bisherige Einschränkung auf das Hier und Jetzt gesprengt. Eine Verantwortung ist uns zugewachsen, die es in dieser Größe früher nicht gab. Sie läßt sich nicht bestimmten Individuen zuweisen; der Täter ist ein kollektiver (26ff.).

Unser Tun ist aber doch nur dann verantwortbar, wenn der neuen Macht ein angemessenes Wissen entspricht, das uns auch die Fernwirkungen zur Kenntnis bringt und uns davor bewahrt, den Handlungsspielraum zukünftiger Generationen in unzumutbarer Weise einzuengen. Damit wird Wissen erstmals zu Pflicht. Individuelle Erfahrung genügt nicht mehr, ja nicht einmal der kollektive Erfahrungsschatz. Was aber ist dann zu tun, wenn wir verantwortlich geworden sind für weltweit sich ausbreitende und weit in die Zukunft reichende Wirkungen unseres Tuns und Unterlassens, diese aber aufgrund fehlenden Wissens nicht selten gar

nicht verantworten können? Keine frühere Ethik könne uns sagen, was in dieser paradoxen Lage unsere Pflicht sei, meint Jonas (28).

Die Technik im Verbund mit der Wirtschaft ist aber nicht nur wegen der Macht, die sie gewährt, ethisch bedeutsam, sondern auch, weil sie zum „Hauptberuf" des reichen Teils der Menschheit geworden ist, der die meisten Talente, die höchsten Anstrengungen und die meisten materiellen Mittel beansprucht. Der Homo faber hat den Homo sapiens überwältigt (31).

Und noch einen Punkt erwähnt Jonas: Erstmals ist das menschliche (nicht bloß nackte) Überleben der Menschheit bedroht, ja ihr Untergang ist eine innerzeitliche Möglichkeit geworden. War in der bisherigen Gegenwartsethik fraglose Voraussetzung, daß es eine Menschheit gibt, wird dies jetzt zu einer Verpflichtung: Es *soll* eine Menschheit geben, d. h. „Kandidaten für ein moralisches Universum in einer physischen Welt" (34). Der kategorische Imperativ der gesuchten Zukunftsethik müßte nach Jonas lauten: „Handle so, daß die Wirkungen Deines Handelns verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden" (36), wobei sich dieser Imperativ weniger an das private Verhalten einzelner richtet, dem ja die entsprechende kausale Dimension abgeht, sondern vielmehr an das Handeln des Kollektivs, an die öffentliche Politik.

Doch da beginnen die Schwierigkeiten. Öffentliche Politik ist weitgehend Ausgleich widerstrebender, meist gegenwartsbezogener Interessen. Die zukünftigen Menschen wie die stumme Kreatur haben keine Lobby. Wer soll sie vertreten? Aus welcher Einsicht in welche Werte? Die Quellen solcher Einsicht sind verstopft durch eben jenes moderne Wissen, das die Macht entfesselte, die es nun zu zügeln gilt. Es hat die Grundlagen fortgespült, von denen Normen abgeleitet werden konnten (57 f.). Damit scheint Ethik nicht mehr möglich zu sein. Ein Rückgriff auf den Glauben (Religion) liegt nahe, hilft aber nicht weiter, weil er nur eine Minderheit von Zeitgenossen bewegt. Was von der Religion nicht ohne weiteres gesagt werden kann, gilt von der Ethik: Es *muß* sie geben, weil Menschen handeln müssen und Handeln für alle möglich bleiben muß. Wie aber finden wir die Grundsätze, denen das neue Handeln unterworfen sein soll, und wie werden sie begründet?

Jonas macht mehr als einmal darauf aufmerksam, daß die Erkenntnis des Malums (des moralischen Übels) uns unvergleichlich leichter fällt als die Erkenntnis des Bonums (des moralisch Guten) (63, 302, 386). Und in der Tat, wüßten wir, was Gerechtigkeit ist, wenn wir nicht Ungerechtigkeit erfahren hätten? Das Übel aber, von dem uns die Zukunftsethik bewahren will, ist noch nie erfahren worden, also muß das *vorgestellte* Übel die Rolle des erfahrenen übernehmen (64). Seine Beschaffung gehört zu der oben genannten Pflicht zum Wissen. Dieses Wissen liefern uns die Futurologen. Nur, sie widersprechen sich. Die pessimistische Projektion des Club of Rome scheint möglich, aber auch die optimistische eines Herman Kahn. Darf man somit wählen, was einem paßt? Dieser Unsicherheit

begegnet Jonas mit einer praktischen Vorschrift: In Dingen mit apokalyptischem Potential sei der möglichen Unheilsprognose größeres Gewicht beizumessen als der ebenso möglichen Heilsprognose (70, 76). Denn niemals darf die Existenz oder das Wesen des Menschen im ganzen zum Einsatz in der Wette des Handelns gemacht werden (81).

Wo aber gibt es denn eine derartige Bedrohung von Dasein und Sosein, außer (vielleicht) beim atomaren Schlagabtausch? Jonas meint, daß die Riesenprojekte der Technik kumulativ jenen globalen Umfang und Tiefgang haben, die die Existenz des Menschen bedrohen können (80). In der Tat, es ist z. B. immer noch folgendes denkbar: Die Menschheit setzt zunächst erfolgreich auf die Karte Kernenergie; in der Folge entstehen nun Sachzwänge, die sich derart kumulieren, daß wir auf diesem Weg fortschreiten müssen, aber unter Umständen eines Tages nicht mehr können, weil dieser Weg selbst für die reichsten Nationen nicht mehr zu bezahlen ist, oder weil die radioaktive Verseuchung wider Erwarten alles übersteigt, was man für möglich und tolerierbar hielt. Die bloße Möglichkeit eines ausweglosen Unheils ist ein Risiko, das durch keine noch so großartige positive Möglichkeit annehmbar wird. Man kann ohne das höchste (physische) Gut, aber nicht mit dem höchsten (physischen) Übel leben (79).

Wie aber kann man so etwas wie eine unbedingte Pflicht der Menschheit zum Dasein einsichtig machen? Die Frage gehört zu den zentralen Anliegen von Jonas' Ethikentwurf. Viele werden die Frage für reichlich theoretisch finden. Aber man erinnere sich an die nihilistischen Töne, die heute zu hören sind: vom Menschen als der Mißgeburt der Evolution; vom Tier mit dem hypertrophierten Hirn, dem man wünschen müsse, daß es von der Erdoberfläche verschwinde. Gibt es also eine Pflicht der Menschheit zum Dasein und darf man deshalb Kinder in die Welt setzen, die möglicherweise unmenschlich sein wird?

Soll man die Wünschbarkeit oder gar Gebotenheit einer zukünftigen Menschheit von den voraussichtlichen Existenzbedingungen abhängig machen, oder die zukünftigen Existenzbedingungen von einer unbedingten Gebotenheit einer zukünftigen Menschheit, oder soll man die Menschen psychisch und genetisch so manipulieren, daß sie sich in den kommenden Lebensbedingungen wohl fühlen und daher mit ihnen einverstanden sind?

Alle drei Vorschläge verhindern eine Anklage gegen uns in der Zukunft: der erste, indem er möglichen Anklägern die Zukunft verweigert (keine Kinder wegen der düsteren Zukunft); der zweite, indem er zur Anklage keinen Anlaß gibt; der dritte, indem er mögliche Ankläger zur Anklage unfähig macht. Das letztere wäre aber die größte Anklage gegen uns. Denn unsere Pflicht gegenüber zukünftigen Menschen besteht nicht primär darin, über deren Ansprüchen auf ein bejahbares Sosein zu wachen, das eines Tages vielleicht manipuliert werden kann, sondern über die Fähigkeit und Pflicht zu wahrem Menschentum (89). Diese Pflicht steht über Gegenwärtigen wie Zukünftigen, aus ihr folgen alle anderen, und sie selber

wurzelt für Jonas in der Pflicht zum Dasein (die kollektiv gilt, nicht für jeden einzelnen). Diese Pflicht zum Dasein gibt den Gegenwärtigen ursprünglich das Recht, Wesen ungefragt ins Dasein zu setzen, ihnen das Dasein zuzumuten und damit auch die Last, die mit dieser Pflicht zu wahrem Menschentum verbunden ist.

Die Pflicht zum Dasein antwortet keinem Rechtsanspruch von irgend jemandem. Denn bloß mögliche (zukünftige) Subjekte haben keine Rechte. Sie ist vielmehr eine Forderung der Idee Mensch, die uns sagt, warum Menschen sein sollen und wie sie sein sollen. Diese Idee ist eine solche, daß sie „die Anwesenheit ihrer Verkörperung in der Welt fordert" (91). Sie ist eine ontologische Idee, das heißt, sie gründet in der Lehre vom Sein, in der Metaphysik. Damit setzt sich Jonas in entschiedenen Widerspruch zum Zeitgeist, für den Metapyhsik unmöglich ist und für den aus dem Sein kein Sollen folgt. Beide Behauptungen sind richtig, wenn der darin vorausgesetzte Seinsbegriff der einzig mögliche wäre: Wirklichkeit als wertfreie bloße Vorhandenheit, die nichts gutheißt, und über die nur empirisch etwas auszumachen ist (92ff.).

Jonas nimmt noch einmal einen letzten Anlauf, seine These zu klären, indem er die Leibniz-Frage stellt, warum überhaupt etwas sei und nicht Nichts (96ff.). Der Gläubige kann antworten: Weil der Schöpfer wollte. Der Schöpfer aber wollte nicht einfach, weil er konnte. Das würde die Welt zur bloßen Vorhandenheit reduzieren, was genau dem heutigen Bewußtsein entspräche, wonach der Mensch z. B. das bloße Produkt von Zufall und Notwendigkeit ist. Der Schöpfer wollte, weil er fand, daß die Existenz der Welt gut sei, sie also sein sollte. Die Frage nach dem Seinsollen einer Welt läßt sich also trennen von der Frage nach der Urheberschaft. Das ist der Grund, warum Jonas die Frage nach der Existenz Gottes nicht stellt, obwohl er doch eine letzte Begründung für seine Ethik sucht. Das „Warum" in der Frage von Leibniz fragt eben nicht nach einer Ursache (da sie nach dem Ganzen fragt), sondern nach dem Grund (ist das Sein wert zu sein?) (99).

Jonas fragt nun, ob denn dem Sein Gutheit oder Wert zugeschrieben werden könne unabhängig von einem Glauben, auch unabhängig von unseren Wünschen, Bewertungen und Befürchtungen. Das gesuchte objektiv Werthafte findet er in den Zwecken, welche die Natur verfolgt in ihrem naturhaften, unbewußten (und beim bewußtseinsbegabten Menschen vorbewußten) Streben. Das ganze dritte Kapitel (105–145), ebenso seine „philosophische Biologie" dient der Rehabilitierung der Teleologie, die für seine Ethik grundlegend ist[3]. In der Zielstrebigkeit als solcher, im Zweck-Haben überhaupt, bejaht sich das Sein und erklärt seine Differenz zum Nichts. Das Zweck-Haben-Können und die darin sich zeigende Selbstbejahung aller Wirklichkeit ist der Grundwert aller Werte (154f.). Sowenig das Sein sich selbst gegenüber ein gleich-gültiges und daher sinn-loses Etwas ist, sowenig ist das von ihm angestrebte Ziel ein bloßes Später oder ein gleichgültiges Ende, sondern das, was zwar noch nicht ist, aber nach Maßgabe des eigenen Seins da sein sollte. Dieses Seinsollen im anderen erfährt der Mensch als Anspruch auf sein Tun. Wir

wissen darum und verraten dieses Wissen, wenn wir unterscheiden zwischen werten und unwerten Zielen an sich, zwischen dem, was mir gerade der Mühe wert erscheint, und dem, was wirklich der Mühe wert ist und daher auch mir der Mühe wert sein sollte, unabhängig von gerade herrschenden Neigungen. Es ist ein Gutes an sich, das in dieser Unterscheidung (nach Jonas ein „Urphänomen") von uns Anerkennung abverlangt. Der Versuch, diese Anerkennung zu verweigern, erzeugt das Gefühl der Schuld: Wir sind dem Guten das Seine schuldig geblieben (160f.).

Und noch etwas läßt sich der genannten Unterscheidung zwischen „mir wert" und „an sich wert" entnehmen: Nicht das (aktuelle) Streben begründet das Erstrebte, den Zweck, das Ziel. Das kommt zwar auch vor, aber nur kraft eines Strebens auf ein nicht noch einmal von uns gesetztes Ziel. Vielmehr gilt umgekehrt: Das Erstrebte begründet das Streben danach, und das macht seine Gutheit an sich aus. Das Sein aber, das jedem Streben vorausliegt, begründet das Erstrebte. Deshalb kommt das Tun des Guten um seiner selbst willen nicht bloß dem anderen, sondern auch dem Täter selbst zugute. Nur darf dieser Gewinn nicht das Gut sein, das er wollte. Was primär zählt, ist die gute Sache, nicht die Selbstentfaltung, nicht einmal die sittliche. Das aber heißt für Jonas: Nicht die Pflicht ist der eigentliche Gegenstand, nicht das Sittengesetz das eigentliche Motiv des sittlichen Handelns, sondern der Appell des An-sich-Guten, von sich her Seinswürdigen und meiner Tat Bedürftigen, um sein zu können (162). Damit dieser Appell mich zu bewegen vermag, muß ich für ihn empfänglich sein. Das Gefühl muß ins Spiel kommen. Es vermittelt zwischen der Einsicht in die Berechtigung und Gültigkeit jenes Appells und seiner wirksamen Befolgung. Jonas nennt es das „Gefühl der Verantwortlichkeit" (163). Es erinnert in mancher Hinsicht an das, was traditionell Gewissen heißt, ein Begriff, den Jonas auffälligerweise vermeidet.

Das Gefühl spielt auch in anderen Ethikentwürfen eine Rolle. Jonas erwähnt die Gottesfurcht bei den Juden, die Liebe im Christentum, den Eros bei Plato oder die Ehrfurcht vor dem Gesetz bei Kant (165). Alle diese Gefühle beziehen sich offensichtlich „vertikal" auf etwas Bestes oder Höchstes und darum auch Zeitlos-Unvergängliches, dem man sich angleichen und dem man im Zeitlichen Einfluß verschaffen soll. Im Gegensatz dazu ist das Verantwortungsgefühl für Jonas „horizontal" orientiert: Es zielt unmittelbar auf Zeitlich-Vergängliches, anerkennt es in seinem eigenen Recht und will sich ihm zur Verfügung stellen (166). Diese horizontale Orientierung wird nicht gewählt, weil sie richtig ist und die vertikale falsch wäre. Diese Umorientierung hat schon lange stattgefunden. Das Ziel menschlichen Handelns ist nicht mehr das Vollkommene oder Beste, dem sich jeder einzelne in einem inneren Aufstieg anzugleichen sucht, sondern Fortschritt in der Zeit, dessen nur vage bekanntes Ziel kollektiv und asymptotisch erreicht werden soll (227). Die Abschaffung der Vertikalen könnte durchaus der kolossalste Irrtum der Geschichte gewesen sein (231). Dieser Verdacht befreie uns aber nicht

davon, bis auf weiteres unsere Verantwortung für das, was wir ahnungslos in Gang gesetzt haben, an die erste Stelle zu setzen. Ein Minimalprogramm also, was Jonas veranlaßt, von einer „Notstandsethik" zu sprechen (250). Der bevorzugte Ausdruck aber bleibt „Verantwortungsethik", auch „Zukunftsethik", da eben Verantwortung und Zukunft im Mittelpunkt stehen.

Die Natur der Verantwortung

Was aber meint in diesem Zusammenhang Verantwortung? Jeder Täter ist verantwortlich für seine Taten, selbst für die unverantwortlichsten. Zwei Arten von Verantwortung kommen in diesem Satz zum Ausdruck. Die erste Art meint die formale Verantwortlichkeit, von der das Zivil- und Kriminalrecht handelt. Sie betrifft das bereits Getane. Die zweite Art, von der Jonas spricht, betrifft das zu Tuende, die Sache, die Anspruch auf mein Tun erhebt, weil sie seinswürdig, aber in ihrem Sein bedroht ist und zugleich in meiner Macht liegt (175). Verantwortung impliziert somit ein Doppeltes: ein Seinsollen von etwas, dann ein Tunsollen von jemandem als Antwort auf das Seinsollen. Macht *über* etwas wird zur Sorge *für* etwas. Ein seinsimmanenter Anspruch begründet objektiv eine Pflicht, nicht aber ein bloßer Befehl göttlichen oder gar menschlichen Ursprungs.

Was aber erhebt konkret Anspruch auf meine Verantwortung? Zuerst die Mitmenschen. Der Mensch ist nicht autark, und nur er kann Verantwortung wahrnehmen. Aus Nicht-Autarkie und Verantwortungsfähigkeit folgt, daß er Verantwortung haben muß für seinesgleichen und de facto auch immer hat (184). Dann das Lebendige überhaupt: Lebewesen wollen leben. Sie haben das nicht zu rechtfertigen. Sie sind ihr eigener Zweck. In der Verfolgung ihrer Zwecke aber sind sie verwundbar und bedroht durch die Übermacht des Menschen. Beides zusammen wird zum Appell an unsere Macht. Er fordert Rücksicht, Schonung, gelegentlich sogar Förderung. Deshalb kann der Mensch auch Verantwortung haben für untermenschliches Leben dort, wo es nicht mehr für sich selber sorgen kann, diese Sorge aber zugleich in der Macht des Menschen liegt (29, 184, 246). Nur wo diese Verantwortung gesehen und anerkannt wird, kann verhindert werden, daß im unvermeidlichen Interessenkampf zwischen Mensch und den übrigen Lebewesen diese im Zuge der Güterabwägung stets den kürzeren ziehen, indem selbst die vitalsten Interessen der Lebewesen den nichtigsten des Menschen geopfert werden – letztlich zu seinem eigenen Schaden.

Jonas analysiert zwei Typen von Verantwortung gänzlich gegensätzlicher Art (184ff.): Einerseits die von Natur bestehende Verantwortung der Eltern für ihren Nachwuchs. Sie ist gegeben mit deren Urheberschaft, ist daher von keiner Zustimmung von außen abhängig und unkündbar, umfassend, endet aber mit der Mündigkeit des Nachwuchses. Auf der anderen Seite die selbstgewählte Verant-

wortung des Politikers, der nach Macht strebt, um Verantwortung zu gewinnen. Im Gegensatz zur elterlichen Verantwortung hat die staatsmännische kein von Natur vorgezeichnetes Ende, an dem die Aufgabe erfüllt sein muß. Die Geschichte hat kein vorgezeichnetes Ziel, dem sie entgegengeführt werden müßte. Was wir beobachten, ist der ständige Wandel eines Gleichbleibenden, eines Wandels allerdings, der in der Neuzeit so rasant, so einseitig und desintegrierend geworden ist, daß das Gleichbleibende verschlungen zu werden droht.

Diese Beschleunigung des Geschichtsprozesses mag das Bedürfnis verschärft haben, das Kommende nicht nur zu erraten, sondern vorauszusagen und von da auch die konkrete Politik zu bestimmen. Zwei derartige Versuche sind heute wirksam. Zum einen die wissenschaftliche Kausalanalyse gesellschaftlicher Vorgänge; sie bleibt wegen der riesigen Zahl von Variablen und den unvorhersehbaren psychologischen Rückkopplungen unsicher wie eine Wetterprognose (206). Zum anderen die spekulative Geschichtstheorie des Marxismus; sie verbindet (angebliche) Geschichtsnotwendigkeit mit der Freiheit des Menschen und erklärt diese Verbindung selbst noch einmal als notwendig (209f.). Bestimmte Subjekte der Geschichte (die Proletarier) werden zu Akteuren der Geschichte. Sie können zwar nicht ihre Richtung bestimmen, wohl aber ihr Tempo, und sie *sollen* es. Ein Seinmüssen (nicht ein Seinsollen) wird zum Tunsollen. Es steht im Dienst einer Realutopie, nämlich den eigentlichen Menschen erstmals und dauerhaft zum Vorschein zu bringen durch Schaffung der entsprechenden Voraussetzungen (klassenlose Gesellschaft, materielle Fülle). Das Ziel wird Utopie genannt, weil bis in die Neuzeit keine Möglichkeit der Realisierung bestand, Realutopie aber, weil von nun an diese Möglichkeit gegeben ist durch die Technik und die Ausbeutung natürlicher Reichtümer zugunsten aller, nicht nur ein paar Privilegierter.

Der Marxismus ist so die erste und bis jetzt einzige Theorie, die eine Zukunftsethik enthält. Jonas sieht in ihr so etwas wie eine Konkurrenz zu seiner eigenen Zukunftsethik. Die letzten zwei Kapitel (zwei Fünftel seines Werkes) gelten der Analyse und Entzauberung dieser Utopie, vor allem in der Form, die ihr Ernst Bloch in seinem monumentalen Werk „Das Prinzip Hoffnung" gegeben hat.

Verantwortung und Utopie

Die vor uns stehende Aufgabe besteht darin, Kontrolle zu gewinnen über den siamesischen Zwilling von Technik und Wirtschaft (251ff.). Jonas sieht im Marxismus mehrere Momente, die ihm theoretisch gegenüber dem liberal-kapitalistischen Widerpart einen deutlichen Vorsprung in der Bewältigung dieser Aufgabe geben (256ff.). Dieser Vorsprung geht im realen Sozialismus allerdings verloren, nicht zuletzt wegen des Kults der Technik und der Unentbehrlichkeit der Utopie (271ff.). Von ihr muß Abschied genommen werden (287ff.).

Eine Kritik der marxistischen Utopie scheint unmöglich zu sein. Der zum Vorschein zu bringende endgültige Mensch wie die Umstände, die das bewirken sollen, sind so neu, daß jede Analogie mit Gegenwärtigem oder Vergangenem versagen muß. Dennoch, das Neue der Utopie ist keine göttliche Schöpfung, sondern besteht aus dem wohlbekannten Stoff dieser Welt und ist deshalb prüfungsfähig und prüfungsbedürftig (314). Die Prüfung läuft in zwei Schritten ab. Der erste Schritt besteht in einer Prüfung der technisch-ökologischen Bedingungen, die gesetzt werden müssen, um die Utopie wirklich werden zu lassen. Sie ist naturwissenschaftlicher Art und nimmt an der objektiven Sicherheit teil, die der Naturwissenschaft zukommt. Der zweite Schritt besteht in einer Prüfung der inneren Glaubwürdigkeit der Zielvorstellung vom neuen und endgültigen Menschen. Sie ist wesenskritisch und daher philosophischer Art. Sie ist dem Streit der Meinungen ausgesetzt, obwohl sie Endgültiges betrifft (326).

Die Prüfung der Realien (327–341) fällt negativ aus. Alles, was wir heute über die Tragfähigkeit der Erde mit guten Gründen vermuten, läßt uns fürchten, daß der Versuch eines „Umbaus des Sterns Erde" (Bloch) durch entfesselte Technik eine Wüste zurücklassen könnte, es sei denn, man versuchte das Undenkbare und (noch) von niemandem Vorgeschlagene einer „demographischen" Lösung: Verringerung der Belastung der Erde durch radikale Dezimierung der Bevölkerung, also Verringerung der Zahl der Köpfe, nicht des Verbrauchs pro Kopf.

Die Prüfung des Ideals ist schwieriger (342–387). Das, was es zu prüfen gilt, hat noch keinen Schatten aus der Zukunft in die Gegenwart geworfen. Dennoch läßt sich einiges aus dem ableiten, was beim neuen Menschen *nicht* der Fall sein soll. Jonas versucht darüber hinaus die abstrakten Bestimmungen bei Marx und die Träume bei Bloch zu konkretisieren. Das Bild, das entsteht, wird schwerlich begeistern. Zu beklemmend sind die Anklänge, die entwickelte Gesellschaften schon heute und morgen noch stärker erfahren: Die Arbeit wird unverkäuflich, die heute schon mögliche Muße zum Problem, ebenso die Erfahrung, nicht wirklich gebraucht zu werden (362).

Hinter dem Utopismus steckt eine besondere Ontologie des „Noch-Nicht". Das Gegenwärtige hat eine geheime Sehnsucht, eine Tendenz-Latenz (Bloch) nach dem Kommenden. Eine geheime Teleologie? Ohne Zweifel, aber nicht jene des Aristoteles, wonach alles Werdende ein immanentes Ziel verfolgt, gesetzt von seiner schon immer fertigen Natur. Die Natur aber ist für Bloch gerade nicht fertig, sie ist offen für Unbekanntes. Wie aber kann man das Unbekannte auch nur in Umrissen wissen?

Dem „Noch-Nicht" setzt Jonas das „Schon-Da" der klassischen Ontologie entgegen: Der „eigentliche" Mensch ist seit jeher, d. h. seitdem er aus dem Fluß der Evolution erstmals aufgetaucht ist. Er wird zwar stets verschieden sein von dem, was er war, aber weder völlig anders noch jenseits der Gefährdung durch Abgründe aller Arten, die mit der Freiheit unlöslich gegeben ist. „Ganz anders" würde der

Mensch erst, wenn er sein eigentliches Erbe, die Fähigkeit zu Wahrheit und Selbstbestimmung (Freiheit) verlöre oder es dafür einen „höheren" Ersatz gäbe. Ist das so, dann gibt es nicht „den schlummernden Reichtum" der Natur, der durch entsprechende Verhältnisse nur entfesselt werden muß, und dann ist der eindeutig gewordene, nur noch gute, allseitig entfaltete Mensch da (381f.). Hinter der Utopie und ihrer Kritik stehen zwei völlig gegensätzliche Menschenbilder. Es ist eine Überlebensfrage geworden, herauszufinden, welches der beiden näher an die Wahrheit herankommt.

Ergebnis und Ausblick

Jonas' Ethik ist keine auch nur annähernd vollständige Ethik. So ist z. B. nicht die Rede von den Prinzipien und Normen, die das Handeln des einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott oder zu sich selber regieren oder das Funktionieren gesellschaftlicher Gebilde ordnen sollen. Es geht Jonas nicht um alle möglichen sittlichen Aufgaben, sondern nur um eine einzige, aber dringliche: den vorwärts stürmenden Fortschritt zügeln, bevor es die Natur auf schreckliche Weise selber tut; Macht gewinnen über den entfesselten Eigennutz, der sich der entfesselten Technik bedient. Erste Voraussetzung dafür ist es, Verantwortung zu sehen und zu akzeptieren. Verantwortung nicht nur als Prüfung von Vorhaben, die *mich* locken, auf ihre moralische Zulässigkeit hin, sondern als Antwort auf einen Anspruch von einem *anderen,* der außerhalb von mir liegt, aber in meinem Machtbereich und von mir bedroht. Der Anspruch entstammt einem Seinsollen im Objekt. Er soll zur Aufgabe des Handelnden werden, zum Tunsollen des Subjekts. Das andere umfaßt alles Lebendige, zuerst aber die Mitmenschen. Die anthropozentrische Verengung auf den Menschen wird gesprengt, erst recht die liberalistische auf den Eigennutz, und sei er noch so langfristig konzipiert. Die Natur wird respektiert in ihrer Eigenwürde, nicht bloß klug bewirtschaftet.

Nun reichen die Folgen unseres kollektiven Tuns weit in die Zukunft. Die Ethik muß daher eine Orientierung auf Zukunft haben. Dazu genügt die Anerkennung der eben erwähnten Ansprüche nicht. Denn diese gehen nur von schon Existierenden aus. Die Zukunftsorientierung wird verankert im kategorischen Imperativ „Menschheit soll sein". Er gestattet zudem, die Regel zu begründen, wonach die pessimistische Prognose der optimistischen vorzuziehen sei.

Haben wir es mit einer Minimumethik zu tun? Ja, insofern ein einziges Thema im Zentrum steht, die Zukunft eines menschen- und lebensfreundlichen Planeten. Nein, insofern die Begründung dieser Ethik keinen kleinsten gemeinsamen Nenner sucht, auf den sich eine weltanschaulich pluralistische Gesellschaft gerade noch einigen könnte. Denn Jonas sucht die Begründung seines zeitgemäßen Gegenstands so tief wie möglich zu legen und bedient sich dazu „einer durchaus nicht

zeitgemäßen, fast schon archaischen Philosophie" (11). Hier liegt der Grund, warum man zwar häufig Anspielungen auf sein Werk findet, selten aber ausführliche Besprechungen. Die Begründung des „Seinsollens" der Sache scheint hervorragend gelungen, weniger die Begründung des kategorischen Imperativs. Sie bricht doch etwas zu früh ab. Zudem erweckt der Autor gelegentlich den Eindruck, als gehe es ihm nur um das Dasein der Gattung Mensch, wobei die Theorie des Soseins vorläufig zu warten habe (250). Das wäre, wörtlich genommen, fatal. Jonas weiß das selber gut genug, bemerkt er doch, daß man eine Vorstellung haben müsse über das, was der Mensch ist und sein soll. Sonst könnte es geschehen, daß das gerettete Dasein ein unmenschliches sei.

Man wirft Jonas vor, er habe das Prinzip Hoffnung durch das Prinzip Verantwortung, wenn nicht gar der Furcht ersetzt[4]. Furcht spielt in der Tat eine große Rolle. Aber nicht die selbstsüchtige Furcht des „Rette sich wer kann", sondern die selbstlose, die gelernt hat, sich zu sorgen um das Los des anderen, das in seinem Recht von unserer kollektiven Macht bedroht wird und für das wir gerade deshalb verantwortlich werden. Jenes andere ist die kommende Menschheit von morgen, ebenso die geschändete von heute, aber auch die ausgebeutete, stöhnende Natur.

Wie die Furcht, so spielt auch die Hoffnung eine Rolle, auch wenn Jonas sein Prinzip Verantwortung mit einer Spitze gegen das Prinzip Hoffnung (von Bloch) formuliert (390) und die Hoffnung gelegentlich herunterspielt (267). Was nach Gesetzen (und seien es geschichtliche) notwendig geschieht, darauf braucht man nicht zu hoffen und kann es wohl auch nicht. Denn das geschieht auf jeden Fall. Hoffen können wir nur auf etwas, was weder ohne unser Zutun geschieht noch völlig in unserer Hand liegt, sondern von Zufall, Schicksal, Vorsehung oder der Freiheit anderer abhängt, kurz, von Momenten, die nicht in unserer Hand liegen. So muß Jonas hoffen, daß sein Ethikentwurf mithelfe, die fällige Bewußtseinsänderung in Gang zu setzen, daß diese Bewußtseinsänderung zu entsprechenden Taten führe und diese Taten Erfolg haben werden im Zurückdrängen des drohenden Unheils. Das ist keine belanglose Hoffnung. Es ist jene, die alles wirklich große Handeln der Menschen getragen hat, auch wenn sie nicht wußten, was ihnen eigentlich dazu den Mut gab, und Jonas sich darüber ebenfalls ausschweigt.

[1] Einen Eindruck von der Vielfalt der Gesichtspunkte bietet das Reclam-Bändchen 9983 „Ökologie und Ethik", hrsg. v. D. Birnbacher (Stuttgart 1980).

[2] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt [1]1979, [2]1982). Der Autor stammt aus Mönchengladbach (geb. 1903), ist Schüler Rudolf Bultmanns, wurde bekannt durch sein Werk über die Gnosis (Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 1 1934, [3]1964, Bd. 2 1954, [2]1966). Er hat weitere Arbeiten über das frühe Christentum veröffentlicht (z. B. Augustinus und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, Göttingen 1965). 1933 mußte er Deutschland verlassen, ging nach Palästina, war Offizier im Zweiten Weltkrieg, zog nach Kanada und lehrt seit 1955 in den USA. In den beiden letzten Jahrzehnten wandte er sich vermehrt philosophischen Problemen der Biologie und ethischen Fragen der technischen Zivilisation zu.

[3] H. Jonas, Organismus und Freiheit (Göttingen 1973); ders., Macht und Ohnmacht der Subjektivität (Frankfurt 1981).

[4] Vgl. D. Sölle, Verantwortung wider Hoffnung?, in: Orientierung 44 (1980) 190ff.

Johannes Nosbüsch

Das Gymnasium vor den Herausforderungen der Zeit

Aus dem Mund von Menschen, die vor Jahrzehnten selbst einmal Abitur gemacht haben und jetzt ihre Kinder oder gar Enkelkinder aufs Gymnasium schicken, kann man gelegentlich die Bemerkung hören, das heutige Gymnasium sei eigentlich gar kein Gymnasium mehr. Sie denken dabei etwa an die große Zahl von Schülern, durch die sie den Charakter des Gymnasiums als Ausleseschule gefährdet sehen. Ferner erregt Verdacht, daß auf der Oberstufe des Gymnasiums heute Fächer abgewählt werden. Bringt das nicht jene Allgemeinbildung zum Einsturz, deren Vermittlung dem Gymnasium aufgetragen ist? Wie steht es insbesondere um die sprachlich-literarische, vor allem die altsprachliche Bildung, die doch bislang als Kern einer im Sinn der Humanitätsidee verstandenen Bildung gegolten hat? Darin liegt dann sogleich noch das weitere Bedenken, daß der Unterricht im Gymnasium heute kein verpflichtendes Leitbild mehr habe, eine Sinngestalt idealen Menschseins, die der Vielfalt der Fächer die innere Einheit verleiht. Ja mehr noch: An diesem Leitbild idealen Menschentums sollte der Schüler Werte und Normen erfassen, eine Sinngestalt auch für sich selbst, an der sich dann sein Wissen zum Gewissen emporläutern soll. Nimmt das Gymnasium heute diese nicht nur wissens- und fertigkeitsvermittelnde, sondern zutiefst erzieherische Funktion noch wahr? Muß man nicht den Eindruck gewinnen, daß von der pädagogischen Autorität, die aus einem solchen Menschenbild erwächst, nur noch der Umstand übriggeblieben ist, daß das Abiturzeugnis nach wie vor noch „Zeugnis der Reife" heißt? Ja selbst das ist nicht mehr uneingeschränkt der Fall; die „Reife" ist zur „Allgemeinen Hochschulreife" geschrumpft.

Klassische Bildung

Es ist unbestreitbar, daß mit solchen Fragen Züge angesprochen sind, die seit langem als kennzeichnend für den höheren oder auch „gelehrten" Unterricht gegolten haben. Schon bei den Sophisten, auf welche die Wurzeln unseres Gymnasiums zurückreichen, war die höhere Bildung nicht für die „polloi", die vielen, gedacht, sondern nur für eine Elite, im Rahmen der damaligen Gesellschaftsverhältnisse für die Freigeborenen. Und ebenfalls schon hier sollte die höhere Bildung umfassende Bildung, eine „enkyklios paideia", gleichsam eine runde Bildung sein, die kein Gebiet des Wissens bzw. geistiger Tätigkeit ausklam-

mert. Die so geborene Idee der Allgemeinbildung erhielt konkrete Gestalt im System der Sieben Freien Künste, der „septem artes liberales", die für rund 2000 Jahre zum kanonisierten Lehrplan höherer Bildung im Abendland wurden – auch das Wissen galt damals noch als „ars", als Kunst. Und abermals schon im klassischen Athen leuchtete hinter dem Wissen ein Menschenbild auf: das Ideal der „Kalokagathie", des schönen und guten Menschen, dem nachzueifern nur der vermag, der sich von seinem Lehrer in erzieherische Zucht bis hin zur Gefolgschaft des Jüngers gegenüber dem Meister nehmen läßt. Unter Beibehaltung des Systems der Sieben Freien Künste wurde dieses Ideal im Mittelalter durch die Leitidee der Nachfolge Christi abgelöst, wie sie prototypisch erstmals in der benediktinischen Klosterschule hervortrat.

In der Neuzeit, insbesondere im Zug der Humboldtschen Reformen, kommt es zu einer einschneidenden Schwerpunktverlagerung im Konzept höherer Bildung. Der Nachdruck liegt jetzt nicht mehr auf der Aneignung eines kanonisierten Wissensbestands, sondern auf der Entfaltung von Anlagen und Kräften im Schüler. Aus dem bislang materialen Bildungsbegriff wird nunmehr ein formaler; Zweck des Menschen ist jetzt „die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen", wie es schon in Humboldts Frühschrift aus dem Jahr 1792 „Ideen zu einem Versuch, die Wirksamkeit des Staates zu bestimmen" heißt. Damit wird Bildung nun erst recht Allgemeinbildung, die ihren Angelpunkt im Gymnasium hat. Hier heißt das Programm nicht mehr nur – wie bei der voraufliegenden Elementarbildung – Lernen, sondern darüber hinaus Lernen des Lernens. Ziel ist die sich selbst aufbauende schöpferische Persönlichkeit, die nach dem bekannten Goethe-Wort „höchstes Glück der Erdenkinder" ist.

Freilich brauchen die Kräfte Gegenstände und Gehalte, um sich an ihnen bilden zu können, und da es um die Bildung aller Kräfte geht, der Kräfte des Verstands so gut wie des Willens wie auch des Herzens, bedarf es sogar einer Universalität von Gegenständen. Aber das hindert den Neuhumanisten Wilhelm von Humboldt nicht daran, einen Gegenstandsbereich zu benennen, von dessen geistiger Durchdringung er glaubt, daß sie die erstrebte Persönlichkeitsbildung in besonderer Weise gewährleistet: das Kultur- und Sprachgut der griechisch-römischen Antike. Damit war nun jener Typus von höherer Bildung konstituiert, der bis weit in unser Jahrhundert hinein maßgeblich geblieben ist: Unter dem Menschenbild der allseitig gebildeten Persönlichkeit war gefordert ein Sichvertiefen insbesondere in den Sprach- und Kulturgeist des klassischen Altertums, der in der Praxis des Unterrichts noch Ergänzung und Überhöhung durch die Ideengehalte des Christentums erfuhr. In diesem Leitbild sollte der Schüler Wert und Sinn seines Lebens entdecken, und dem Gymnasium wurde die Vollmacht erteilt, ihn darauf hin erzieherisch in Anspruch zu nehmen.

Zeit- und Gesellschaftsbedingtheit höherer Bildung

So knapp und lückenhaft dieser historische Aufriß auch sein mag, er scheint zu bestätigen, daß die am heutigen Gymnasium geübte Kritik zu Recht besteht. Verdient dieses Gymnasium wirklich seinen Namen noch, wenn man es an der zweieinhalbtausendjährigen Geschichte der höheren Bildung mißt? Es ist gewiß zu unterstellen, daß es durchgehende, vielleicht sogar überzeitliche Wesenszüge gymnasialer Bildung gibt, aber ebenso nachdrücklich muß nun betont werden, daß auch in der Vergangenheit schon zeitbedingte Faktoren auf die konkrete Gestaltung dieser Bildung eingewirkt haben. Schon die „enkyklios paideia" der Sophisten war nicht nur Selbstzweck; sie diente auch dazu, junge Leute für die Wahrnehmung von Verwaltungs- und Rechtsprechungsaufgaben auszurüsten, wie sie im damaligen Athen, nachdem es zur Vormachtstellung in Griechenland aufgerückt war, vermehrt anfielen. Dabei nahmen sich die solcherart Gebildeten sogar das Recht, ihre geistige Überlegenheit weidlich zu ihrem eigenen Vorteil auszunutzen.

Entsprechend ging es in der mittelalterlichen Lateinschule sehr wohl auch um den praktischen Zweck, einen qualifizierten Klerikernachwuchs heranzubilden, im späten Mittelalter zudem um Ertüchtigung für die angewachsenen Erfordernisse in Handel und Gewerbe; man denke nur an die Hanse oder das Zunftwesen. Selbst die Humboldtsche Idee einer höheren Bildung, so in sich gerundet sie auch erscheinen mag, war nicht ohne Bezüge zur gesellschaftlichen Zeitsituation. Mochte die Zahl derer, denen die Begabung bzw. die Möglichkeit zum Besuch eines Gymnasiums eingeräumt wurde, nach wie vor eng begrenzt sein, zumindest diese wenigen sollten über den absolutistischen Untertanengeist der Zeit hinauswachsen. Die Humboldtsche Schulreform hat somit im Bereich der Bildung dieselbe Bedeutung, wie sie auf der politischen und Verwaltungsebene dem Reformwerk des Freiherrn vom Stein zukommt.

Ob da in der gegenwärtigen Situation nicht noch weit gewichtigere Herausforderungen der Zeit an das Gymnasium ergehen? Das ist ohne Zweifel der Fall. Zumal seit den fünfziger Jahren haben sich im äußeren und inneren Gefüge unserer Gesellschaft Wandlungen vollzogen, die eine neue Reform unumgänglich gemacht haben. Aus der Vielfalt der Veränderungen seien im folgenden zwei besonders hervorgehoben.

Veränderte Zeitsituation

Ein erster einschneidender Wandel liegt in dem Übergang von einer vorwiegend agrarisch und traditionsbestimmten Lebensweise zu einem Leben in einer wissenschaftlich-technischen Welt. Zwar währte dieser Prozeß schon fast ein Jahrhundert lang, aber erst jetzt – in der Wiederaufbauphase nach dem Zweiten Weltkrieg – kam

er voll zum Durchbruch. Daran änderten auch die warnenden Stimmen prominenter Kulturkritiker nichts; das Faktum war eingetreten: Kaum ein Hauch blieb von der Welt, wie sie aus den Händen des Schöpfers hervorging; überall präsentierten sich nun die vermittelnden Strukturen wissenschaftlich-technischer Welt- und Lebensgestaltung. Und dieser Wandel hatte keineswegs nur negative Folgen, wie ein Blick auf unseren Wohlstand oder die Tatsache beweist, daß sich die durchschnittliche Lebenserwartung in den letzten hundert Jahren bei uns fast verdoppelt hat.

Wollten da Schule und speziell das Gymnasium nicht zur bezugslosen pädagogischen Provinz absinken, mußten sie sich auf diese neue Welt hin öffnen und den jungen Menschen – um der ihm geschuldeten Lebenshilfe willen – mit ihr vertraut machen. Das konnte aber nur um den Preis geschehen, daß die bislang im Gymnasium vorherrschende sprachlich-literarische Bildung ein gleichberechtigtes Gegenstück erhielt; auch natur- und gesellschaftswissenschaftliche Aspekte mußten nun ein integraler Bestandteil höherer Bildung werden. Bedenkt man überdies die Vielfalt der Funktionen und Aufgaben, die in dieser wissenschaftlich-technischen Welt wahrzunehmen sind, dann mußten sich auch die Besucherzahlen der Gymnasien erhöhen. Das Gymnasium mußte nun für die naturwissenschaftliche Intelligenz im gleichen Maß anziehend werden wie bis dahin für die sprachlich-literarischen Begabungen.

Ein zweiter einschneidender Wandel betrifft das weltanschaulich-moralische Sinn- und Wertbewußtsein des heutigen Menschen. Unsere Gesellschaft ist eine offene und damit pluralistische Gesellschaft geworden, in der wir es als selbstverständlich ansehen, daß jeder über seine Weltanschauung, über Lebenssinn und Lebenspraxis selbst zu befinden hat. Grenzen sind ihm nur dort gesetzt, wo er in den Freiheitsraum eines anderen einbricht. In solcher Lage ist es unmöglich geworden, das Gymnasium weiterhin auf ein verpflichtendes Menschenbild im herkömmlichen Sinn festzulegen. Denn Bilder dieser Art lassen den jungen Menschen ja gerade nicht selbst entscheiden, was und wie er werden soll, sondern schreiben es ihm vor, legen es im voraus fest. Und was ist da nicht schon alles festgelegt worden, nicht nur ein abendländisch-christliches oder ein Menschenbild, demgemäß der Heranwachsende sich zur allseitig gebildeten Persönlichkeit entfalten soll, sondern sehr wohl auch das Bild vom nordischen Menschen, der als Angehöriger einer Herrenrasse sich andere Menschen unterwerfen, ja sie liquidieren darf.

Und schließlich: Wie soll jemand, der auf ein Menschenbild eingeschworen ist, noch für den Wandel offen bleiben, der sich um ihn herum vollzieht? Zumal wenn sich die Verhältnisse ändern in Dimensionen wie heute, wird er den Wandel nicht in seinem Eigensein und seinen neuen Möglichkeiten gewahren, sondern – wenn überhaupt – nur mit Ablehnung und ideologiegesteuerter Kritik. Dabei ist gerade der Gymnasiast, und je näher er dem Abitur kommt, um so mehr derjenige, der in

dieser Welt des Wandels schon binnen kurzem seinen Mann und seine Frau stehen muß.

Verwissenschaftlichtes Gymnasium

Auch unter dem Gesichtspunkt des Menschenbilds zeigt sich also, wie recht Heinrich Roth damit hatte, als er 1962 zu einer „realistischen Wendung in der pädagogischen Forschung" aufrief[1]. Die Antwort, die seitdem seitens der Kultusverwaltungen auf diese Forderung gegeben wurde, läßt sich unter dem Stichwort „Verwissenschaftlichung des Schulwesens" zusammenfassen. Im Blick auf die Problempunkte, die soeben zutage traten, schien dies die einzig sinnvolle Antwort zu sein. Denn leben wir in einer wissenschaftlich-technischen Welt, dann ist die angemessene Einführung in diese Welt eine Einführung in die Wissenschaft. Zugleich wird damit eine gediegenere Vorbereitung auf ein Hochschulstudium erreicht, denn an der Hochschule geht es nun einmal um Wissenschaft, heute mehr denn je.

Darüber hinaus scheint sich so auch eine Lösung der aus dem Menschenbild erwachsenden Probleme abzuzeichnen. Der bei der Verwissenschaftlichung zugrunde gelegte Wissenschaftsbegriff ist das Wissenschaftsverständnis der sogenannten empirischen Wissenschaften. Als wissenschaftlich qualifiziert gelten nur solche Aussagen, die empirisch fundiert sind und gegenüber Sinn- und Wertfragen strenge Neutralität wahren. Der Schüler hat also die volle Freiheit, sich seine religiöse und sittlich-moralische Grundeinstellung selbst zu bilden. Ja seine Entscheidung scheint um so mündiger sein zu können, als die Wissenschaft ihm ein vorurteilsfreies, objektives Bild der Fakten vermittelt, die bei der Entscheidung in Rechnung zu stellen sind, ohne daß aber damit die Entscheidung selbst vorweggenommen wird.

Verglichen mit dem übrigen Schulwesen wirkt sich die Verwissenschaftlichung im Gymnasium besonders nachdrücklich aus, dessen Oberstufe sogar zur sogenannten Studienstufe umgewandelt wurde. (Diese im Land Rheinland-Pfalz offiziell eingeführte Bezeichnung soll hier ihrer Einfachheit wegen für die gemäß der Vereinbarung der Kultusministerkonferenz von 1972 „reformierte Oberstufe" in allen Bundesländern stehen[2].) In der Studienstufe sind alle Fächer gleichwertig; auch die bisherigen Nebenfächer, darunter insbesondere die naturwissenschaftlichen, gelten nun als Hauptfächer. Zwischen den einzelnen Gymnasien gibt es, was die Studienstufe betrifft, prinzipiell keine Unterschiede mehr. Sieht man von Religion und Sport ab, so sind die Fächer in drei „Aufgabenfelder"[3] aufgegliedert, innerhalb deren bestimmte Fächer abgewählt werden können. So fällt auch der frühere Klassenverband weg; an seine Stelle treten Kurse mit jeweils wechselnden Teilnehmern. Der Unterricht erfolgt nach Maßgabe wissenschaftlicher Methoden

und erstreckt sich nur auf solche Fragen, die im Rahmen wissenschaftlicher Kompetenz liegen.

Kritische Rückfragen

Aber so plausibel diese „Neuvermessung der Schule“[4] auf den ersten Blick erscheinen mag, sie hat neue Probleme heraufbeschworen, die bei aller Reserve gegenüber der eingangs skizzierten Kritik dieser doch ein relatives Recht bescheinigen.

Ein erster kritischer Punkt ist das Thema Allgemeinbildung. Wie schon den Sophisten war vor allem Wilhelm von Humboldt klar, warum Allgemeinbildung unerläßlich ist. Zumal der höher Gebildete, auf den in der Gesellschaft Führungspositionen warten, braucht Umblick und Weitblick, wenn er seine künftigen Entscheidungen abgewogen und angemessen treffen soll. Weil einzelnes sich jeweils von einem Ganzen her versteht, ist eine Vertrautheit auch mit solchen Bereichen menschlicher Wirklichkeit erforderlich, die nicht zum engeren Berufsauftrag gehören. Wörtlich Eduard Spranger: „Es gibt nur einen entschiedenen Gegensatz zum gebildeten Menschen: das ist . . . der bloße Spezialist, der mit uneröffneten Augen an seiner Scholle haftet und sich ewig im Kreise seiner engen Routine dreht.“[5]

Die Studienstufe versucht dem dadurch Rechnung zu tragen, daß sie an drei verbindlichen „Aufgabenfeldern“ und innerhalb dieser an bestimmten Pflichtfächern festhält. Gleichwohl haben die verbleibenden Wahlmöglichkeiten inzwischen in besorgniserregender Weise zu einseitigen Abwahlentscheidungen geführt, vor allem im fremdsprachlichen und naturwissenschaftlichen Bereich. Klagten die Universitäten vor zehn Jahren über mangelhafte Spezialkenntnisse der Abiturienten, so haben sie nun Grund, auf Defizite in der Allgemeinbildung hinzuweisen. Nicht zuletzt auch um derer willen, die keine Hochschule besuchen und auf isolierten Fachkenntnissen kaum weiter aufbauen können, ist am Prinzip der Allgemeinbildung festzuhalten, denn diese ist ein Wert in sich und zahlt sich im Leben auf jeden Fall aus. Von daher verbietet sich auch der gelegentlich erhobene Ruf nach größerer Praxisnähe des Gymnasiums. Denn auch diese wäre nur um den Preis vereinseitigender Spezialisierung zu erreichen und müßte das Gymnasium als Gymnasium in Frage stellen. Es ist erfreulich, daß seit kurzem gegenüber solchen Tendenzen Gegensteuerungen in Gang gekommen sind[6]; offensichtlich hatte man die Fähigkeit der Studienstufenschüler, eine mündige und verantwortungsbewußte Fächerwahl zu treffen, überschätzt. Unter diesem Gesichtspunkt heißt also die Herausforderung der Zeit an das Gymnasium, der wissenschaftlich-technischen Welt in den Unterricht Einlaß zu gewähren, ohne damit die allgemeine Grundbildung zu gefährden.

Erst recht hatte man die Fähigkeit junger Menschen überschätzt, nicht nur Fächer angemessen auszuwählen, sondern darüber hinaus in ebenso mündiger Entscheidung eine tragfähige *Sinnperspektive* für ihr Leben aufzubauen. Mit der Verwissenschaftlichung der Schule sollte das ja ganz ihre Sache werden, und so, wie die Reform angesetzt war, blieb auch nichts anderes übrig. Denn aus der Wertneutralität moderner Wissenschaftlichkeit ergibt sich zwingend, daß eine Schule, der es allein um Wissenschaft geht, eine entpädagogisierte Schule ist. Zudem sind bis heute die Stimmen nicht verstummt, die im Namen antiautoritärer und emanzipatorischer Erziehung größten Wert darauf legen, daß sie es sei.

Aber wie sieht das Ergebnis aus? Laut Auskunft praktisch aller einschlägigen Untersuchungen ist die heutige Jugend in eine Sinnkrise geraten, wie es eine vergleichbare noch nie gegeben hat. Daran ist ganz gewiß nicht nur, aber ohne Zweifel auch die Schule mit der in ihr inzwischen geübten Praxis schuld. Gerade Schüler höherer Schulen sind es, die in erhöhtem Maße neurosenanfällig sind, die in die Rauschgiftszene, in pseudoreligiöse Sekten und radikale Gruppen abgleiten bis hin zu bislang nicht gekannten jugendlichen Selbstmordzahlen. Die in Frage stehenden Gruppen wirken offensichtlich nicht zuletzt deshalb so anziehend, weil man dort, mit wie bedenklicher Zielsetzung auch immer, gesagt bekommt, woran man sich zu halten hat. Hinzu kommen Erscheinungen wie abgrundtiefe Zukunftsangst, Verdrossenheit und soziale Unintegriertheit in der Schule, Absinken der Leistungen trotz reichlichstem Lehrangebot und nicht zuletzt politische Uninteressiertheit vieler Jugendlicher.

Solche Erscheinungen liefern den untrüglichen Beweis dafür, daß es mit der Wissenschaftlichkeit des Unterrichts allein nicht sein Bewenden haben darf, daß nach wie vor auch wert- und sinnvermittelnde Hilfestellung erforderlich ist. Das hat das bekannte Bonner Forum „Mut zur Erziehung" bereits 1978 auf seine Weise so ausgesprochen: „Wir wenden uns gegen den Irrtum, die Verwissenschaftlichung des Unterrichts sei die erzieherische Antwort auf die Herausforderung unserer wissenschaftlichen Zivilisation."[7] Die Frage ist nur, wie sich Sinn und Sinnvermittlung noch denken lassen, wenn, wie gezeigt, nicht mehr auf die Wert- und Sinngestalt eines Menschenbilds zurückgegriffen werden kann.

Personale Erziehung

Indem wir uns abschließend auch dieser Frage noch zuwenden, haben wir zunächst festzustellen, daß die Problemlage keineswegs im Sinn der einleitend referierten Kritik am heutigen Gymnasium auf ein Entweder-Oder hinausläuft: entweder ideales Menschenbild oder wertfreie, von jeglicher Erziehung entblößte Schule. Längst bevor wir in Menschenbildern denken, leuchten in unserem Bewußtsein Normen und Forderungen auf, die strikte Geltung für sich beanspru-

chen, aber zugleich so allgemein sind, daß sie – um ein Wort von Nicolai Hartmann zu gebrauchen – nicht fertige Urteile, sondern selbst Urteilen lehren[8]. Als Beispiel dafür können die in der Grundwertediskussion der letzten Jahre herausgestellten Grundwerte Freiheit, Solidarität, Gerechtigkeit dienen. Sie erheben Ansprüche, „auf deren gemeinsamer Wertschätzung das Zusammenleben der Menschen gründet", ja „deren Anerkennung und Wirklich-Werden grundsätzlich zum Gelingen des Menschen gehören"[9]. Aber zugleich sind sie offen gegenüber jedweder Situation und gesellschaftlichen Veränderung, also auch gegenüber unserer heutigen wissenschaftlich-technischen Welt und dem darin waltenden weltanschaulichen Pluralismus. Sie gebieten nur – aber das gebieten sie für jedermann verbindlich – von Situation zu Situation neu zu prüfen und in eigener Zuständigkeit zu entscheiden, was Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit konkret zu bedeuten haben.

Kern dieser Sichtweise ist ein Wesenszusammenhang, der zwischen Sinn und Wert einerseits und dem personalen Sein des Menschen andererseits besteht. Als Person ist der Mensch das einzige Wesen auf dieser Welt, das der Selbsterkenntnis, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung fähig ist, das sich also, wie Johannes Baptist Lotz es formuliert, gewissermaßen erkennend und wollend selbst zu vollziehen und zu verwirklichen vermag[10]. Wenn es überhaupt einen Sinn menschlichen Lebens geben soll, muß er folglich – weil dies den Menschen auszeichnet – in besagtem Selbstvollzug liegen. Grundsätzlich kann das Wissen um diesen Tatbestand von den modernen Wissenschaften nie zureichend abgedeckt werden. Letztlich erschließt es sich nur in einer alle Wissenschaften transzendierenden Selbstbesinnung, d. h. auf jenem „Weg nach innen", den schon Sokrates und Platon eingeschlagen haben. Dabei wird dann auch erfahren, daß einem so gearteten Wesen Würde, ja Heiligkeit eignet; es erweist sich als ein Wesen, das herrschaftlichem Zugriff grundsätzlich entzogen bleiben muß. Legt man das näherhin aus, so ergeben sich die eben benannten Grundwerte, denen man noch weitere wie Wahrhaftigkeit, Treue oder – in unserer pluralen Welt besonders wichtig – Toleranz hinzufügen könnte. Sie alle fordern den Menschen als Souverän seiner selbst, der dieselbe Souveränität auch seinesgleichen zugesteht. Sinnerfüllung in der heutigen Welt kann also nur heißen, unter den heute gegebenen Umständen und Bedingungen personale Werte zu verwirklichen.

Damit zeichnet sich dann auch schon ab, was es mit Sinnvermittlung bzw. Repädagogisierung der Schule auf sich hat, jener Repädagogisierung, die neben der Öffnung zur modernen wissenschaftlich-technischen Welt bei gleichzeitiger Wahrung des Prinzips der Allgemeinbildung die zweite und höchste Herausforderung der Zeit an das Gymnasium darstellt. Wissenschaftliche Instruktion kann, wie wir schon hörten, zur Abklärung von Wert- und Sinnfragen beitragen, aber davon bleibt unberührt die entscheidende Tatsache, daß zum wirklichen Ergreifen von Sinn noch eine andere, spezifisch erzieherische Entscheidungshilfe vonnöten ist.

Kann und darf diese Hilfe nun nicht mehr als Ausrichtung des Schülers auf ein wie immer geartetes ideales Menschenbild gedacht werden, sondern allein als Anleitung zum personalen Selbstvollzug, so ergibt sich bezüglich der Art und Weise der zu leistenden Erziehungshilfe dieser Grundsatz: Personalität kann sich letztlich nur an personalem Leben entzünden. Als Herausforderung an die heutige Schule heißt das dann: Durch alle wissenschaftliche Instruktion und im persönlichen Umgang auch über sie hinaus muß dem Schüler spürbar werden, daß der Lehrer zu dem, was er lehrt, Stellung bezieht, daß er das Leben in unserer „fortgeschrittenen Industriegesellschaft" auf personale Grundwerte hin auslegt und verantwortet. Durch den Wissenschaftler hindurch muß der Lehrer als Person erfahrbar werden. Solche Erfahrung ist noch um so dringlicher, als der wissenschaftlich-technische Fortschritt bei aller aus ihm erwachsenen Bereicherung inzwischen zu einer geradezu apokalyptischen Gefährdung des Lebensraums Erde geführt hat. Da kann sich gar nicht genug Verantwortungsbewußtsein ausbreiten, ein Verantwortungsbewußtsein nach Maßgaben, die nicht sowohl aus Wissenschaft und Technik abgeleitet, als vielmehr zu ihrer Kontrolle schon auf sie anzuwenden sind.

Bekenntnis und Stellungnahme dieser Art weisen den Lehrer als Autorität aus in dem Sinn, wie heute allein noch sinnvoll von Autorität die Rede sein kann: Autorität als Mitte zwischen bloßer Wissensübermittlung einerseits und autoritärem Erzieherverhalten andererseits. Von letzterem unterscheidet sie sich dadurch, daß es nicht in der Intention der geäußerten Stellungnahme liegen darf, daß diese vom Schüler einfach übernommen wird, vielmehr soll sie mehr und mehr zu Argumentation, zu Selbstdenken und eigener Stellungnahme anregen. Will man sich verdeutlichen, wie das konkret geschehen könne, so darf man an das Zueinanderverhalten von Gesprächspartnern denken oder auch an das, was Sören Kierkegaard einmal die „Dialektik von Pathos und Ironie" genannt hat[11]. Der Lehrer (Kierkegaard spricht vom Prediger) muß seine Auffassung mit Nachdruck, mit Pathos, vortragen, um den Schüler aufzurütteln und auf diese seine Auffassung hin in Gang zu setzen. Aber sobald daraus blinde Gefolgschaft werden könnte, gilt es das Pathos zu „ironisieren", den Schüler gleichsam auf sich selbst zurückzuwerfen, um ihn so in die Freiheit eigenen Erwägens und Entscheidens einzusetzen.

Zieht man aus alledem die Konsequenz, so läuft das Thema „Das Gymnasium vor den Herausforderungen der Zeit" letztlich auf das Thema „Der Lehrer vor den Herausforderungen der Zeit" hinaus. So hilfreich sachliche und organisatorische Faktoren wie zeitgemäße äußere Ausstattung und unterrichtsfreundliche innere Verfaßtheit des Gymnasiums auch sein mögen, zutiefst und zuletzt hängt es am Lehrer, seiner wissenschaftlichen Qualifikation und seiner personalen Erschlossenheit, ob das Gymnasium den zwei großen Herausforderungen unserer Zeit gerecht wird: daß der akademische Nachwuchs die heute notwendige wissenschaftliche Bildung erfährt und zugleich auf personale Grundwerte hin erweckt wird. So mag am Ende dieses Beitrags ein Wort von Eduard Spranger stehen, das

den Erzieher allgemein im Auge hat, aber, wie deutlich geworden sein dürfte, ungeschmälert auch vom Lehrer der höheren Schule gilt: „Indem der Erzieher sich der jungen Seelen annimmt, nimmt er alles mit in Pflege, was in der Menschenwelt echten Wert hat." „Wer auf menschliche Seelen wirkt, der steht von vornherein unter der größten Verantwortung und unmittelbar vor dem Auge Gottes." [12]

ANMERKUNGEN

[1] H. Roth, Die realistische Wendung in der pädagogischen Forschung (1962). Wiederabgedruckt in: H. Roth, Erziehungswissenschaft, Erziehungsfeld und Lehrerbildung, hrsg. v. H. Thiersch und H. Tütken (Hannover 1967) 113–126.

[2] Vgl. dazu u. a. Rheinland-Pfalz, Kultusministerium: Mainzer Studienstufe. Informationen für Schüler, Eltern und Lehrer, Ausgabe 1982. [3] Ebd. 8.

[4] Th. Wilhelm, Theorie der Schule. Hauptschule und Gymnasium im Zeitalter der Wissenschaften (Stuttgart 1967) 209.

[5] E. Spranger, Grundlegende Bildung, Berufsbildung, Allgemeinbildung (Heidelberg 1965) 19.

[6] Rheinland-Pfalz, a. a. O. Vorwort des Kultusministers.

[7] Zschr. f. Pädagogik 2 (1978) 239. [8] N. Hartmann, Ethik (Berlin ^{3}1949) 3.

[9] J. Dikow, Grundwerte in der Schule, hrsg. v. F. Pöggeler (Freiburg 1980) 13.

[10] J. B. Lotz, Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie (Freiburg 1967) 360.

[11] S. Kierkegaard, Philosophische Brosamen, hrsg. v. H. Diem und W. Rest (Köln 1959) 201f.

[12] E. Spranger, Der geborene Erzieher (Heidelberg 1958) 62, 108.

Raymund Schwager SJ – Józef Niewiadomski

Bergpredigt – Gericht – Politik – Friede

Die Bergpredigt wird einmütig als die große Charta der Botschaft Jesu eingeschätzt. In ihrer konkreten Deutung gingen und gehen die Meinungen der Christen aber weit auseinander. Eine lange Zeit vorherrschende Ansicht vertrat, die Forderungen der Bergpredigt richteten sich nur an die Kleriker und vor allem an die Ordensleute, während für die übrigen Christen der Weg der Gebote genüge. Eine solche Unterscheidung setzte selbstverständlich voraus, daß das weltliche Leben seine eigene Vernünftigkeit hat, eine Vernünftigkeit, die des Lichtes der Bergpredigt nicht bedarf. Zu dieser Vernünftigkeit rechnete man selbstverständlich das Gesetz, wonach die Gewalt durch legitime Gegengewalt eingedämmt werden muß.

Gerade diese zentrale Voraussetzung ist heute aber fraglich geworden. Der sogenannte normale Lauf der Geschichte hat – über komplexe Ursachen – zu einem Rüstungswettlauf geführt, der allseitig als Wahnsinn beurteilt wird und der die Gefahr in sich trägt, alle Kontrahenten des Konflikts in eine Katastrophe hineinzureißen. Wenn aber die Vernünftigkeit des weltlich-politischen Handelns nicht mehr selbstverständlich gegeben ist, stellt sich auch die Frage der Bergpredigt auf neue Weise.

Die Forderung Jesu und die Sammlung des neuen Volkes

Um nicht von vornherein einer verengten oder falschen Fragestellung zu verfallen, ist es notwendig, nach dem Stellenwert der Bergpredigt innerhalb der gesamten biblischen Botschaft zu fragen. Die Exegese der letzten Jahre hat den Sachverhalt einleuchtend herausgearbeitet, daß die Bergpredigt im Rahmen der Verkündigung der Botschaft von der Gottesherrschaft steht. Begreift man aber die Basileia-Botschaft als den Versuch einer Sammlung, so erscheint auch die Frage nach den Adressaten der Bergpredigt in einem neuen Licht. Das eigentlich angesprochene Subjekt wird weder die Gesellschaft als solche noch der einzelne sein, sondern die zu sammelnde Gemeinde. Um welche Gemeinde handelt es sich dabei?

„Der Adressat der ‚Bergpredigt' ist Israel." Gerhard Lohfink geht in dieser seiner Antwort davon aus, daß Jesus sich mit seiner Botschaft an Israel, ja ausschließlich an Israel wandte, um dieses innerlich zerriebene Volk neu zu sammeln. „Um das Heil der Heiden macht sich Jesus dabei keine Sorgen: ‚Ich sage

euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich der Himmel zu Tische liegen' (Mt 8, 11 par Lk 13, 28f.). Jesus greift mit diesem Wort prophetische Vorstellungen auf, die mit einer ‚Völkerwallfahrt' nach Jerusalem rechnen, sobald Israel zum wahren Gottesvolk geworden ist. . . . Die Heiden werden, fasziniert von dem Heil, das in Israel sichtbar wird, ganz von selbst zum Gottesvolk hingetrieben." Diese „Sammlung und Zurüstung des Gottesvolkes", aus der heraus sich die gesamte Praxis und Verkündigung Jesu verstehen lassen, hat ihren Sinn nicht in sich selber. Im Hintergrund steht „die Zuversicht, daß schon bald alle Völker vom Gottesvolk lernen und mit Israel zusammen die neue Gesellschaftsordnung Gottes leben (vgl. das Motiv der Völkerwallfahrt). Aber dieses Ziel ist nur über die Umkehr des Gottesvolkes zu erreichen." In diesem Sinn, gleichsam als Ferment für die neue Welt, kann dieses Volk als eine „alternative Gesellschaft" bezeichnet werden. „Man könnte das Gottesvolk, das Jesus sammeln will, durchaus als alternative Gesellschaft bezeichnen. In ihr sollen nicht die Gewaltstrukturen der Mächte dieser Welt herrschen, sondern Versöhnung und Brüderlichkeit."[1]

Für ein angemessenes Verständnis der „Bergpredigt" im Rahmen der gesamten biblischen Botschaft ist allerdings das Faktum entscheidend, daß Jesus mit seiner Predigt und seinem Versuch, Israel zu sammeln, zunächst gescheitert ist. Die Ablehnung war aber keine belanglose Sache. Die Deutung dieser Ablehnung durch Jesus war hart: in seinen Gegnern deckt er einen Geist der Lüge (Heuchelei) und des Mordens auf.

„Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler. Ihr errichtet den Propheten Grabstätten und schmückt die Denkmäler der Gerechten und sagt dabei: Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wären wir nicht wie sie am Tod der Propheten schuldig geworden. Damit bestätigt ihr selbst, daß ihr die Söhne der Prophetenmörder seid. Macht nun das Maß eurer Väter voll! Ihr Nattern, ihr Schlangenbrut! Wie wollt ihr dem Strafgericht der Hölle entrinnen?" (Mt 23, 29–33).

Auf die erfolgte Ablehnung reagierte Jesus mit Gerichtsworten. Diese bringen eines unmißverständlich zum Ausdruck: Dem Volk, das die Botschaft von der barmherzigen Liebe Gottes ablehnte, bleibt kein eigenmächtiger Heilsweg mehr offen. Damit stellt sich die systematische Frage in aller Schärfe. Schlägt nun das unbedingte Heilsangebot Gottes, welches in der Basileia-Botschaft den Menschen zugesprochen wurde, angesichts des menschlichen Nicht-Wollens nicht in endgültiges Unheil um? Sind nicht Zerstörung und Hölle die letzten Folgen dieser Entwicklung?

Bliebe das Gericht das letzte Wort Jesu, wäre dies der Fall. Er aber, der das Gericht angekündigt hat, wurde selber gerichtet. Das Volk, das seine Botschaft von der Feindesliebe und Gewaltfreiheit nicht annehmen wollte, wurde gegen ihn gewalttätig[2]. Er selber aber blieb seiner Botschaft treu. Mochte sie im Volk gescheitert sein, in seinem Leben wurde sie volle Wirklichkeit. Er leistete dem Bösen keinen Widerstand. Er ließ sich selber von seinem Volk und vom Vertreter der heidnischen Völker richten. Seine Sendung weitete sich nun aus. Durch seine

Treue zur eigenen Botschaft und zum Willen des Vaters trat er vor Gott gerade für jene ein, die ihn – durch ihre jeweiligen Stellvertreter – abgelehnt und gerichtet hatten, die Juden und die Heidenwelt. Er betete für seine Feinde. Durch seine gehorsame und gewaltfreie Hinnahme des Leidengeschicks wurde er zum neuen Ursprung des Heils für die dem Gericht verfallene Welt. Den Ansatz dieses Heils wird man in der Umkehr derjenigen sehen, die durch das Geschick Jesu, seine gewaltfreie Hinnahme der Gewalttätigkeit im Kreuz und durch die Auferweckung des Gekreuzigten zu neuer Einsicht kamen. Jene Sammlung, die zunächst gescheitert war, wurde mit Ostern und Pfingsten auf einer neuen Ebene möglich. Es entstand das neue Volk aus Juden und Heiden, die Kirche.

Auf dieses neue Volk glaubt nun Lohfink die ursprüngliche Forderung der Bergpredigt ausdehnen zu können. „Der Adressat ist Israel, ist das zu sammelnde Gottesvolk, ist die neue Familie Jesu – also das, was heute die Kirche sein sollte."[3] Diese Ausdehnung dürfte grundsätzlich berechtigt sein. Und doch darf nicht vergessen werden, wie die Kirche zustande kam. Ihr ging ein Versagen Israels voraus, das im Einklang stand mit der Sünde der Heidenwelt. Gerade dieses Versagen wurde aber zum Anlaß, daß der zentrale Inhalt der Bergpredigt aus einer bloßen Botschaft zu einer realen Tat in Jesus selber wurde. Auf der Ebene der Kirche ist somit die Bergpredigt primär keine ethische Aufforderung, sondern ein Stück gelebte Geschichte. Zum anderen stellt die Kirche eine Sammlung im Heiligen Geist dar. Insofern darf die Kirche nicht einfach als eine „mechanische" Ersetzung des Judentums verstanden werden, so als ob es sich bei einer zeitlichen Verschiebung um grundsätzlich dasselbe handeln würde. Nicht mehr der Versuch einer Sammlung durch das Wort, dem die Umkehr korrespondierte, sondern die der Wortverkündigung vorausgehende universale Ausgießung des Geistes konstituiert die Kirche. Die Wortverkündigung verdeutlicht nur und macht das Wirken des Geistes in dieser Welt bewußt.

Es könnte nun doch der Eindruck entstehen, als handle es sich hier um ein theologisches Denkmodell, das sich vielleicht zur Deutung und Bewältigung der persönlichen Lebensgeschichte eignen würde, dessen Logik aber an der faktischen politischen Geschichte vorbeikonstruiert wurde. Ein solcher Eindruck ist aber nicht berechtigt. Zentrale Elemente der dramatischen Geschichte „Jesus-Israel-Kirche" hatten, bevor sie im neutestamentlichen Rahmen aufgegriffen wurden, bereits eine jahrhundertelange politische Tradition. Besonders deutlich zeigt sich dies beim Gerichtsgedanken. Er bildete einen Kernpunkt der prophetischen Botschaft bezüglich der politischen Existenz des alttestamentlichen Volkes.

Die Geschichte und das Gericht

Vom 10. Jahrhundert v. Chr. an existierte das alttestamentliche Volk als zwei kleine Staaten – Juda im Süden und Israel im Norden – zwischen Ägypten einerseits und Assur oder Babylon andererseits. Da diese Mächte zeitweise zu eigentlichen militärischen Großmächten aufgestiegen waren, wurden sie für die beiden Kleinstaaten bedrohlich. Die politisch Verantwortlichen reagierten auf die Gefahr mit den üblichen Mitteln der Politik. Sie rüsteten und suchten Hilfe durch Militärbündnisse. Dagegen reagierten die Propheten.

Um die Rolle der Propheten zu verstehen, muß ein mögliches Mißverständnis ausgeräumt werden. Man würde ihre Botschaft falsch einschätzen, wenn man sie nur nach den modern verstandenen Kriterien der Tagespolitik deuten wollte. Die Propheten waren keine Politiker. Sie waren Menschen, die sich ganz und gar vom „Wort Gottes" her verstanden und ihre ganze Existenz in den Dienst dieses Wortes gestellt hatten. Dabei ist aber zu beachten, daß die eigentliche Prophetie im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Königtums entstanden ist. Die Propheten wirkten in einem politischen Kontext. Sie traten immer wieder gegen die Könige auf. Die unmittelbar politische Kompetenz der Könige bedeutete wohl eine Einschränkung ihrer Macht. Andererseits ermöglichte gerade die Sonderstellung der Propheten eine viel umfassendere Sicht der geschichtlichen Wirklichkeit. „Ihre Stärke mußte aus anderen Bereichen kommen, als sie der König zur Verfügung hatte. Ihre relative Ohnmacht hat sie wach gemacht gegenüber den Nöten der Menschen. Sie waren unabhängig genug, um für Recht und Gerechtigkeit einzutreten. Hier sind Erkenntnisse gewonnen worden, die die Prophetie als Institution weit überdauert haben."[4]

Als einer der ersten verurteilte der Prophet Hosea die Politik der Militärbündnisse. Er beschrieb den elenden Zustand der beiden kleinen Königreiche mit folgendem Bild: „Als Efraim seine Krankheit sah und Juda sein Geschwür, da ging Efraim nach Assur und Juda zum Großkönig. Aber der kann euch nicht heilen, er befreit euch nicht von eurem Geschwür" (Hos 5,13 vgl. 7,11f.; 8,9; 9,3; 11,5; 12,2). In einem späteren Text sagen Bekehrte: „Nicht von Assur wollen wir Rettung erwarten, wir wollen nicht mehr auf Pferden reiten, und zu dem, was unsere Hände gemacht haben, sagen wir nie mehr: Unser Gott! Denn nur bei dir (Jahwe) findet der Verwaiste Erbarmen" (Hos 14,4). Die politisch Verantwortlichen ließen sich allerdings nicht bekehren. Wie vom Propheten angekündigt, ist das kleine Königreich Efraim (Samaria) durch militärische Eroberung und Deportation der überlebenden Bevölkerung völlig untergegangen.

Als man im Königreich Jerusalem die Bewaffnung der umliegenden Großmächte nachahmte, Nachrüstung betrieb, selber Streitwagen anschaffte und sie in der Garnisonsstadt Lachisch stationierte, verkündete der Prophet Micha: „Spannt die Pferde vor die Wagen, ihr Einwohner von Lachisch! Ja, das war der Anfang der

Sünde der Tochter Zion; denn in dir (Lachisch) trat die Gottlosigkeit Israels zutage" (Mich 1,13; vgl. 5,9). Micha sah in der Nachahmung fremder militärischer Rüstung ein eigentliches Offenkundigwerden der Gottlosigkeit Israels. Es zeigte damit, daß es mehr auf menschliche Stärke als auf Jahwe bauen wollte. Ähnlich reagierte der Prophet Jesaia. Als der König von Jerusalem in einer militärisch kritischen Situation die Befestigungsanlagen der Stadt verstärken ließ und ein Schutzbündnis mit Assur einging, trat der Prophet dagegen auf. Er warnte den König vor dem Vertrauen auf eigene Rettungsmittel und ermahnte ihn, im Bauen auf Jahwe allein Ruhe und Sicherheit zu suchen. Dabei soll er das folgenschwere Wort gesprochen haben: „Glaubt ihr nicht, so überlebt ihr nicht" (Jes 7,9).

Der Prophet rief zum Glauben auf, indem er klar die Alternative stellte: Militärbündnis oder Vertrauen auf Jahwe. Für ihn betraf die Glaubensfrage die ganze Existenz des Menschen, auch die politische und staatliche. Eine von Jahwe unabhängige Sicherheitspolitik war für ihn offener Unglaube. In einer anderen Situation trat der gleiche Prophet ebenso entschieden gegen jene auf, die Hilfe in Ägypten suchten. „Wehe denen, die nach Ägypten ziehen, um Hilfe zu finden, und sich auf Pferde verlassen, die auf die Menge ihrer Wagen vertrauen und auf ihre zahlreichen Reiter. Doch auf den heiligen Gott Israels blicken sie nicht und fragen nicht nach dem Herrn" (Jes 31,1). „Der Prophet spricht sein ‚Wehe' – die prophetischen Wehesprüche sind die schärfste Form ihrer Verurteilung – über die, welche Ägypten als Rettermacht umwerben und von dort ein Reiterkorps und Kampfwagentruppen erbitten."[5] Zuflucht bei Ägypten suchen ist – gemäß dem Propheten – nicht bloß ein Affront gegen Jahwe. Selbst politisch gesehen liegt darin eine Täuschung. Der Prophet fährt unmittelbar nach seinem Wehespruch fort: „Doch der Schutz des Pharao bringt euch nur Schande, die Flucht in den Schatten Ägyptens bringt euch nur Schmach" (Jes 30,3).

Gut hundert Jahre später als das Königreich Israel wurde auch das Königreich Juda vom gleichen Schicksal getroffen. Der Katastrophe war wiederum die prophetische Warnung vorausgegangen. Ezechiel zeigte durch das große Bild von zwei untreuen, der Hurerei verfallenen Schwestern (Jerusalem/Samaria), wie die beiden Königreiche durch Militärbündnisse in die Rivalitäten der damaligen Großmächte hineingezogen worden waren. Eines ist darin schon untergegangen, dem anderen drohte der Untergang. Wie seine Vorgänger sah Ezechiel „die politische Grundsünde Judas in der Beteiligung an der vorderasiatischen Koalitionspolitik"[6]. In gleicher Weise urteilte Jeremia: „Was nützt es dir jetzt, nach Ägypten zu laufen, um Nilwasser zu trinken, oder nach Assur zu laufen, um Eufratwasser zu trinken? Dein böses Tun straft dich, deine Abtrünnigkeit klagt dich an" (Jer 2,18).

Sowohl Ezechiel wie Jeremia wurden aber nicht gehört. Die Katastrophe nahte heran. Als Jerusalem schon von den babylonischen Heeren belagert wurde, versuchte Jeremia im Namen Gottes durch einen letzten Entscheidungsruf die

extreme Situation doch noch zu wenden. Im Auftrag Gottes legte er dem Volk die Alternative vor: „So spricht der Herr: Seht, den Weg des Lebens und den Weg des Todes stelle ich euch zur Wahl. Wer in dieser Stadt bleibt, der stirbt durch Schwert, Hunger und Pest. Wer aber hinausgeht und sich den Kaldäern, die euch belagern, ergibt, der wird überleben und sein Leben als Beute erhalten" (Jer 21,8f.; vgl. 27,1–14; 38,2.17f.) Trotz der militärisch hoffnungslosen Lage wurde die Botschaft des Jeremia nicht gehört. Der Fanatismus siegte. Dem Propheten wurde Wehrkraftzersetzung vorgeworfen („er lähmt ja mit solchen Reden die Hände der Kriegsleute": 38,4), und nur mit knapper Not entging er dem Tod durch das eigene Volk. Die Stadt aber traf jene Katastrophe, die er vorausverkündet hatte.

Wie alle seine Vorgänger deutete Jeremia politische Katastrophen nicht als „Naturereignisse", sondern als Gericht Gottes. Weil das Volk nicht auf Jahwe bauen, sondern auf Rüstung und Militärbündnisse vertrauen wollte, deshalb wurde es von Jahwe dem Gericht – der Logik des militärischen Treibens – ausgeliefert. Über Samaria und Jerusalem erging das Gericht Gottes, indem sie militärisch erobert und vernichtet wurden. Das Gericht traf zwar früher oder später auch die feindlichen, erobernden Mächte. In erster Linie haben die Propheten aber immer das eigene Volk angeklagt und ihm das Gericht angesagt.

Die Erfahrung des Gerichts hat auf unmittelbar historischer Ebene ungeahnte Folgen nach sich gezogen. „Das früher so unruhige, kriegerische Volk, das seine Geschichte über weite Strecken in Blut geschrieben hatte – wie seine Nachbarn auch –, sagt, durch bittere Erfahrung belehrt, der Gewalt ab . . . Der totale staatliche Zusammenbruch erzwang nicht nur den Verzicht auf kriegerische Aktionen. Er brachte die Tradition des Gewaltverzichts zur Herrschaft und machte aus einem der unruhigsten Völker des Alten Orients eine Gemeinde friedlicher Frommer . . . Fast vierhundert Jahre lang erleidet so das zur Gemeinde gewordene Volk die Geschichte mehr, als daß es sie prägt."[7] Die Erinnerung an die früheren Kriege wurde zwar treu bewahrt[8], und auch die Hoffnung blieb lebendig, Gott selbst möge eines Tages die Feinde des Volkes gänzlich vernichten. Gleichzeitig förderten prophetische Texte aber auch die gegenteilige Glaubensüberzeugung. Man hoffte, Gott werde die Völker bekehren und ein weltweites Friedensreich errichten (Jes 60; 66; Zef 3, 9–20; Mal 1, 11). Wegen dieser Spannung im Gottesbild konnten verschiedene kommende Bewegungen, sowohl aggressive Eiferer wie friedliche Fromme (Chassidim) und später auch Jesus, sich auf den gleichen Gott berufen.

Nach 200 v. Chr. begann eine Entwicklung, die bei einer starken Gruppe von Juden zu einer veränderten Haltung in der Gewaltfrage führte. Mit Mattatias, der „Makkabäer" genannt wurde, lebte die Tradition der Gewaltanwendung wieder auf. Nach gewissen äußeren Erfolgen zur Minderheit degradiert und deswegen auch radikalisiert, wurde die Bewegung der „Eiferer" für die Mehrheit der Juden so suspekt, daß ihnen die Eroberung Jerusalems durch die Römer im Jahr 63 v. Chr.

wahrscheinlich lieber war als die „eigenen unbändigen Kämpfer". Die Bewegung der Makkabäer brachte dem Volk aber die Frage des bewaffneten Kampfes wieder ins Bewußtsein. In der Folgezeit gab es mehrere Versuche, die Praxis der Makkabäer zu erneuern. Zur Zeit Jesu waren es „Zeloten", die sich der Tradition der Gewaltanwendung verpflichtet wußten. Eindrucksvoll und unmißverständlich konkretisiert ein Spruch aus einem rabbinischen Kommentar zu Num 25,6–8 das Selbstverständnis dieser Bewegung: „Jeder, der das Blut eines Gottlosen vergießt, ist wie einer, der ein Opfer darbringt."[9] Die Fragen der nationalen Existenz des Volkes und des politischen Widerstands gegen die gesetzlosen Römer waren für die Zeloten ein ausgesprochen theologisches Problem.

Von diesem Zusammenhang her läßt sich die Verkündigung Jesu nochmals umfassender verstehen. Seine Botschaft der Feindesliebe und seine Aufforderung, dem Bösen nicht zu widerstehen, standen im direkten Widerspruch zur zelotischen Bewegung[10]. Darin lag wohl einer der Gründe für den Widerstand gegen ihn. Sein konsequent gewaltfreies Verhalten führte ihn zu einem tödlichen Konflikt mit der gewaltsamen Umwelt. Gerade dieses Geschick ermöglichte aber eine neue Zukunft und den Anfang einer ganz neuen Gemeinschaft. Der gewaltsame Widerstand der Zeloten dagegen, der im ersten Aufstand (66–70/73 n. Chr.) gegen die Römer gipfelte, erzeugte nicht nur weitreichende Gegengewalt. Er führte auch geradlinig zum Fall Jerusalems und zur Zerstörung des Tempels. Die politische Lage der Juden wurde dadurch entscheidend verschlimmert.

Gerade diese Ereignisse werden nun durch das Neue Testament mit der Sprache des Gerichts gedeutet. Zwar sind nach seinem Verständnis die innerweltlichen Katastrophen nicht mehr das Gericht selber, wie dies im Alten Testament der Fall war. Dieses wird vielmehr mit dem Bild der Hölle angesprochen, dem auch die Aussage von der Erlösung und vom Erleiden des Gerichts durch Jesus korrespondiert. Die politischen Katastrophen werden damit aber für das Neue Testament keineswegs irrelevant: Sie sind Vorzeichen des Gerichts. Gemäß Lk 19, 42–44 sagte Jesus im Blick auf die kommende Zerstörung Jerusalems: „Wenn doch auch du an diesem Tag erkannt hättest, was dir Frieden bringt. Jetzt aber bleibt es vor deinen Augen verborgen. Es wird eine Zeit für dich kommen, in der deine Feinde rings um dich einen Wall aufwerfen, dich einschließen und von allen Seiten bedrängen. Sie werden dich und deine Kinder zerschmettern und keinen Stein auf dem anderen lassen; denn du hast die Zeit der Gnade nicht erkannt." Nach diesem Wort ist die politische Katastrophe eine direkte Folge der Ablehnung der Botschaft Jesu. Die Stadt Jerusalem wurde zerstört, weil sie die Stunde der Gnade und das, was ihr in Wahrheit zum Frieden gereicht hätte, nicht erkannt hat. Wegen dieser fundamentalen Täuschung hat sie nicht nur den inneren Frieden verloren, sondern einen Prozeß in Gang gesetzt, der längerfristig auch zum Ruin der äußeren Existenz führte.

Wie sah aber das Verhalten der Christen im ersten jüdischen Aufstand aus? Sie

dürften die Stadt verlassen haben. Die Flucht war demnach ihre Antwort auf die Herausforderung der Eiferer und ihrer Gewaltpolitik. Dieses Faktum gewinnt in unserem Zusammenhang insofern eine neue Bedeutung, als es genau das Bindeglied darstellen dürfte zwischen dem historischen Jesus und der schriftlichen Fassung des Matthäusevangeliums. Die systematische Hervorhebung der Problematik der Gewaltfreiheit in diesem Evangelium ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Frucht der bewußten Reflexion der Judenchristen auf ihr Verhalten beim ersten jüdischen Aufstand. Die fünfte Seligpreisung: „Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben" (Mt 5,5) thematisiert das Selbstverständnis derer, die dem gewaltsamen Konflikt ausgewichen waren und sich deswegen (auf eine neue Art und Weise) als Träger der alten Landverheißung verstehen durften. Dieses Ausweichen „war nicht nur ein Akt der politischen Vernunft, zu dem auch viele Juden in der Lage waren, sondern auch eine Folge der religiösen und jetzt spezifisch christlichen Motivation. In ihrer Jesus folgenden Gewaltlosigkeit konnten sie ihr Heimatrecht aufgeben, aber sie haben überlebt und schauen mit Hoffnung in die Zukunft. Als die Überlebenden sind sie auch die Träger der alten Verheißungen."[11]

Ähnliche Erfahrungen bringt der Verfasser des Epheserbriefs zur Sprache. In einer Zeit äußerster Erbitterung zwischen Juden und Römern spricht er von einem Niederreißen der „trennenden Wand der Feindschaft" (Eph 2, 14) und von einem Frieden, der durch das Kreuz gestiftet wurde (Eph 2, 15–18). Danach wurde gerade durch das Erleiden der Gewalt die Spaltung zwischen den verfeindeten Menschen im grundsätzlichen überwunden und ein neuer universaler Raum menschlichen Lebens eröffnet. Diesem Evangelium des Friedens entspricht zwar auf seiten der Christen eine „Kriegsarbeit", aber eine Kriegsarbeit ganz neuer Art. Die „Waffen" in diesem Krieg sind rein geistiger Natur: Wahrheit und Gerechtigkeit (Eph 6, 14–17). „Die ‚Kriegsarbeit' des Christen ist also faktisch Friedensarbeit und somit Arbeit gegen den ‚Durcheinanderwerfer' (= diabolos), der Haß und Feindschaft statt Frieden unter die Völker sät."[12]

Die heutigen Vorzeichen des Gerichts und die Kirche

Die im Neuen Testament genannten Vorzeichen des Gerichts, Kriege und Aufstände von Volk gegen Volk und Reich gegen Reich (Mk13, 1–8 par), gab es im Lauf der Geschichte des Christentums immer wieder. Sie führten aber selten zu einer Besinnung auf die fundamentalen christlichen Wahrheiten. Statt der Umkehr waren oft gefährliche Verdrängungen die Folge solcher Ereignisse. Die Verdrängungen waren schließlich so stark, daß die christliche Wahrheit selber aus dem öffentlichen Raum verdrängt werden mußte. Im Blick auf die Reformation und Gegenreformation hält Walter Kasper fest: „Nachdem im Gefolge der Reforma-

tion die Glaubenseinheit und damit die Einheitsgrundlage der bisherigen Gesellschaft zerbrochen war, mußte die ganze Gesellschaftsordnung aus den Fugen geraten. Die Folge waren die Religionskriege des 16./17. Jahrhunderts, die die Gesellschaft an den Rand des Ruins brachten. Das machte deutlich, daß die Religion ihre Integrationsfunktion verloren hatte. Um des Überlebens der Gesellschaft willen mußte man sich unter Absehen von der Religion auf eine neue, alle verbindende und für alle verbindliche Basis besinnen. Um des Friedens willen mußte man die Religion zur Privatsache erklären."[13]

Hat sich aber die Privatisierung der Religion auch als die Lösung der Friedensproblematik bewährt? Oder haben sich dabei die täuschenden Mechanismen, die bei den Religionskriegen wirksam waren, bloß verlagert, und sind sie unter anderen Vorzeichen wieder neu wirksam geworden? H.-G. Stobbe weist auf die entscheidende Umschichtung hin: „Die als Frucht der Konfessionskriege entstandene religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates, die in positiver Hinsicht die Bekenntnis- und Religionsfreiheit des Bürgers garantiert, hat ihre negative Kehrseite im Fehlen einer gemeinsamen inhaltlichen Klammer, wie sie die mittelalterlichen Staaten in Gestalt des einen christlichen Glaubens besaßen. Ein solches ideelles Vakuum läßt sich erfahrungsgemäß nicht lange aufrechterhalten, und so setzt denn auch das Bedürfnis, den Staat nicht bloß als äußerlichen Zweckverband, sondern auch als innere Einheit verstehen zu können, einen neuen säkularen Mythos von einzigartiger integrativer Kraft aus sich heraus: die Idee der Nation."[14]

Der Nation wird nun die Religion untergeordnet. Der privatisierte Glaube des Bürgers findet somit einen Ort, an dem er öffentlich werden kann: im Eintreten für die „gerechte nationale Sache". Mit fast brutaler Deutlichkeit zeigt sich dies in den widersprüchlichen Stellungnahmen der Christen und der kirchlichen Amtsträger während des Ersten Weltkriegs. Auf deutschen Kanzeln wurde verkündet, alles Übel finde sich beim Gegner. „Mit Entsetzen schauen wir, wie unser Nachbarland, das vor wenigen Jahren sich amtlich und feierlich von dem Gotte losgesagt hat, an welchen wir uns betend wenden, wie dieses Volk nun einem furchtbaren Strafgericht anheimfällt[15]. Oder: „Es ist Deutschlands Aufgabe, als Werkzeug Gottes ein weltgeschichtliches Gottesgericht an unseren Feinden zu vollziehen, weil sie den Geist der Finsternis vertreten, der dem Reiche Gottes todfeind ist."[16] Solche Beispiele ließen sich fast beliebig vermehren. Sie bringen zum Ausdruck, wie man unter deutschen Christen durchweg gedacht und von den Kanzeln verkündet hat. Sehr ähnlich lauteten die Urteile der Gegenseite – nur mit umgekehrten Vorzeichen. Beispielhaft kann auf das Werk „La Guerre Allemande et le Catholicisme" hingewiesen werden, das 1915 unter dem Patronat von zwei Kardinälen und mehreren Bischöfen erschienen ist und für die Katholiken der neutralen Länder bestimmt war. Darin wird das Kriegsziel Deutschlands als „antichristlich" bezeichnet. Überall glaubt man den Geist Nietzsches, einen Geist der Brutalität und Lüge aufzeigen zu können. So heißt es u. a.: „Das deutsche Ich anerkennt über sich

in der Welt gar keine objektive und absolute Regel, weder eine religiöse noch eine moralische oder juridische." Und weiter: „Die Lüge findet sich auf konstitutive Art im innersten Zentrum des deutschen Ichs."[17]

Mit diesen Aussagen soll in keiner Weise das frühere Verhalten von einzelnen Menschen moralisch beurteilt werden. Hier geht es nur darum, durch einen kurzen geschichtlichen Rückblick die innere Problematik im christlichen Denken über den Krieg etwas aufzuzeigen. Diese Problematik hat sich zwar durch die Entscheidungen vieler einzelner Menschen hindurch entfaltet, aber die einzelnen waren ihrerseits wieder so durch einen bestimmten öffentlichen Geist und die Geschichte geprägt, daß selbst Urteile über das, was damals konkret möglich gewesen wäre, nur schwer zu fällen sind und hier auch keineswegs versucht werden sollen. Auch die kommenden Aussagen sind nur beispielhaft für eine objektive Problematik zu verstehen.

Selbst nachdem die Schrecken des Krieges mit aller inneren Erregung und Fanatisierung vorbei waren, rang man sich kaum zu ausgewogeneren Urteilen durch. Die Urteile der Christen und der Vertreter der Kirchen bezüglich der Kriegsschuld blieben ganz den nationalistischen Vorurteilen verhaftet[18]. Auf seiten der Siegermächte konnte man überhaupt nur eine deutsche Kriegsschuld sehen, während man in Deutschland unter dem Trauma eines ungerechten Friedensdiktats stand. Von beiden Seiten wurde die tatsächlich komplexe Lage nicht angemessen beurteilt und wurden die Mechanismen nicht durchschaut, die völlig widersprüchliche Urteile und gefährliche Stimmungen provoziert hatten. Die Minderheiten, die einer anderen Sicht zum Druchbruch verhelfen wollten, wurden nicht ernst genommen, als national unzuverlässig abgestempelt und zum Teil auch von den offiziellen Kirchen unter Druck gesetzt[19]. In der Unfähigkeit der Christen, die bitteren Erfahrungen des Ersten Weltkriegs wenigstens nachträglich aus christlicher Sicht zu verarbeiten, lag ein wichtiger Grund für das Aufkommen des Nationalsozialismus.

Als es zum Zweiten Weltkrieg kam, herrschte zwar in kirchlichen Kreisen nicht mehr jene Blindheit wie 1914. Dafür wurde diesmal die Frage, ob der Krieg gerecht sei, vor allem auf deutscher Seite fast ganz verdrängt, und man sprach von Pflichterfüllung im Dienst der Heimat. So heißt es in einem Text, den Bischof Stohr im Mainzer Bistumsblatt mit der Überschrift „Gemeinsames Wort der deutschen Bischöfe" (wahrscheinlich aufgrund einer allgemeinen Leitlinie der Bischofskonferenz von Fulda) veröffentlicht hat[20]: „In dieser entscheidungsvollen Stunde ermuntern und ermahnen wir unsere katholischen Soldaten, in Gehorsam gegen den Führer, opferwillig, unter Hingabe ihrer ganzen Persönlichkeit, ihre Pflicht zu tun. Das gläubige Volk rufen wir auf zu heißem Gebet, daß Gottes Vorsehung den ausgebrochenen Krieg zu einem für Vaterland und Volk segensreichen Erfolg und Frieden führen möge."[21] In den Hirtenbriefen zahlreicher Diözesanbischöfe fanden sich ähnliche Worte. Die Frage, ob der Krieg gerecht sei, wurde nicht

gestellt, und während auf dieser Seite die Katholiken aufgefordert wurden, mit „heißem Gebet" für den Sieg der deutschen Waffen zu beten, betete man auf der Gegenseite um den Beistand Gottes gegen einen der schlimmsten und gottlosesten Angreifer aller Zeiten.

Nach dem Krieg schrieb Georg Werthmann, ein hoher deutscher Wehrmachtsseelsorger, in einer fiktiven Ansprache an seine gefallenen Mitbrüder: „Ihr habt euch geirrt wie wir; ihr habt eure Soldatenpflicht aufgewandt für Phantome, die euch vorgespiegelt waren. Aber ihr habt geirrt in bestem Glauben und in reiner Meinung. Wir dagegen müssen noch geläutert werden, und mit der aufdämmernden Erkenntnis von einigen Tagen und Wochen ist es da nicht getan; in harten Entbehrungen müssen wir die Armut im Geiste wieder lernen" (28. 6. 1945). Und etwas später: „Wir haben alle Deutungen der allein Gott zustehenden Hoheit des Gerichts an uns zu reißen versucht und gingen in vermessener Selbstgerechtigkeit an die äußere Vernichtung des Bolschewismus" (19. 7. 1945). Man meinte, am Bolschewismus ein göttliches Gericht vollziehen zu müssen, und merkte nicht, daß man dabei in „vermessener Selbstgerechtigkeit" ein Selbstgericht betrieb[22].

Hat diese große ernüchternde Erfahrung zu einem tiefen geistigen und moralischen Umdenken unter Christen geführt? Reinhold Schneider rief 1946 in seiner abgründigen Rede „Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte" (Baden-Baden 1946) zu einer solchen Besinnung und Umkehr auf. Doch schon wenige Jahre später (1951) mußte er feststellen: „Es ist und bleibt unser Unglück, daß die Vorgänge der letzten zwanzig Jahre, die ja nur im Zusammenhang mit dem Ganzen der deutschen Geschichte verständlich sind, nicht auf dem Boden sittlicher Erneuerung bewältigt wurden. Die große Möglichkeit, die das Unglück uns bot, war eine Gewissenserforschung der Deutschen, die den Anstoß hätte geben können und sollen zu einer Gewissenserforschung der Welt ... Zu dieser Gewissenserforschung ist es in ausreichendem Maße nicht gekommen."[23] Die Aufrufe R. Schneiders zur Umkehr und sein Engagement für den Frieden angesichts der neuen nuklearen Bewaffnung wurden von den Christen als unrealistisch eingeschätzt und kaum gehört. Man ließ ihn in immer größere Vereinsamung fallen.

Die oft gestellte Frage, ob ein Abweichen vom archaischen militärpolitischen Denken realistisch sei, muß heute mit einer Gegenfrage konfrontiert werden: Ist ein Weitergehen auf dieser Bahn realistisch? Die Geschichte zeigt, daß man die produzierten Waffen früher oder später auch eingesetzt hat. Wenn man der geschichtlichen Erfahrung verhaftet bleibt, muß man folglich in näherer Zukunft mit einer Selbstvernichtung vieler Menschen und Völker rechnen. Was also ist realistisch? Weder die Propheten noch Jesus haben ihre Verkündigung von dieser Frage abhängig gemacht. Mutig bekannten sie das, was sie von Gott her für wahr erkannten, auch wenn sie dadurch meistens zu Opfern entgegenstehender Interessen wurden. Gerade dadurch aber wurden sie für die Menschen zu einem großen,

über die Jahrtausende hin leuchtenden Zeichen der Hoffnung. Die Kirchen dagegen haben vor langer Zeit aufgehört, im Bereich des Friedens ein Zeichen der Hoffnung zu sein, weil sie sich selber in die Widersprüchlichkeiten verfeindeter nationaler Parteien verloren haben. Werden sie das Verlorene wieder zurückgewinnen? Sie können es nur in dem Maß, wie sie – auf dem Weg der alttestamentlichen Propheten – sich von der Logik militärischer Bündnisse befreien. Nur so können sie bezeugen, daß Geschichte kein naturhafter Prozeß ist, in dem Kriege mit Naturnotwendigkeit entstehen und wogegen „kein Kraut gewachsen" ist. Wenn Katastrophen kommen, dann entspringen sie dem menschlichen Versagen. Versagen in der Vergangenheit ist aber kein Grund, von vornherein jedes neue Bemühen für illusorisch zu erklären. Eine solche Resignation wäre direkter Unglaube.

Die widersprüchlichen Äußerungen der letzten Jahre lassen allerdings erkennen, daß die Christen in ihrer Gesamtheit in nächster Zukunft wohl kaum zu einem übereinstimmenden Urteil bezüglich des wahren Wegs zum Frieden gelangen werden. So ist die Gefahr groß, daß sich eine stark christlich motivierte Friedensbewegung in Auseinandersetzung mit den Vertretern der bisherigen Politik, die zu einem großen Teil auch Christen sind, in die übliche Spirale gegenseitiger Verurteilungen und Aggressionen hineinreißen läßt. Wird aber der Einsatz für den Frieden zu einem neuen Anlaß unversöhnlicher Feindschaft und Verurteilung, dann wird kaum etwas gewonnen. Deshalb ist von entscheidender Bedeutung, daß jene, die gegen die bisherige Droh- und Rüstungspolitik auftreten, auch mit jenen „Waffen" streiten, wie sie im Epheserbrief beschrieben werden. Die Friedensbewegung wird nur dann auf die Dauer glaubwürdig und wirkkräftig sein, wenn ihr Einsatz auch mit neuen Mitteln erfolgt. Sehr konkret: Ist sie bereit, globale Feindbilder auch von jenen Politikern und Parteien abzubauen, die für die Nachrüstung eintreten?

Damit stellt sich eine letzte Frage. Zu den grundlegenden demokratischen Spielregeln gehört es, daß sich eine Minderheit der Entscheidung der Mehrheit fügt. Kann man sich aber einer Mehrheit auch dann noch beugen, wenn man deren Politik für selbstmörderisch hält? Gibt es hier nicht eine Grenze? Die Geschichte zeigt, daß Demokratien in großen Krisen immer sehr bedroht waren und oft auch tatsächlich untergegangen sind. Gibt es aber eine echte Friedensalternative zur Demokratie? Eine Minderheit, die meint, sich nicht mehr beugen zu dürfen, müßte zur Gewalt greifen. Wenn der Einsatz für den wahren Frieden aber diese Folge hätte, dann wäre dies gewiß keine „Friedensarbeit" mehr. So gibt es kein Entkommen. Eine Minderheit, die um einen neuen und wahreren Weg des Friedens ringt, ist zwar aufgefordert, sich mit allen rechtsstaatlichen und gewaltfreien Mitteln für ihr Ziel einzusetzen. Wenn sie aber einer Mehrheit unterliegt, muß sie sich dieser beugen, selbst wenn sie deren Entscheidungen für selbstmörderisch hält. Dies ist allerdings nur möglich, wenn man die Gegner – selbst beim

Risiko des eigenen Lebens – voll respektiert. Mit anderen Worten bedeutet dies, daß unter den heutigen Umständen etwas vom Geist der Bergpredigt sogar für den Fortbestand der Demokratien unbedingt notwendig geworden ist. Die meisten Christen haben früher die Bergpredigt mit den harten Forderungen des politischen Lebens für unvereinbar gehalten. Heute beginnt sich jedoch zu zeigen, daß ihre Impulse nicht nur für das Überleben der Menschheit, sondern auch für die Erhaltung von politischer Freiheit und Demokratie notwendig sind. Das Zeugnis der Christen ist neu gefordert, und es erhält eine neue politische Bedeutung.

Anmerkungen

[1] G. Lohfink, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5, 39b–42/Lk 6, 29f.), in: ThQu 162 (1982) 236–253, hier 246, 244, 246, 248.
[2] Zum Folgenden vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? (München 1978) 189–219.
[3] G. Lohfink, a. a. O. 250.
[4] K. Baltzer, Die Biographie der Propheten (Neukirchen 1975) 196.
[5] A. Deissler, Biblisch glauben (Freiburg 1982) 32.
[6] B. Lang, Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel (Stuttgart 1978) 184f.
[7] A. Arenhoevel, Der „Eifer" der Makkabäer, in: Bibel und Kirche 3 (1982) 78f.
[8] Vgl. N. Lohfink, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, hrsg. v. N. Lohfink (Frankfurt 1983) 51–110.
[9] Nu. R. 21, 3; Tanch. Pinchas § 3, ed. Buber 76 a.
[10] Vgl. M. Hengel, War Jesus Revolutionär? (Stuttgart 1970).
[11] P. Trummer, Warum Gewaltlose selig sind, in: Gedanken des Friedens, hrsg. v. P. Trummer (Graz 1982) 203–236, 221f.
[12] F. Mußner, Der Brief an die Epheser (Gütersloh 1982) 169. Zur Auslegung von Eph 2, 14f. vgl. 73f.
[13] W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (Mainz 1982) 20.
[14] H.-G. Stobbe, Ökumene und Frieden, in: Una Sancta 37 (1982) 202–215, 209.
[15] E. Krebs, Die Stunde unserer Heimsuchung (Freiburg ^{2}1915) 23.
[16] D. Vorwerk, Darf der Christ hassen?, in: K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie 1870–1918 (München 1971) 292.
[17] La Guerre Allemande et le Catholicisme, hrsg. v. Baudrillart (Paris 1915) 21^{1}.
[18] Vgl. G. Besier, Krieg – Frieden – Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933 (Göttingen 1982).
[19] Vgl. A. Klönne, Zur Geschichte des „anderen Katholizismus", in: Evangelium des Friedens, hrsg. v. P. Eicher (München 1982) 103–122.
[20] Martinus-Blatt, Nr. 38, 17. 9. 1939.
[21] Zit. nach F. Strobel, Christliche Bewährung. Dokumente des Widerstandes der katholischen Kirche in Deutschland 1933–45 (Olten 1946) 268.
[22] Zit. nach H. Missalla, Nur bedingt friedensfähig?, in: Atomrüstung – christlich zu verantworten?, hrsg. v. A. Battke (Düsseldorf 1982) 17–24, 23.
[23] R. Schneider, Rechenschaft. Worte zur Jahrhundertmitte (Einsiedeln 1951) 44.

Franz Scholz

Sittliche Normen in teleologischer Sicht

Die Frage nach der Begründung sittlicher Normen geht nicht nur die Fachleute an, sondern auch die von solchen Weisungen betroffenen Gläubigen. Die bewegten Debatten zur Enzyklika „Humanae Vitae" vor 15 Jahren sind noch in lebendiger Erinnerung. Die weltweite Bewegung, die in Westeuropa und in den USA besonders stark zu spüren war, hat indes weite Kreise für solche Fragen hellhörig gemacht. Die Herder-Korrespondenz hat zum Beispiel seit dem Oktober 1982 allein sechs Beiträge zum Thema „Normenbegründung" gebracht. Walter Kerber, München, hat sich im Jahr 1982 in Zusammenarbeit mit acht profilierten Fachgelehrten zum Thema „Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung" in teleologischer Perspektive umfassend geäußert. Hier wird eine systematische Zusammenschau der Grundzüge dieses repräsentativen Bändchens versucht[1].

Die Frage der „allgemeinen und unwandelbaren Geltung" stellt sich in zwei Bereichen mit besonderer Dringlichkeit: bei der Begegnung des kirchlichen Ethos mit fremden Kulturen und im Zusammenhang mit der innerkirchlichen Kontroverse um die lückenlose Verbindlichkeit der Verbote, die „innerlich schlechtes Tun" untersagen. Im Hinblick auf die Möglichkeit konkreter, lückenlos gültiger Verbote stehen sich zwei Gruppierungen gegenüber, die „Deontologen" und die „Teleologen". Die ersten nehmen diese Möglichkeit an, die anderen lehnen sie ab und meinen, daß (in wertfreier Sprache formulierte!) konkrete Verbote immer nur im allgemeinen Geltung beanspruchen dürfen und daher „Ausnahmen" zulassen.

I. Wandelbarkeit und Festigkeit sittlicher Normen in der interkulturellen Begegnung

Die Frage bricht besonders intensiv bei der Begegnung mit fremden Kulturen und deren für uns fremden Lebensformen auf. Wo liegt bei Abweichungen die Wahrheit? Wo verläuft die Grenzlinie zwischen dem Kernethos und den vielen möglichen, kulturell bestimmen Ausprägungen?

Die jungen Kirchen möchten bei ihrer Inkulturation in das Christentum eine Art Heimatrecht für ihre Art zu leben erlangen. Dabei werden Übereinstimmungen, Abweichungen und graue Zonen offenbar. Die afrikanische Kirche bedenkt zum Beispiel, um der Mission voranzuhelfen, für uns unkonventionelle Möglichkeiten.

Man fragt, ob die Kirche nicht bestimmte, von ihren Weisungen abweichende Sitten und Institutionen wegen ihrer sozial stabilisierenden Funktion vorübergehend dulden könnte, um sie stufenweise zu überwinden. Es geht besonders um die polygamen Eheformen (Kerber, 97) und sicher auch um die Prozeßehe, die als bewährter Weg zu glücklicher Lebensgemeinschaft geschätzt wird, für kanonische Begrifflichkeit aber vorehelichen Beziehungen verwandt erscheint.

Wäre hier solche Duldung ohne Preisgabe des Kernethos möglich? Damit stellt sich die Frage nach der Grenze zwischen dem Kernethos und dessen kulturgeschichtlich begründeten, wandelbaren Ausformungen. Diese Linie ist nicht einfach zu bestimmen. Die Aufgabe ist so schwierig, weil die Kirche selbst ihre Urweisungen in kultureller, also bereits konkret inkarnierter Ausprägung erhalten hat. Allein mit Hilfe erheblicher Denkbemühungen vermag sie selbst zu ergründen, wo die Grenzlinie verläuft. Eine behutsame Verstehenslehre (Hermeneutik) ist erforderlich, um sie dann auf neue kulturelle oder individuelle Situationen anzuwenden. Das „eigentlich" Gemeinte muß ohne sein zeitgeschichtliches Gewand aufleuchten.

Als traurig-tragisches Beispiel einer Mißachtung dieser Hermeneutik ist der „Fall Galilei" in die Geschichte eingegangen. Auch an anderen möglichen Reibepunkten sollte er vermieden werden. Die Botschaft Jesu erlitte sonst „eine im negativen Sinn konservative Belastung" (Kerber, 96f.). Das nur in bestimmtem kulturellem und situativem Kontext unbedingt Gebotene darf nicht allgemein zum prinzipiell Verbindlichen gemacht werden. Das würde zu einer illegitimen Verbreiterung des Anspruchs führen, den allein das Kernethos stellen darf. Solche Mißgriffe werden aber gleichsam vorprogrammiert, wenn globale Formeln, wie z. B.: „Das Sittengesetz ist unveränderlich", ohne die gebotene Unterscheidung vorgetragen werden (Kerber, 98).

Unübersehbar ist, daß Sitte und Institutionen (Recht, Staat, Familie, Ehe, Eigentum), die nun einmal von den der Sünde unterstehenden Menschen „gewoben" worden sind, selbst das Stigma der Sünde tragen (Kerber, 106). Denken wir z. B. an die im Alten Testament gestattete Entlassung der Ehefrau, die Mose nach Christi Interpretation (Mt 19, 8) als „geringeres Übel" zugelassen hatte. Auch die Sklaverei trägt deutlich die Züge einer alttestamentlichen „Hartherzigkeitsnorm", die aber doch in der sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit fast unvermeidlich war. Im Kontext einer umfassenden Sozialreform rief sie dauernd nach Überwindung bei gleichzeitiger, augenblicklicher Duldung. Eine ähnliche Situation haben wohl die deutschen Bischöfe in ihrem Wort zum Frieden vom 18. April 1983 im Auge, in dem sie die Abschreckung nicht als solche dulden, sondern nur, solange es im Dienst des Friedens noch erforderlich ist.

Die Kirche hat also durchaus nicht allezeit unmittelbar die Idealnorm gefordert, sondern auch unvollkommene Zwischenstufen geduldet. Die Tradition hat sich zu einem sekundären Naturrecht bekannt, das nur für den durch Erbsünde geschwächten Menschen Geltung hat, aber stets fordert, nicht „auf der Stelle zu treten", sondern der Idealnorm näher zu kommen, obwohl diese endgültig erst eschatologisch verwirklicht werden kann.

Es gibt viele solcher Engpässe, in denen Durchschnittsmenschen nicht zu leisten vermögen, was Heilige und Heroen schaffen, nämlich die „ideal-richtige" Lösung. Sollte man hier nicht eine bescheidenere Norm dulden, die manches (was im Licht des Ideals unzulänglich ist) als real möglich noch toleriert? Könnte also ein geringeres Übel, trotz der Distanz zum Ideal, doch noch das situativ Richtige sein?

Die Frage nach der Konstanz und Wandelbarkeit sittlicher Normen verdichtet sich besonders bei dem Problem der konkreten „innerlich bösen Akte", die nach traditionellem Verständnis niemals vollzogen werden dürfen. In den letzten zwei Jahrzehnten ist das Recht dieses „Niemals" besonders von Bruno Schüller und Peter Knauer, den Initiatoren teleologischen Argumentierens in Deutschland, energisch bestritten worden. Für das deontologische Konzept gilt diese Grenzlinie als unübersteigbar. In den weiteren Darlegungen wird versucht, die den Teleologen gemeinsame Grundposition, unbeschadet peripherer Verschiedenheiten, zu umreißen. Nach R. A. McCormicks (Washington) renommiertem Jahresüberblick für das Jahr 1982[2] hat dieses Thema auch im Weltmaßstab eine gesteigerte Beachtung gefunden.

II. Die Möglichkeit konkreter, innerlich schlechter Akte

Das eingangs genannte Buch fragt nach der Universalität sittlicher Normen (McCormick, 46–48; Ernst, 58; Fuchs, 74; Hörmann, 33–40; Kerber, 97f.). Universal bedeutet: Inhaltlich für alle Zeiten und Zonen in gleicher Weise, also ausnahmslos verbindlich. Gibt es solche Normen?

Fast volle *Übereinstimmung* herrscht im Hinblick auf die formalen Normen, die die Realisierung eines Werts oder die Vermeidung eines Unwerts auf eine ganz allgemeine Weise auferlegen (McCormick, 46: „oberste sittliche Leitlinien", Hörmann, 36) wie „Tue das Gute!", „Handle vernunftgemäß!". Das gleiche gilt für alle transzendenten, den ganzen Menschen in seiner Grundeinstellung betreffenden Forderungen und für die „Normen des innerweltlichen Tugendverhaltens" („Sei gerecht, sei keusch, morde nicht!"). Sie sind allgemein, d. h. lückenlos gültig. Soweit herrscht Einmütigkeit.

Sobald jedoch inhaltlich konkret bestimmt wird, was z. B. gerecht ist, *trennen sich die Wege.* Für *Teleologen* (von griech. Telos, das Ziel) gelten die konkreten Weisungen in allen Lebensbereichen „im allgemeinen", wenn sie nur in wertfreier Tatsachensprache formuliert sind (McCormick, 47; Hörmann, 47; Ernst, 65; Thomas: „ut in pluribus"[3]). Im *deontologischen* Konzept (von griech. Deon, die Pflicht) dagegen gelten konkrete Weisungen in einigen Lebensbereichen absolut, ohne jede Ausnahme. Genau geht es um die Frage: Teleologisches Vorgehen in allen Lebensbereichen oder nur in einigen, während in den anderen, z. B. Leben, Unversehrtheit, Sexualität, Wahrhaftigkeit, deontologisch vorzugehen sei? Dabei

bedarf die Frage der Abgrenzung beider Sphären noch einer präzisen Beantwortung, um der Willkür zu begegnen.

Die Behauptung, daß „innerlich böse" Handlungen in keinem Kontext erlaubt werden könnten, wird durch die *Geschichte* nicht gedeckt. Manche Aussagen, denen man früher Prinzipiencharakter zugesprochen hat, mußten dann doch zu Faustregeln herabgestuft werden[4]. Man hatte einfach der Sache nach weniger gemeint, als in der unvollkommenen, aber doch verabsolutierenden Wortform zum Ausdruck gekommen ist. Das Zinsverbot hat z. B. nur den Wucherzins gemeint. Das noch bis etwa zum Zweiten Vatikanischen Konzil entschieden verfochtene Verbot der Entnahme von Organen aus dem lebendigen Organismus zur Transplantation hat nur die widerrechtliche, lieblose „Verstümmelung", nicht aber die helfende, sorgende Tat gemeint. Vom Antikonzeptionsverbot haben römische Theologen frühzeitig die Fälle ausgenommen, in denen Vergewaltigungen (z. B. um 1960 im ehemals Belgischen Kongo) zu befürchten waren: Frauen dürften sich dagegen schützen.

Manche andere Wandlung kündet sich an. W. Kerber hat vor kurzem mit guten Gründen auch für die Erlaubtheit des bisher lückenlos abgelehnten Hungerstreiks mit tödlichem Ausgang im speziellen Kontext einer Strategie gewaltlosen Widerstands zur Vermeidung von Krieg oder Bürgerkrieg plädiert. Das im Objekt „Hungertod als Selbstopfer" implizierte tiefgreifende (vorsittliche) Übel könnte, entgegen der traditionellen Auffassung, in Sonderfällen auch einmal Ausdruck hingebender Liebe sein[5]. Jedenfalls möchten die Teleologen diese Möglichkeit offenhalten und sie nicht durch eine ausnahmslose Disqualifizierung (die in gängigen Fällen,in denen hinreichende Gründe fehlen, durchaus ihr Recht hat) in das Abseits stoßen, aus dem sie dann jedoch wieder mit Hilfe eines der still angewandten Abmilderungsmodells herausgeholt werden müssen.

Daß Umstände und Motivationen selbst die Verursachung des fundamentalsten menschlichen Übels, die direkte Zerstörung des Lebens, rechtfertigen können, ist Überzeugung des Thomas von Aquin und der gesamten Moraltheologie. Thomas schreibt: „Es gibt aber auch Handlungen, die – rein für sich betrachtet – etwas Übles und Ungeordnetes an sich haben, die aber auf Grund besonderer, hinzukommender Umstände (sittlich) gute Handlungen werden; so ist das Töten in sich ein Übel; wenn aber der Umstand hinzukommt, daß es sich um das Töten . . . aus Gründen der Gerechtigkeit . . . handelt, dann ist die Handlung keine Sünde, sondern eine Tugend."[6] Sollte das, was vom grundlegenden Guten des menschlichen Daseins, vom Leben selbst gilt, nicht auch von den Gütern gelten, die erst im Rahmen dieses Lebens gegeben sind? Man verstehe das recht. Die die Umstände und das Motiv betonende Sicht will das „In sich" des Objekts im vorsittlichen Bereich (physisches Übel) nicht etwa unbeachtet lassen. Aber es sollte sich zusammen mit den anderen „Quellen" einer unbestechlichen Abwägung stellen.

Teleologen wenden dieses von Thomas für das grundlegende menschliche Gut,

das Leben, angewandte Modell der Abwägung allen Lebensgütern bzw. Übeln gegenüber an. Damit lehnen sie die Möglichkeit konkreter, innerlich schlechter Akte ab. Nur in dieser Verbreiterung der Anwendungsbasis liegt der Unterschied zwischen beiden Gruppen. Dabei bleibt zu beklagen, daß die deontologische Seite keine klare Auskunft über die Grenze zwischen den Materien gibt, die sie selbst deontologisch, und den anderen, die sie auch „nur" teleologisch begründet.

Abwägung in allen Lebensbereichen

Das für solche Akte charakteristische Niemals kann durch die nun eröffnete Möglichkeit der Abwägung in Frage gestellt werden. Motiv und Umstände bestimmen jetzt mit und mindern die bisherige fast ausschließliche Bedeutung des Objekts. Dieses hat ja im deontologischen Modell sein allein bestimmendes Übergewicht, da „Naturwidrigkeit" ins Feld geführt wird. Es darf eben niemals zuwidergehandelt werden. Die „Naturfinalitäten" haben hohen, niemals überbietbaren Rang. Die Falschrede vereitle z. B. als Mißbrauch der Sprechfähigkeit das vom Schöpfer gewollte vertrauensvolle menschliche Miteinander. Die gleichen Argumente haben zum Niemals bei Sterilisation und Antikonzeption, auch in extremen Grenzfällen, geführt. Nur wo indirekte Aktstrukturen nachweisbar sind, eröffnet sich der Ausweg des Indirekten, der die Abwägung, das Gelten der Ausgleichsgründe usw. in sich schließt. Man versteht, daß dieser „Schlüssel" begehrt wurde und auch zu illegitimer Ausweitung Veranlassung gegeben hat[7].

Die Verfechter des Niemals haben freilich aus pastoralem Impetus heraus erstaunliche Modelle der Abmilderung entwickelt. Denken wir an die heute kaum noch bekannte, von Jesuitentheologen des 17. Jahrhunderts entwickelte Lehre von der „philosophischen Sünde", an den heute wieder stärker betonten Hinweis auf den Zielcharakter mancher Weisungen („Nicht auf der Stelle treten, nach Kräften vorankommen"), an die schärfer einengende Definition mancher „innerlich böser" Objekte. (Nicht jeder Zins ist verboten, sondern nur der Wucherzins!)

Vor allem aber bewirkte das Modell des Indirekten einen Durchlaß durch die Barriere des „Niemals", wenn bestimmte Bedingungen erfüllt waren, unter denen das Übergewicht des Wohltätigen aus allen „Quellen der Moralität" die entscheidende war. Die nun möglich gewordene Abwägung vermag den Riegel des Niemals zu sprengen. Sie ermittelt eine Art „Quersumme" aller zu berücksichtigenden Güter bzw. Übel. Weil nicht alle Güter gleichzeitig zu haben sind, ist das nur auf dem Weg des Kompromisses erreichbar. In einem Konzept christlicher Ethik kann das Ergebnis nur im Licht und in der Richtung gebenden Urkraft des Grundgebots, hinter dem letztlich die Person des lebendigen Jesus als letzte Urnorm christlichen Handelns steht[8], gewonnen werden.

Durch das Zusammenwachsen der Tat mit der gestaltenden Form des Gebots

wird das Ergebnis der Abwägung sittlich unbedingt für diese Situation verpflichtend. Ein Zuwiderhandeln könnte im teleologischen Konzept als „innerlich böses Tun" bezeichnet werden. Es beruht aber nicht auf der Unnatürlichkeit des Objekts allein, sondern auf dem überwiegend Unheil bewirkenden Ergebnis der Abwägung. Liebe verpflichtet zu einem Höchstmaß an menschlichem Wohltun. Da alle Quellen mit ihren „Rufen" in das verbindliche Ergebnis eingegangen sind, hat eine solche Wegweisung auch eine größere Chance, lebensnah und situationsgerecht auszufallen.

Die Unterscheidung zwischen dem vorsittlichen Wohl (Übel) und dem sittlich Guten (Bösen)

Diese Differenz hat Thomas von Aquin[9] plastisch herausgearbeitet. Als „Material" wählt er das fundamentalste irdische Gut, das leibliche Leben. Dessen Zerstörung ist für ihn durchaus nicht in jedem Kontext sittlich falsch; vielmehr hebt er die am äußeren Vorgang (Tötung) „klebende" vorsittlich-physische Qualität (zum Tod führendes Blutvergießen) von der ethischen Bewertung betont ab. Was physisch-biologisch das höchste Übel ist, bestimmt die moralische Bewertung nicht entscheidend. Thomas sträubt sich entschieden, auch beim erschreckendsten physischen Übel generelle Rückschlüsse auf die ethische Bewertung zu ziehen. Wer so vorginge, verfiele der „naturalistischen Täuschung", die illegitim von physischen Qualitäten auf sittliche Bewertung schließt. „Töten", abstrakt betrachtet, ist also durchaus nicht in jeder Konstellation von Umständen und Beweggründen sittlich abwegig. Im Dienst der Gerechtigkeit ist der Vollzug der Todesstrafe für Thomas sogar tugendhaft, als Ausdruck der Rache dagegen ein Laster. Töten selbst ist also – obwohl ein erschreckendes physisches Übel – ethisch als vorsittlich zu bewerten. Das führt zu terminologischen Konsequenzen.

Man muß zwischen den dem vorsittlich-biologischen Bereich zugeordneten Tatsachenbegriffen („wertfreie Sprache") und den Wert- bzw. Unwertbegriffen mit den entsprechenden Urteilen unterscheiden, also zwischen „Töten" und „Morden", oder auch zwischen „fremdes Eigentum Wegnehmen" und „Stehlen", zwischen „Falschreden Gebrauchen" und „Lügen". In Tatsachenbegriffen formulierte Normen sind „offene unabgeschlossene Konzepte". Denn erst durch Motiv und Umstände lassen sich diese Handlungen konkret bestimmen. In negativer Richtung gehören die auf Unwertbegriffen basierenden sittlichen Urteile hierher. Das in ihnen definierte Tun ist ex definitione negativ, sündhaft, darf also niemals vollzogen werden.

Jedenfalls gilt es, Tatsachen- und Unwertbegriffe auseinanderzuhalten, also nach dem Beispiel des Thomas von Aquin scharf zwischen Töten und Morden zu unterscheiden. Das bloße, isolierte „Töten" läßt als ethisch unabgeschlossenes

Konzept noch keine eindeutige, in jedem Kontext gültige Bewertung zu. Töten und andere Tatsachenvollzüge sollten jedoch auch nicht als einfach indifferent bezeichnet werden. Es muß im Bewußtsein bleiben, daß es sich um erhebliche physische Übel handelt, die normalerweise nicht verursacht werden dürfen. Solches Tun trägt das Merkmal des physischen Übels. Es ist daher als „sittlich bedeutsam" zu qualifizieren; als physisches Übel wird es sittlich böse, wenn es ohne proportionierten Ausgleichsgrund bewirkt wird. Auch steht die Vermutung bis zum Erweis des Gegenteils gegen das Verursachen von Übeln.

Nach Schürmann (117–119) wendet auch Paulus diese Unterscheidung bereits in 1 Kor 7 an. Er wisse wohl zwischen Ehescheidung und Ehebruch zu differenzieren (1 Kor 7, 10–16). Der erste Begriff beschreibe einen sittlich noch nicht endgültig beurteilten Akt, der zweite ein immer unerlaubtes Tun. Der Grund dafür liege einfach darin, daß für den Völkerapostel – ebenso wie für das spätere kanonische Recht – nicht einfach jede Ehe absolut unauflöslich ist, sondern nur die vollzogene Ehe unter Getauften. Im Licht kanonistischer Reflektion heißt das: „Erst aus der Sakramentalität fließt der Ehe jene Festigkeit zu, die überhaupt keine Auflösung mehr zuläßt." [10] Paulus hätte wohl – so meint Schürmann – bereits im Fall des „Privilegiums" (1 Kor 7, 15) zwischen Freiheit und Frieden einerseits und der Fortsetzung einer menschlich gestörten Ehe andererseits abgewogen. Das wären teleologische Denkstrukturen. „Töten", „fremdes Eigentum wegnehmen", „Trennung der Ehe" usw. gehört dann als vorsittliches Übel auf die eine Seite, „Ehebrechen", „Morden", „Stehlen" auf die andere. Hier begegnet eine Interpretation, die es verdiente, durch andere Exegeten kritisch überprüft zu werden.

Im teleologischen Modell gilt für alle Lebensbereiche: Nur das grundlose Verursachen von Übeln, Störungen, Leid, Not usw. ist sündhaft, d. h. niemals gestattet. Wir wissen alle, daß es gewöhnlich sündhaft ist, Schmerz zu bereiten. Aus entsprechend gewichtigem Grund dürfen – auch sehr große – Schmerzen verursacht werden. Durch hinreichende Gründe ausgewiesene Übel dürfen also durchaus bewirkt werden. Niemals aber darf ein sittlich abwegiges Mittel (z. B. Bewirkung eines Übels ohne hinreichenden Grund) zur Erreichung edler Ziele eingesetzt werden.

Weil in allen Bereichen abgewogen werden darf, gibt es keine von vornherein unüberbietbaren Güter mehr. Motiv und Umstände, einschließlich der Folgen, können die „Gewichtsverhältnisse" immer ändern. Die endgültige Wertung hängt nicht vom Objekt allein, sondern von der Mitberücksichtigung aller Quellen ab. Entscheidend ist der aus dem Bedenken aller Für und Wider sich ergebende „hinreichend gewichtige Grund". Er legitimiert die Verursachung entsprechender Übel, die nicht mit dem sittlich Bösen verwechselt werden dürfen.

Tiefe Mißverständnisse werden vorprogrammiert, wenn die im deontologischen Denken nicht besonders betonte Differenz zwischen Tatsachen- und (Un-)Wertbegriffen übersehen wird. Dann wird das moralisch Böse mit der Folge absoluter Verdammung – angeblich gegen Röm 8, 3 – vorzeitig ins Spiel gebracht (McCormick, 54). *Vorsittlich* Übles, das zum Wohl führt, d. h. dessen Verursachung im Licht des Grundgebots begründet ist, wird von diesem Ziel her gestattet, *sittlich* Böses dagegen nie.

Sittlich gutes und sittlich richtiges Handeln

Sittlich gut handelt, wer aus lauterem Beweggrund tätig wird. Dieser verbindet den Handelnden mit dem Höchstgrundsatz, der als „universale Setzung" an der Basis jedes Werturteils steht und der natürlich selbst begründet sein will. Angelsächsische Ethiker sprechen hier von „Präzept" oder „Präskript" (Furger, 25). „Präzept" im Christentum ist das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe bzw. die Betätigung der christlich interpretierten Person. In diesem vorgegebenen, deontologisch fundierten „Präzept" leuchtet das Letztziel (Telos) auf, dem die Einzelabwägungen dienen. Dieses Präskript der Liebe wirkt als Grundmotivation und bewirkt die sittliche Gutheit. Die konkrete Handlungsabsicht (Intention) ist dagegen für die sittliche Richtigkeit maßgeblich[11]. Zwischen Intention und Motivation ist zu unterscheiden.

In einem solchen Konzept stößt der von R. Spaemann erhobene Vorwurf des Utilitarismus oder Konsequentialismus ins Leere. Die konkurrierenden innerweltlichen Güter bzw. Übel werden im Licht dieses Grundpräzepts „gewogen". Dank der durch die Liebe vorgegebenen Grundgewichtung wird das prävalente Gut zum sittlich verbindlichen Ziel, zum Willen Gottes für diese Stunde. Treffend bemerkt F. Furger: „Nicht die teleologische Abwägung der verschiedenen . . . Güter und Werte . . . führt also zum Utilitarismus, sondern die vorgängige Bestimmung des sittlichen Telos, unter welchem die Abwägung . . . erfolgt, bestimmt auch deren sittliche Qualifikation." „Der Telos selber liegt also nicht in der teleologischen Abwägung selber. Vielmehr geht er dieser logisch als deren verpflichtender Richtpunkt voraus; d. h. der Telos teleologischer Argumentation begründet deren sittliche Verpflichtung und ist somit selber deontologisch bestimmt."[12] Kein katholischer Theologe denkt daran, das grundlegende Präzept aus den abzuwägenden, kontingenten Übeln (Gütern) zu gewinnen. Vielmehr wird es als Grundrichtungsweisung, von der niemals abgesehen werden kann, (deontologisch) übernommen. Die Waage ist unabhängig von dem zu Wägenden. Die Befürchtung Spaemanns beruht auf einem Mißverständnis.

Sittlich richtig handelt, wer bei der Eingestaltung des Präskripts in die konkrete Materie die situativ geforderte Antwort gibt (vgl. Lk 10, 33 f.). Die Liebe bzw. die Achtung vor der Würde der Person gebieten uns, das jeweils erforderte Rettende, Helfende zu tun und die damit auch unvermeidlichen Übel so gering als möglich zu halten. Denn innerweltliche Übel (Krankheit, Schmerz, Einsamkeit, fehlende Information, Unterentwicklung, fehlende Bildungsmöglichkeiten, Verlust der Freiheit, wirtschaftlich-gesellschaftliche Desorganisation u. a. m.) führen zur Verarmung des Lebens. Wer unter solchen Übeln leidet, wird dadurch nicht selbst sittlich schlecht, obwohl er in sittlich unrichtiger Situation lebt. Im Gegenteil, er kann diese Nöte als sein Kreuz (Lk 9, 23) auf sich nehmen und zum Guten wenden. Wer aber solche Übel grundlos verursacht, handelt sittlich falsch, wer dabei die

Liebe verletzt, auch sittlich schlecht. Die wachgehaltene Grundentscheidung für die Liebe verbürgt das sittlich gute Handeln. Das Bemühen, in der verwickelten, konkreten Lage das effektiv Hilfreiche zu bewirken, erreicht die sittliche, d. h. auch die sachliche Richtigkeit.

Folgende Grundkombinationen sind möglich: Sittlich gut handelt, wer sich von dem im Präzept gegebenen Grundimpuls bewegen läßt. Wer konkret richtig handelt, verhindert das Übel, mehrt das Wohl. Wer im guten Glauben fehlgreift, handelt zwar sittlich gut, aber nicht sittlich richtig. Wer anderen aus selbstsüchtigen Gründen sachlich hilft, handelt, obwohl sachlich richtig, doch sittlich schlecht. Das sachlich Falsche ist also nicht immer mit dem sittlich Bösen gleichzusetzen. Aber auch das sittlich richtige Verhalten kann zur Verursachung physischer Übel führen. Zwischen sittlich gut (böse) und sachlich richtig (falsch) muß also unterschieden werden, weil nicht alles Richtige auch gut und weil alles Falsche nicht auch notwendig böse ist. Diese Zusammenhänge hat die Tradition im Zusammenhang mit dem „guten Glauben" erörtert.

Die Abwägung vorsittlicher Güter und Übel

Wohl und Wehe sind eng, oft unlösbar miteinander verknüpft. Es gibt nichts Wohltätiges, was man ohne „Preis" haben könnte[13]. Alle innerweltlichen Güter haben irgendeine, manchmal kaum ins Bewußtsein tretende „Schattenseite", die „geschluckt" werden muß. Das tritt freilich erst bei einer fühlbaren Höhe des Einsatzes ins Bewußtsein. „Man bekommt nichts umsonst!" sagen lebenserfahrene Leute. Wer Zeit und Geld (innerweltliche Güter!) religiösen oder kulturellen Zwecken opfert, dem stehen die gleichen Güter nicht mehr für andere, ebenfalls ehrenhafte Ziele zur Verfügung. Der Zölibatär verzichtet um Christi willen auf die Güter der Ehe, der Verheiratete auf die Werte ehelosen Lebens. Wir stehen in jeder Wahl vor einem Entweder-Oder, eben vor einem „Was-Wofür?" Dabei kann die Grundliebe (Präzept) uns bei der konkreten Wahl auch zur „Torheit" des Evangeliums bewegen[14]. Um Christus zu gewinnen (Röm 8, 35; Phil 3, 7), werden innerweltliche Güter hingegeben. Das kann sinnvoll nur durch eine Abwägung der Güter (Übel) geschehen.

Ein absolutes, konkretes Übel wäre unüberbietbar. Es müßte in jedem Kontext gemieden werden. Das heißt, konkrete Verbote könnten nur dann ausnahmslos gelten, wenn sie ein Gut schützen, das mit keinem höheren in Konflikt geraten kann. Meine eigenen Erfahrungen als Pfarrer in Görlitz in dem fast apokalyptischen Geschehen in Schlesien 1945/46 angesichts des Terrorregimes der SS, der Invasion der „Roten Armee" und der darauffolgenden Vertreibung der Deutschen aus uraltem Reichsgebiet durch Polen haben uns gelehrt, daß man in derart gespensterhaften Situationen immer noch tiefer sinken kann.[15]. Zur Vermeidung

eines noch fataleren Unglücks kann das, was bisher als äußerstes Übel erschien, durchaus als geringer erscheinen. F. Böckle bemerkt dazu: „Ein immer größerer Kreis von Moraltheologen ist der Überzeugung, sittliche Normen im zwischenmenschlichen Bereich könnten nur teleologisch . . . begründet werden. Ihr Hauptargument liegt in dem Hinweis, daß die unserem Handeln vorgegebenen Güter ausschließlich bedingte . . . und somit begrenzte Werte sind[16]. Auch das fundamentale Gut des menschlichen Lebens wird selbst von der traditionellen Theologie in bestimmtem Kontext direkt zur Disposition gestellt (Todesstrafe); warum dürfen dann menschliche Lebensteilgüter (Integrität, Fortpflanzungsfähigkeit) *niemals* zurücktreten? Knapp bemerkt McCormick (53) dazu: „Wenn Leben geopfert werden darf, warum nicht andere Güter?"

Bei der Todesstrafe war z. B. die Abwägung zwischen den konkurrierenden Gütern zuungunsten des Einzellebens erfolgt. Im Namen des sittlich Richtigen können also menschliche Übel bewirkt werden. Nur muß der Grund dafür „entsprechend schwer", der Dimension des Übels angemessen sein. Aber wann ist er der Tötung angemessen? Man versteht Autoren, die resignieren und meinen, völlig Verschiedenes lasse sich nicht gegeneinander abwägen. Darin offenbart sich eine berechtigte Reserve vor einem nur quantitativen Abwägen, bei dem Herz, Intuition, Verwandtschaft mit dem Guten und ein gewisser Instinkt für den Willen Gottes in der Situation auf der Strecke bleiben.

Auch der Tradition ist das Abwägen durchaus geläufig. Es wird chiffriert gefordert, wenn man wie beim Bezahlen von Schulden, dem Halten eines Versprechens und beim Gehorsam immer auch „entschuldigende Ausnahmegründe" genannt hat. Vor allem im Rahmen der von der Tradition hoch geschätzten Regel von der Doppelwirkung wird ein die „Zulassung" des Übels rechtfertigender, durch Abwägung festzustellender Ausgleichsgrund verlangt. Die Tradition kannte also die Abwägung und ist mit ihr fertig geworden. Man kann daher heute nicht mit dem Argument unüberwindbarer Schwierigkeiten arbeiten. Die Güterabwägung kann schwierig werden, sie ist aber nicht unmöglich.

Das hier in Grundzügen skizzierte teleologische Modell zeichnet sich vor allem durch die Betonung der Abwägungsmöglichkeit in allen innerweltlichen konkreten Lebensbereichen aus. Dadurch vermag es Wandlungen flexibel gerecht zu werden. Durch die Mitberücksichtigung der für menschliches Dasein charakteristischen Umstände, einschließlich der Folgen, wird es lebensnah und wirklichkeitsgerecht, fern aller unbeweglichen Starrheit. Das Gesetz ist für den Menschen in seiner Lage da (Mk 2, 17). Daß gängige Alltagsentscheidungen auf dem Boden bereits eingeschliffener und verfestigter Abwägungsergebnisse fallen werden, erleichtert das Leben. Nur in Sonderfällen sind Umbesinnungen in der Gestalt der Ermittlung neuer Abwägungsergebnisse unverzichtbar. Dabei dürften die alten, aus der Kraft der Klugheit genährten Haltungen der Synesis (Fähigkeit, über Handlungen in Normalfällen aufgrund vorliegender sicherer Norm zu urteilen) und der Gnome

(Fähigkeit, bei außerordentlichen Vorkommnissen nach höheren Grundsätzen neu zu urteilen) wieder zu Ehren kommen.

Für das teleologische Konzept spricht folgendes:

1. Die Tradition hat diese Denkart in vielen Lebensbereichen zur Normenbegründung herangezogen. Kann es verfehlt sein, diese Linie weiter auszuziehen?

2. Mit der Anwendung eines einzigen Begründungsmodells in allen Lebensbereichen schafft das teleologische Konzept methodologische Klarheit.

3. Das Abwägungskonzept fängt die Kontingenz, die Geschichtlichkeit und den Wandel menschlichen Lebens besser auf und bindet ihn doch wieder unerbittlich an ein anthropologisch fundiertes, in der Offenbarung beheimatetes Grundgebot.

4. Daher bietet es im Gespräch mit fremden Kulturen und außerkirchlichem Ethos einen größeren Spielraum für die Normenfindung. Typisch abendländische Wertungen werden nicht vorzeitig verabsolutiert. Ebenso ist die Möglichkeit einer Normenkritik nach innen offen.

5. Das teleologische Konzept entstammt dem doppelten Bemühen, methodologisch „konsistenter" zu argumentieren und seelsorglich offener und wirklichkeitsnäher zu reagieren. Seine Verfechter wissen auch die entsprechenden Bemühungen der Deontologen um die Abmilderung offensichtlich nicht greifender „Prinzipien" zu würdigen, meinen aber, dabei selbst folgerichtiger vorzugehen.

[1] Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen unwandelbaren Geltung. Hrsg. v. Walter Kerber. Düsseldorf: Patmos 1982. 150 S. Kart. 22,-. Die Autoren und Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Band. In der Gesamtbeurteilung kann man B. Häring nur zustimmen: „Noch selten habe ich einen Sammelband mit so voller Zustimmung gelesen, wie dieses inhaltsreiche Buch, an dem probate . . . Moraltheologen mitgearbeitet haben (Theologie der Gegenwart 26, 1983, 66). [2] Notes on Moral Theology 1982, in: Theological Studies (Washington 1983) 75f.

[3] Thomas v. Aquin, Summa Theologica II 1, 94, 2; vgl. F. Scholz, Wege, Umwege, Auswege der Moraltheologie (München 1976) 127–132; ders., Um die Verbindlichkeit des Dekalogs, in: Theol. der Gegenwart 25 (1982) 316–327, 319. [4] F. Scholz, Wege, Umwege, Auswege der Moraltheologie, 40–44.

[5] Man denke an den Mangel an Folgerichtigkeit, der darin liegt, daß „die traditionelle Prinzipienlehre betr. den gerechten Krieg . . . das unbedingte Verbot der direkten Tötung Unschuldiger als einer in sich schlechten Handlung nicht mit voller Konsequenz durchhalten konnte": W. Kerber, Zur moraltheologischen Beurteilung eines politisch motivierten Hungerstreiks, in: Theologie und Philosophie 57 (1982) 43–60, und pers. Nachricht v. 17. 2. 1983.

[6] Quaest. quodl. 9, q. 7, a. 15; S. Th. II 1, q. 1, a. 3 ad 3.

[7] F. Scholz, Wie indirekt ist das Indirekte?, in: Wege, Umwege 61ff.

[8] J. Piegsa, Jesus Christus als „Norm" christlicher Ethik, in: Wegmarken der Christologie, hrsg. v. A. Ziegenaus (Augsburg 1980) 186–201. [9] Vgl. Anm. 6

[10] H. Flatten, Nichtigkeit, Auflösung und Trennung der Ehe, in: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts (Regensburg 1979) 603–613.

[11] K. Demmer, Wege, Umwege, Auswege der Moraltheologie. Erwägungen zu dem gleichnamigen Buch von F. Scholz, in: Gregorianum 58 (1977) 277–320, 305.

[12] Teleologische Moralbegründung ist nicht gleich Utilitarismus, in: HK 36 (1982) 603–606, 605. „Auch teleologisch fundierte Normen verpflichten deontologisch" (unbedingt), in: Scholz, Wege, Umwege 37f.

[13] P. Knauer, Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: Theologie und Glaube 57 (1967) 107–133; F. Scholz, Grundfragen der Moraltheologie in neuer Sicht, in: Theol. der Gegenwart 21 (1978) 152–160.

[14] F. Scholz, Das im Lichte des Evangeliums Nützliche – Die Torheit des Kreuzes, in: Theol. der Gegenwart 22 (1979) 25–26. [15] Vgl. F. Scholz, Wächter, wie tief ist die Nacht? (Görlitzer Tagebuch 1945/46, Würzburg 1975).

[16] F. Böckle, Glaube und Handeln, in: Concilium 12 (1976) 641–647, 644.

UMSCHAU

Ein Weg zur Einheit der Christen

Im Frühjahr und Sommer 1982 führte die katholische Akademie in Bayern zwei Tagungen zur ökumenischen Problematik durch. Die Tagung in München stand unter dem Titel: „Einheit der Christen. Viel beredet und doch nicht gewollt?" In Bamberg versammelte man sich unter dem Motto: „Spaltung der Christen – Skandal ohne Ende?" Der Untertitel hieß jeweils: „Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs." Aus beiden Tagungen entstanden nun zwei selbständige Publikationen, die als Meilensteine der ökumenischen Landschaft bezeichnet werden können.

Das von Heinrich Fries herausgegebene Werk *„Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs"*[1] versteht sich vor allem als Dokumentation, und dies in zweifacher Hinsicht. Zunächst sind hier die Münchener und Bamberger Referate in nur leicht redigierter Form vorgelegt, was der Allgemeinverständlichkeit und Lesbarkeit des Buchs sehr zugute kommt. Daneben steht hier die Bestandsaufnahme im Zentrum. Die Autoren, unbestritten erstrangige und anerkannte Fachleute in ökumenischen Fragen, geben jeweils aus ihrer Sicht kürzere Statements zu den Problemkreisen: Das Ringen um die Einheit der Christen; zentrale Kontroversen – aktuelle Streitfragen; Differenzen in der Lehre und ihre Folgen für die kirchliche Praxis; die Zukunft als gemeinsame Herausforderung.

Der erste Fragenkreis ist primär historisch bestimmt. Wolfhart Pannenberg, Vorstand des Instituts für Fundamentaltheologie und Ökumene an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München und Delegierter der EKD in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK), gibt einen Überblick über die Entwicklung des ökumenischen Gedankens seit der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh: über die Entstehung des Internationalen Missionsrats, der Bewegung für praktisches Christentum und der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, ihren Zusammenschluß zum ÖRK 1948 und dessen wichtigste Vollversammlungen. Durch Bestrebungen, die seit 1966 unter dem Stichwort »Säkularökumenismus« zusammengefaßt werden, ergab sich eine gewisse Vereinseitigung des ÖRK hin auf Weltverantwortung, auf der anderen Seite wurde aber auch die genuin theologische Arbeit konsequent weitergeführt. Sie fand im Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt« (Lima-Papier) 1982 einen gewissen Abschluß.

Der Stellung der römischen Kirche zum Ökumenismus widmet sich H. Fries (bis 1979 Vorstand des Instituts für Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München) in seiner Zwischenbilanz. Die globale Ablehnung und Verurteilung des Ökumenismus durch die Enzyklika „Mortalium animos" (1928) steht in direktem Widerspruch zur ökumenischen Grundeinstellung des Zweiten Vatikanums, der Würzburger Synode und einer Reihe von ökumenischen Gesten und Verlautbarungen Roms, die auch das Bewußtsein der Katholiken zu verändern vermochten. Dies, so Fries, sei gewichtiger als manche retardierende und zur Vorsicht mahnende Stimme und als manches Ereignis, das Anlaß zu Ernüchterung, Mutlosigkeit und Resignation geworden ist. „Die positiven Posten überwiegen" (41).

Harding Meyer, Direktor am Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbunds in Straßburg, stellt seinen Rückblick unter das Motto: „Größere Weite – wachsende Tiefe – klareres Ziel" (42). Er sieht die ökumenische Bewegung heute primär dadurch geprägt, daß die konfessionellen Weltbünde, die Konfessionsfamilien sich dem Anliegen der Einheit geöffnet haben. Dadurch wurden die bilateralen Dialoge möglich, die derzeit die ökumenische Arbeit wesentlich prägen. Sie haben für die Kirchen ein hohes Maß an Verbindlichkeit und erleichtern somit den Rezeptionsprozeß. Konfessionelle

Herkunft und ökumenische Offenheit schließen sich nicht mehr aus. Als ökumenisches Ziel wird heute nicht mehr die Einheitskirche angestrebt, die alle gewordenen Konturen hinter sich läßt, sondern die konfessionell gegliederte Gemeinschaft, in der die Traditionen aufbewahrt bleiben, ohne weiterhin kirchentrennende Bedeutung zu haben.

In der Darstellung der „zentralen Kontroversen und aktuellen Streitfragen" behandelt H. Fries Abendmahl und Amt, und zwar vorwiegend anhand der Texte „Das Herrenmahl" und „Das geistliche Amt in der Kirche" der gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission. Hier ist ein hohes Maß an Übereinstimmung erzielt worden. Wer heute noch pauschal und undifferenziert von der angeblich ungeklärten Frage des Herrenmahls oder des Amtes spricht, nimmt „den Stand der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion und Situation nicht genügend wahr", er sträubt sich, „sich zu informieren und zu orientieren" (70). Die Fortschritte im theologischen Bemühen geben das Recht zu Hoffnung und verbieten es, allein in den Bereich der Praxis und der Weltverantwortung auszuweichen und dort Eindeutigkeit und Gemeinschaft zu suchen.

Ähnlich wie H. Fries erachtet auch W. Pannenberg die traditionellen Kontroversen um die Realpräsenz (und ihre Dauer), den Opfercharakter der Messe, das Verhältnis von allgemeinem Priestertum und besonderem Amt, die Sakramentalität der Priesterweihe und den „character indelebilis" als weithin gelöst, jedenfalls als nicht mehr kirchentrennend. Stärker betont werden die Differenzen im Beitrag von H. Meyer, der als Ziel der ökumenischen Arbeit einen Grundkonsens anstrebt, der eine weitgehende Differenzierung in sich schließt. In der katholischen Ekklesiologie ist das Amtliche stärker pointiert als im evangelischen Denken, wo es eher implizit mitgemeint als unmittelbar angesprochen wird. Unterschiede zwischen katholischer und evangelischer Theologie werden sichtbar in Stellung und Funktion des Amtes, im Verständnis und der Praxis der Ordination, in der Sicht des Bischofsamts und der Sukzession. Aber hier – wie auch in der Einstellung zum Amt des Papstes – siedelt Meyer die Unterschiede innerhalb des Grundkonsenses an; sie können damit durchaus als legitime Verschiedenheiten gewertet werden.

Unter den Folgen der noch bestehenden Trennung für die kirchliche Praxis kommen Fries, Pannenberg und Meyer weithin übereinstimmend auf Probleme des Verbots von ökumenischen Gottesdiensten an Sonntagen und der Grenzen der Kommuniongemeinschaft sowie auf Schwierigkeiten für konfessionsverschiedene Ehen zu sprechen. Sie unterziehen die rechtlichen Bestimmungen einer differenzierten Beurteilung, wie sie sich aus der jeweiligen konfessionellen Herkunft ergibt. Pannenberg charakterisiert daneben die spezifisch protestantische Form des Kirchenbewußtseins und der Frömmigkeit in ihrer Bußgesinnung und dem neu erwachten Bemühen um das Abendmahl. An manchen Praktiken im evangelischen Bereich, wie an der Häufigkeit der Feier des Herrenmahls, dem Umgang mit den Elementen nach der Mahlfeier sowie an der Möglichkeit einer Zulassung zur Sakramentenverwaltung ohne Ordination übt er deutliche Kritik.

Im letzten Teil des Buchs geben die Verfasser Ausblicke auf die Zukunft der ökumenischen Bewegung. H. Fries erörtert die Zielvorstellungen von versöhnter Verschiedenheit und konziliarer Gemeinschaft. Er stellt die Einheit der Kirche in den Rahmen der Einheit der Menschheit. Christliche Versöhnungsbotschaft ist nur durch eine versöhnte Christenheit möglich und glaubhaft. Diesen Aspekt greift W. Pannenberg auf: „Die Trennung der Christen ist die tiefste Ursache dafür gewesen, daß sich in der Neuzeit in Europa und in Amerika eine gegenüber den Kirchen verselbständigte, von ihnen abgelöste säkulare Kultur gebildet hat, die die religiöse Frage des Menschseins verdrängt hat." Er erwartet für die Zukunft: „Dieses gemeinsame Zeugnis der Kirchen kann aber nur Gehör finden in unserer säkularisierten Welt, wenn die Einheit der Kirchen verwirklicht ist" (162). Hoffnungen setzt Pannenberg in erster Linie auf die Entwicklungen am Ort. In lokalen und regionalen Kommissionen, durch Erwachsenenbildung können Information und gegenseitiges Vertrauen zugleich gefördert werden. In einer gewissen Spannung zu diesen Beiträgen, die die Glaubwürdigkeit der Botschaft ins Zentrum der ökumenischen Motivation stellen, begründet Meyer die ökumenische

Bemühung zuallererst aus dem Wesen der Kirche selbst: Sie ist „eine Sache des Glaubensbekenntnisses und Trennung folglich ein ‚status confessionis'" (174). Trennung widerspricht dem Glauben und kann darum nicht hingenommen werden.

Den Abschluß des Bandes bildet Rahners Ausführung: „Was kann realistischerweise Ziel der ökumenischen Bemühung um die Einheit im Glauben sein?" Er stellt Thesen auf, die er „als kühn oder sogar verzweifelt" bezeichnet. Aber angesichts der Stagnation sind „neue und fast utopisch scheinende Vorschläge" (176) das einzige Mittel, den toten Punkt zu überwinden. Rahner geht davon aus, daß sich auf allen Gebieten das menschliche Wissen in einem Maß erweitert hat, das es weithin unmöglich macht, die Vielfalt noch wirklich zu systematisieren. Selbst die Experten verstehen einander kaum noch. Das gilt auch in der Theologie, wo Fachleute in vielen Fällen darauf verzichten müssen, den Thesen eines anderen zuzustimmen oder sie abzulehnen. Aber wer sich eines solchen Urteils enthält, der irrt nicht. Er kann einen (möglicherweise) wahren Satz „unter Umständen respektvoll auf sich beruhen lassen, ohne seine sittliche Pflicht, der Wahrheit die Ehre zu geben, zu verletzen" (183). Durch diese Entwicklung wird etwas deutlich, was das innerkirchliche Bewußtsein im Grund schon immer bestimmte: Alle Kirchen geben sich faktisch damit zufrieden, daß ihre Glieder „die Grundsubstanz des christlichen Bekenntnisses mitvollziehen, . . . ohne von jedem Mitglied eine ausdrückliche Zustimmung zu jedem einzelnen Satz zu fordern . . . Diese erkenntnistheoretische, in etwa minimalistische Toleranz ist gar nicht vermeidbar" (184).

Wenn man zwischen den Konfessionen nicht mehr an Einheit fordert, als in jeder Kirche selbst praktiziert wird, dann „wäre eine Einheit der jetzt noch gegebenen getrennten Kirchen denkbar, wenn keine Kirche erklärt, ein von einer anderen Kirche als für sie absolut verbindlicher Satz sei positiv und absolut mit dem eigenen Glaubensverständnis unvereinbar" (185). Einheit wäre also dadurch möglich, daß von allen „die eigentlichen Grundwahrheiten der christlichen Offenbarung ausdrücklich bejaht werden, aber eine positive Zustimmung nicht zu allen Sätzen" verlangt wird, die in einer bestimmten kirchlichen Tradition und für sie als verbindlich ausformuliert wurden. Die anderen Kirchen müßten sich lediglich des Urteils enthalten, daß diese Glaubenssätze „mit der Offenbarung Gottes und der Wahrheit des Evangeliums schlechterdings unvereinbar seien" (186f.), ohne daß sie diese Sätze in ihr eigenes Glaubensbewußtsein übernehmen müßten. Ein höheres Maß an Glaubenseinheit ist angesichts unserer pluralen Welt gar nicht möglich. Wer mehr verlangt, verzichtet im Grund trotz aller gegenteiligen Beteuerungen auf Einheit. So kommt Rahner zu dem Ergebnis, daß die „heutige ökumenische Situation gar nicht so schlecht ist, wie man vielleicht zunächst meinen könnte"; denn „unsere heutige kirchliche Situation (ist) schon jetzt von der einen Kirche der Zukunft mit einer großen Verschiedenheit ihrer Teile gar nicht so weit entfernt" (192).

Die Probe aufs Exempel machen die beiden katholischen Theologen H. Fries und K. Rahner im zweiten Buch, das hier vorgestellt werden soll: in der Jubiläumsnummer 100 der „Quaestiones disputatae": „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit"[2]. Sie untersuchen, ob es der heutige theologische Erkenntnisstand bereits zuließe, daß die Kirchen erklärten, daß sie im Zentrum des Christlichen (wie es in der alten, ungeteilten Christenheit formuliert wurde) übereinstimmen, daß sie die jeweiligen Sonderentwicklungen nicht um des Glaubens willen verwerfen müssen, selbst wenn sie sie nicht für sich übernehmen wollen, und daß sie diese Übereinstimmung als für Kircheneinigung ausreichend halten. Wenn die Kirchen dies könnten, wäre die Einigung eine reale Möglichkeit, und dies schon heute.

Fries und Rahner stellen gemeinsam acht Thesen auf, die anschließend jeweils einer der beiden kommentiert. Sie vertreten aber beide das Ganze. Als Bedingungen für die Einheit werden (verkürzt wiedergegeben) formuliert:

1. Die Grundwahrheiten des Christentums (Heilige Schrift, Glaubensbekenntnisse) sind für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend.

2. In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist.

3. Die Teilkirchen können weitgehend ihre bisherigen Strukturen beibehalten.

4.a Alle Teilkirchen erkennen Sinn und Recht des Petrusdienstes des römischen Papstes als konkreten Garanten der Einheit an.

4.b Der Papst seinerseits verpflichtet sich, die vereinbarte Eigenständigkeit der Teilkirchen anzuerkennen.

5. Alle Teilkirchen haben nach alter Überlieferung Bischöfe an der Spitze ihrer größeren Untergliederungen.

6. Die Teilkirchen leben in einem Austausch in allen ihren Lebensdimensionen.

7. Die Teilkirchen verpflichten sich, von nun an die Ordinationen so vorzunehmen, daß ihre Anerkennung keine Schwierigkeiten bereitet.

8. Zwischen den Teilkirchen besteht Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.

Es ist hier nicht möglich nachzuzeichnen, wie im einzelnen begründet wird, daß diese Bedingungen heute als erfüllbar angesehen werden. Zu einem guten Teil sind die Kommentare inhaltlich identisch mit den Formulierungen im eingangs dargestellten Werk. Weitergehende Begründungen finden sich vor allem in den Kommentaren zu den Thesen 4a, b, 5 und 7.

Naturgemäß stellt das Papsttum eine besondere ökumenische Schwierigkeit dar. H. Fries stellt dar, welche Gründe die Reformatoren in ihrer Kritik am Papsttum bestimmten und wie in heutigen ökumenischen Dokumenten (vor allem aus dem anglo-amerikanischen Bereich) das Papsttum als Garant der Einheit wieder neu in den Blick kommt. Allerdings setzt eine universale Anerkennung des Primats dessen Neuorientierung voraus. Der Papst könne sich, so Rahner im Kommentar zu 4b, durchaus bindend verpflichten, die Eigenständigkeit der Teilkirchen zu respektieren. Hinsichtlich der Kathedralentscheidungen könne sich der Papst rechtlich auf den Modus festlegen, der bei den Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts bereits praktiziert wurde: daß die Gesamtkirche vor einer Definition befragt werden und die Entscheidung vom Glauben der Kirche als ganzer abhängig gemacht werden muß. Damit ließe sich die Befürchtung zerstreuen, dem Papst würde ein Blankoscheck überreicht, auf den ständig neue Dogmen ausgefertigt werden (was in der römisch-katholischen [Teil-]Kirche bisher nie erfolgte).

Die Frage des Episkopats bringt, so H. Fries zu These 5, weniger Probleme, als es zunächst erscheint. In vielen Kirchen der Ökumene gibt es eine episkopale Struktur; die anderen haben Funktionen, die der altkirchlichen Episkope durchaus entsprechen oder ihr nahekommen. Auch hat die Reformation das bischöfliche Amt keineswegs einfach aufgegeben, sondern in der Notsituation, keine Bischöfe zu haben, auf die altkirchliche Ordnung zurückgegriffen, wo Bischofsamt und Presbyteramt noch ungeschieden waren. Im Pfarrer sah man das Bischofsamt verwirklicht. Im Bereich der Reformationskirchen mehren sich heute, ebenso wie im ÖRK, die Stimmen, die die Bedeutung einer episkopalen Struktur als Zeichen der Einheit in Raum und Zeit neu würdigen.

Zu These 7 meint Rahner, daß eine Einigung über Gültigkeit oder Nichtgültigkeit der Ordinationen in den Reformationskirchen bezüglich der Vergangenheit nicht zu erwarten sei (hier scheint die Wertung etwas anders auszufallen als bei Fries). Wichtiger für eine Einigung aber sei die Zukunft. Es könne allen (Teil-)Kirchen zugemutet werden, Formen der Ordination zu praktizieren, die die römisch-katholische Kirche anerkennen kann. These 2 schließe außerdem aus, daß damit alle Ordinationsformen auf die römisch-katholische Theologie und Praxis zurückgeführt werden müßten. „Ordinationen sind letztlich eben gültig, nicht weil es sicher feststeht, daß sie auch in außergewöhnlichen Fällen einer fast physikalisch aufgefaßten Wirkungsnorm der Sakramente entsprochen haben . . . , sondern weil sie innerhalb der einen Kirche als gültig erachtet werden" (138).

Die beiden Autoren kommen zu dem Ergebnis, daß auf der Basis der erreichten theologischen Einmütigkeit (die hier nur sehr verkürzt und lückenhaft nachgezeichnet werden konnte) die Einheit der Kirche in der Gestalt der Versöhnung von Teilkirchen heute schon möglich wäre. Aussagen wie: „Wir sind noch nicht soweit", „Die Zeit ist noch nicht reif", „Wir müssen Geduld haben" sind damit von der Treue zur christlichen Botschaft her nicht mehr begründbar. Bei gutem Willen auf allen Seiten ist die Zeit reif, sind wir soweit.

Der Ernst und das Engagement, mit dem diese

These begründet und vorgetragen wird, die Tatsache, daß sie sich inhaltlich mit den evangelischen Stimmen deckt, die im erstgenannten Buch zu Wort gekommen sind, und nicht zuletzt die Anerkennung, die beiden Theologen als Systematikern und Ökumenikern gezollt wird, sollten Anlaß sein, die These ernst zu nehmen und sie nicht deswegen vorschnell zu übergehen oder gar zu verdächtigen, weil sie vielleicht unbequem ist und Konsequenzen hat. Wenn aber die These stimmt, dann sind entschiedene Schritte auf dem Weg zur Einheit heute unumgänglich gefordert. Denn an die Trennung der Kirchen darf man sich nicht gewöhnen (ebensowenig, wie man sich an Irrlehren gewöhnen darf), weil sie dem Willen Christi, dem Wesen der Kirche und ihrem Verkündigungsauftrag widerspricht. Wenn nicht die Wahrheit des Evangeliums unerbittlich die Trennung fordert, kann sie durch keinen anderen Grund mehr gerechtfertigt werden, sondern ist dann einfachhin menschliche Schuld, Verfehlung gegen das Gebot des Herrn. Ökumene geht so aus der Verantwortung der Theologen weithin hinüber in die Verantwortung der Kirchenleitungen. Die Thesen, in denen in diesem Buch realisierbare Bedingungen für die Einigung genannt sind, könnten als Agende für konkrete Verhandlungen dienen.

Peter Neuner

ANMERKUNGEN

[1] Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs. Hrsg. v. Heinrich Fries. Düsseldorf: Patmos 1983. 192 S. Kart. 28,–.

[2] Fries, Heinrich – Rahner, Karl: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Freiburg: Herder 1983. 156 S. (Quaestiones Disputatae. 100.) Kart. 26,80.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Frauen in der Männerkirche. Hrsg. v. Bernadette Brooten und Norbert Greinacher. München, Mainz: Kaiser, Matthias Grünewald 1982. 261 S. (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche. 40.) Kart. 32,–.

Dieser Band vereinigt neun der schon in Concilium 16 (1980), Heft 4, erschienenen Beiträge mit acht weiteren, ebenfalls bereits anderswo veröffentlichten, die aber die Synopse amerikanischer und europäischer Feministischer Theologie bedeutend erweitern. Thematisch befassen sich die neu hinzugekommenen Beiträge, von denen hier allein die Rede sein soll, wie zumeist auch die der zugrunde liegenden Concilium-Nummer, mit zwei Themenkreisen: Bibel und urchristliche Zeit einerseits, Gegenwartsprobleme andererseits. Aufarbeitung von dazwischen entstandenen Traditionen ist kein eigenes Thema, klingt aber im Rahmen der Gegenwartsprobleme leicht an.

In die heutige Paulus-Diskussion, die sich zwischen den Polen „männlicher Chauvinist" und „Feminist„ bzw. „Befreiungstheologe" bewegt, versucht *Elisabeth Schüssler-Fiorenza* einiges Licht zu bringen. Methodisch ist der Hinweis wichtig, daß die androzentrische Sprechweise des NT durchweg Frauen einbezieht und daß daher nicht nur dann von Frauen die Rede ist, wenn sie beim Namen oder Geschlecht genannt werden. Frauen sind kein „Sonderfall" und Männer nicht der Normalfall des Mensch- und Christseins. Für Frauen als „Mitmissionarinnnen in der frühchristlichen Bewegung" (119) ist das Modell „nicht die patriarchalische Familie, sondern die egalitären Gemeinschaftsstrukturen von Kollegien und Kultvereinen, die Frauen und Sklaven als gleichberechtigte Mitglieder der Gemeinde anerkannten" (121). Dementsprechend erscheint angesichts der vorpaulinischen und noch paulinischen Realität von Frauen als Leiterinnen von Hauskirchen der „Liebespatriarchalismus" der Haustafel-Tradition als „spätere patriarchalische Reaktion, . . . nicht aber Ausdruck der ursprünglichen Ordnung der vorpaulinischen Kirchen" (123).

Einen innerhalb der Feministischen Theologie und sogar innerhalb dieses Bandes selbstkritischen Charakter hat *Bernadette Brootens* Beitrag, der den vielfach vertretenen Kontrast zwischen der Frauenfreundlichkeit Jesu bzw. des frühesten Christentums und der angeblich durchgängigen Frauenfeindlichkeit des zeitgenössischen Judentums anhand einschlägiger Quellen stark einschränkt (Teilnahme von Frauen am Passahmahl, Proselytinnentaufe etc.). Verkannt wird bei solcher Schwarzweißmalerei der Dialogcharakter rabbinischen Schrifttums, so daß es einer „historischen Simplifizierung" gleichkommt, „solche Benachteiligungslisten zusammenzustellen" (146). Erst wenn die Beziehung zwischen frauenfeindlichen Aussagen und dem tatsächlichen Leben der jüdischen Frauen untersucht ist, sieht die Autorin den Weg frei für Vergleiche zwischen Jesus und dem zeitgenössischen Judentum.

„Die Subordination alles dessen, was nach Frau riecht, hat die Sprache der Theologen mehr zerstört als alle Angriffe der säkularen Welt" (149), schreibt *Dorothee Sölle* in ihrer kritischen Befragung des Vatersymbols auf seine Tauglichkeit für die Gottesvorstellung. Sie plädiert für eine Ergänzung des Vatersymbols durch andere Symbole von nicht autoritärer Qualität, wie mystische Traditionen sie zu bieten haben. „Wenn die Rede von Gott als dem Vater uns dazu hilft, unsere Abhängigkeit nicht nur als zu überwindenden Erdenrest hinzunehmen, sondern sie zu bejahen, unsere Endlichkeit und Kreatürlichkeit zu akzeptieren, dann ist nichts gegen diese Rede einzuwenden" (157)

Hans Küng setzt sich für eine partnerschaftliche christliche Eheführung ein, in der Kindererziehung, Haus- und Berufsarbeit von beiden Partnern gemeinsam übernommen und die Ausbildung der Töchter ebenso ernst genommen wird wie die der Söhne. Geburtenplanung ohne sexuel-

le Ausbeutung der Frau, Rücksicht auf die Mutter sowie die bereits geborenen Kinder bei der Abtreibungsfrage gehören wie die Forderung nach Aufhebung des Zölibats und des Ordinationsverbots für Frauen zu den heißesten Eisen, die hier leider nur in allzu thesenhafter Form angepackt werden. Anerkennenswert ist die männliche Bereitschaft, auf die Vorherrschaft über das weibliche Geschlecht restlos zu verzichten, worauf es Küng wohl ankommt. Die Ausgestaltung ihres autonomen Menschseins in Gesellschaft und Kirche müßte dann mehr der Phantasie und der Zielstrebigkeit der Frauen überlassen werden.

Eine feministische Moraltheologie skizziert *Beverly Wildung Harrison* mit ihrem Bekenntnis zu einem dynamischen Gott. „Eine Theologie, welche statische und passive Eigenschaften als ‚heilig' überbewertet, Spiritualität mit Unbeteiligtsein und Kontemplation identifiziert, die Betätigung zum Unterhalt des täglichen Lebens als weltlich und religiös unwichtig ansieht . . ., hätte nicht von Frauen formuliert werden können" (194). Diese Erfahrung von Frauen führt für sie notwendig zur Vorstellung des Heiligen als Vorgang und Bewegung. Wenn dabei von Macht die Rede ist, so nicht im Sinn der Herrschaft, sondern der Kraft, Leben zu hegen, persönliche Verbindungen zu schaffen, Gemeinschaft zu pflegen, die Leib-Geist-Dualität aufzuheben, die im Lauf der Geschichte soviel mit Frauenverachtung zu tun hatte.

Ein vorwiegend für gemischtrassige Gesellschaften bestehendes Problem behandelt *Jacqueline Grant* mit ihrer Analyse des Sexismus in der Black Theology. Insbesondere schildert sie die Praktiken der schwarzen Kirchen, die den Widerspruch zeigen, daß einerseits Gerechtigkeit für alle gefordert wird und andererseits gegenüber den auf die Frauen bezogenen Gleichheitsbotschaften des NT Taubheit besteht.

Die beiden letzten Beiträge werden von den Herausgebern im Vorwort stark abgesetzt, da sie sich „aus bestimmten religiösen Traditionen gelöst" haben und „auf der Basis authentischer Erfahrungen von Frauen grundlegende theologische Neuansätze zu entwickeln" versuchen. Es handelt sich um *Naomi Goldenbergs* Bemühen, trotz ihrer scharfen Kritik an C. G. Jungs Auffassung über das Feminine dessen Methode aufzugreifen, „Phantasien und Träume als Ströme von Bildern" zu verwenden, „welche die religiöse Reflexion inspirieren können" (241), und um *Judith Plaskows* in die gleiche Richtung gehenden Versuch, aufgrund gemeinsamer Frauenerfahrung zu einer Mythenbildung zu gelangen, die einerseits aus dem Erlebnis der Schwesternschaft hervorgeht und andererseits dieses Erlebnis vertieft. *E. Gössmann*

Religionspädagogik

Bartholomäus, Wolfgang: *Einführung in die Religionspädagogik.* München: Kösel 1983. 245 S. Kart. 32,–.

Angesichts der schier unlösbaren Probleme, die sich heute bei jeder Art religiöser Erziehung stellen, verwundert es, daß eine in sich geschlossene Einführung in die Religionspädagogik nicht bereits vorlag. W. Bartholomäus, Professor für praktische Theologie an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen, erfüllt demnach mit seinem Buch ein Desiderat.

Im ersten Teil geht er den geschichtlichen Herkünften religiöser Praxis und Theorie nach. Dieser Überblick muß sich notgedrungen auf fremde Studien verlassen, muß sich zuweilen auf Andeutungen beschränken. Trotzdem kommt gut zum Vorschein, wie Religionspädagogik in der Vergangenheit immer zweierlei realisierte: eine Idee des Religiös-Christlichen und eine konkrete Situation, die zu bestehen war. Bei beidem konnten Vorurteile die Wahrnehmung trüben wie die Christlichkeit des Tuns beeinträchtigen. Der gut formulierte Text enthält leider Ungenauigkeiten, z. B. H. Lackner statt F. Lakner (55); die Marianischen Kongregationen bestehen nicht seit 1554, sie wurden 1563 gegründet und 1584 vom Papst errichtet; der Gesellenverein wurde von Kolping 1849, nicht 1846 gründet (59).

Der zweite Teil erhebt den Gegenstand der Religionspädagogik: „Religiöses Lernen und Lehren der Christen" (64). Dabei bezieht Bartholomäus seinen Standort in der Definition von

Religion als „Sinnvergewisserung aus Transzendenzbezug" (70), das heißt, sie ist mehr als Erschlossenheit einer „Dimension der Tiefe", ist mehr als „christliche Tradition und Kirche". Denn „die Religion der Religionspädagogik ist weiter als der christliche Glaube" (71). Dadurch will der Verfasser sowohl außerchristliche Religionsformen ernst nehmen als auch pseudochristliche Vollzüge mitumfassen. In dieser Absicht kann man ihm zustimmen, solange man den Preis einer solchen (sehr weiten) Festlegung akzeptiert. Religionspädagogische Handlungsformen sind: „Verkündigung – Erziehung – Unterricht" (81–88). Das Interesse der Religionspädagogik endlich geht auf „Freiheit, die Christsein ist" (104). So gut hier zum Wesen eines frohmachenden und (auch Gesellschaft) befreienden christlichen Lebens vorgestoßen wird, so zeigt sich ebenso als Mangel eine christologische Engführung (vom Vater, von Trinität ist kaum die Rede) und ebenso ein Wegfall der latreutischen Dimension (neben „Trost und Protest", 69) jeder Religion. Logischerweise findet sich über Anbetung und Verehrung Gottes nichts, über Gebet (auch in den praktischen Hinweisen) wenig. Ist dies der Preis des Religionsbegriffs oder einer extrem gesellschaftlichen Orientierung? In diesem Kapitel wird der Begriff der Selbstverwirklichung etwas unkritisch gebraucht (99). Erst später (107, 167) kommen die notwendigen Präzisierungen hinzu, die diesen Schlüsselbegriff des modernen Menschen vor den naheliegenden Mißverständnissen retten.

Als religionspädagogische Praxisfelder werden im dritten Teil (allzu) kurz vorgeführt: die Gemeindekatechese, die Familie, die kirchliche Jugendarbeit, der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule. Hier wird im Theoretischen Richtiges, im Praktischen Wichtiges, insgesamt Anregendes gesagt. Ob die jährlich einmalige Spendung der Kindertaufe in einer Pfarrei sinnvoll ist (139)? Ob man bei allem Respekt vor Soziologie und Psychologie allzu schnell Theorien von Ariès (Familiengeschichte), Hardach-Pinke (Kindheit), Ziehe und Häsing (Narzißmus) rezipieren soll? Dennoch: Die Akzente, die Bartholomäus – etwa auch im Verhältnis kirchliche Jugendverbandsarbeit zu Kirche (167) – setzt, werden – wie das ganze Buch – als Herausforderung und Impuls weiterwirken. Am Ende bleiben noch zwei entscheidende Fragen: 1. Wie verhält sich Religionspädagogik zu einer Jugendpastoral? 2. Warum kann man nicht kurz und bündig sagen: Religionspädagogik sei eine Disziplin der praktischen Theologie? *R. Bleistein SJ*

Christ werden braucht Vorbilder. Beiträge zur Neubegründung der Leitbildthematik in der religiösen Erziehung und Bildung. Hrsg. v. Günter Biemer und Albert Biesinger. Mainz: Matthias-Grünewald 1983. 146 S. Kart. 23,80.

Die Zeit, in der eine Idealpädagogik ebenso wie die Heiligenverehrung in Mißkredit war, scheint ihrem Ende entgegenzugehen. Grund ist nicht zuerst eine innerkirchliche Reform, sondern vor allem die erziehungswissenschaftlich bedeutsame Einsicht, daß Identität (auch) durch Identifikation gewonnen wird, daß Leben durch das Mitleben mit anderen und das Vorleben anderer gelingt, daß das Beispiel und das Vorbild für die Menschwerdung unersetzlich sind. Der Mensch ist eben ein Wesen, dessen Existenz auf dem Mitsein aufruht, auch und gerade in dem, was Wert und Sinn, Deutung und letzte Orientierung, also Glauben angeht.

Auf diesem erziehungswissenschaftlichen Hintergrund steht dieses Sammelwerk, das in der Breite seines Ansatzes gut komponiert ist. Auf die theologische und humanwissenschaftliche Grundlegung folgt die, in der Ausführung zu umfängliche, jüdische Aussage zum Thema. Das abschließende dritte Kapitel ist der Leitbildproblematik in der Praxis religiöser Erziehung und Bildung gewidmet. Was dort zur Aufgabe des Religionslehrers gesagt wird, ist wichtig und notwendig, trotz der leicht manierierten Sprechweise (vgl.: „den Schülern mit jener Echtheit, Offenheit und Umfassung mitteilen, die ihre Identität so anrührt, daß sich in der Durchkreuzung der fragwürdigen Ideologien ihres Lebens das Unverfügbare ereignen kann", 123). Man hätte sich gewünscht, daß etwas mehr noch die Lebensfelder der Familie, außerschulische Welt und auch die kirchliche Jugendarbeit angesprochen würden, für die die wichtigen Anregungen ebenso Gültigkeit besitzen. Aber trotz dieses kleinen Mangels: eine wichtige Publikation. *R. Bleistein SJ*

Huth, Almuth – Huth, Werner: *Sprechstunde: Depressionen.* München: Gräfe & Unzer 1982. 127 S. Kart. 19,80.

Das Buch wurde für Menschen geschrieben, die unter depressiven Störungen leiden, sowie für deren Angehörige und für solche, die in ihrer beruflichen Tätigkeit mit Depressiven in Berührung kommen. Die Autoren, Nervenärzte und Psychoanalytiker, veranschaulichen anhand von Falldarstellungen zwölf verschiedene Erscheinungsformen der Depression, von der depressiven Reaktion bis zur Psychose. Für jedes dieser „Gesichter" der Depression wird auch die Behandlung beschrieben. Entsprechend ihrer Ansicht von der Mehrdimensionalität bei der Verursachung der Depresssion plädieren die Autoren für die Anwendung verschiedener Therapieformen, einzeln oder auch kombiniert. So findet sich etwa die Verabreichung von Antidepressiva nicht nur in Verbindung mit Psychoanalyse, sondern auch mit klientenzentrierter Gesprächstherapie und Paartherapie. Auch Verhaltenstherapie und übende Verfahren (Autogenes Training) werden eingesetzt. Die Autoren wenden sich jedoch gegen ein „beziehungsloses Nebeneinander verschiedenartiger Behandlungsformen" und fordern einen „integrierten Gesamtbehandlungsplan". Gerade bei der Behandlung des Depressiven sei eine Gesamtsicht des Patienten anzustreben, „die den ganzen Menschen mit Leib und Seele im Auge hat, die Wunden der Kindheit ebenso berücksichtigt wie die Lebensbedingungen, unter denen er in der Gegenwart leidet". Der geforderte Gesamtbehandlungsplan läßt sich am besten durchführen, wenn der behandelnde Arzt zugleich auch der Therapeut ist. Falls beide Funktionen nicht in einer Person vereint sind, ist eine enge Zusammenarbeit von Arzt und Therapeut erforderlich. Allerdings wird diese Zusammenarbeit in der Praxis selten anzutreffen sein.

Die Autoren wollen die Angst vor der Depression abbauen helfen und dem Kranken den Weg zum Arzt erleichtern. Für sie ist Depression kein „sinnblindes Geschehen", sondern ein Weg zur Wandlung, eine Krankheit, von der man gesunden kann. Das Buch ist mit großem Einfühlungsvermögen geschrieben. Es vermeidet unnötige Fachausdrücke. Wo Fachausdrücke unvermeidlich sind, werden sie erklärt. Ich halte das Buch für sehr hilfreich und wünsche ihm eine weite Verbreitung. *N. Mulde SJ*

Brandenstein, Béla von: *Sein – Welt – Mensch.* Philosophische Studien. München: Johannes Berchmans 1983. 379 S. Kart. 48,-.

Nach der Absicht des Verfassers bieten die 37 Themen dieser Studien zunächst die Möglichkeit einer Interesse weckenden Hinführung zu einem umfassenden und in vieler Hinsicht originalen Lebenswerk. Andererseits aber enthalten sie für dessen Kenner viele neue Einsichten, Ergänzungen und Klärungen. Das Wesen der Philosophie als Grundwissenschaft und im Hinblick auf ihre Not in dieser Zeit ist Grundthema mehrerer Aufsätze. Wesentlich für alles Philosophieren ist die Erkenntnis des Seins in seiner dreiartigen Struktur, wichtig aber auch die Einsicht in die sachliche Ununterschiedenheit von Sein, Sinn (Wesen) und Wert, von Sosein und Dasein wie in „Wesen und Wert der Analogie des Seins". Das „Schlechthinsein" des ewigen Urseins darf in seiner absoluten Freiheit nicht verkannt werden. Ein Abschnitt ist sogar als „Rache des Seins" überschrieben, für seine sträfliche Vernachlässigung nämlich, zumal wenn Wirklichkeit und Wert, Sein und Sollen widernatürlich getrennt werden. Fragen wie die nach der Sinnhaftigkeit des Atheismus und nach dem Wert eines ontologisch undurchdachten „Seinsbaus von unten", sind kritisch zu untersuchen. Naturphilosophische Überlegungen behandeln die „Zielhaftigkeit", aber auch das „Naturwirken" überhaupt wie die Weltentwicklung im allgemeinen. Denn häufig ergibt sich für unsere heutige naturwissenschaftliche Erkenntnis die Notwendigkeit, die auf vielen Einzelbeobachtungen beruhenden Erfahrungen der Spezialwissenschaften „von unten" mit Grundeinsichten der Philosophie „von oben" in erhellende Beziehungen zu bringen. Ausführlich wird der „Sinn der Freiheit" untersucht, aber auch die bis ins Metaphysische reichenden „Grundlagen der Menschenrechte" ausgewiesen.

Stets ist die für die Philosophie unerläßliche Aufgabe gegenwärtig, in echt kritischer Behandlung – mit Zustimmung oder Ablehnung, oft aber mit weiterführender Vertiefung – die wichtigsten historisch aufgetretenen Anschauungen zu bedenken. „Schöpfung und Erlösung" heißt ein auch Religionsphilosophie berührendes Thema. Einige andere Aufsätze überschreiten ganz den streng philosophischen Rahmen und enthalten Gedanken des Verfassers über menschliche Wesenszüge. Gegen Schluß des Buchs findet sich noch ein „Kleiner philosophischer Lehrkurs" in sechs Einzelthemen gegliedert.

Angesichts einer ganzen Reihe großer und kleiner systematischer Werke wie auch vieler in Aufsatzbänden vorliegender Einzeluntersuchungen des Verfassers verdeutlicht das vorliegende Buch nochmals ein Angebot der Philosophie als Grundwissenschaft. So bietet es auch reiche Anlässe zum Bedenken eines zeitgemäßen Weltbilds, das der ersten Kenntnisnahme und Diskussion wert wäre. *G. Krozewski*

ZU DIESEM HEFT

Albert Keller, Professor für Erkenntnislehre und Wissenschaftstheorie an der Hochschule für Philosophie in München, befaßt sich mit einem Hauptproblem unserer Zeit: der Spannung zwischen dem Verlust der Grenzen in den verschiedensten Bereichen des Lebens und dem bleibenden Bedürfnis des Menschen nach Abgrenzung. Er analysiert diese Situation und zeigt, welche Aufgaben sich daraus ergeben.

Das Bewußtwerden der Umweltkrise hat weithin zu der Forderung nach einer neuen Ethik geführt. Besondere Aufmerksamkeit verdient hier der philosophisch orientierte Versuch von Hans Jonas, eine Verantwortungs- und Zukunftsethik zu entwerfen. Paul Erbrich, Dozent für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, diskutiert die Grundzüge dieser Theorie.

Die Bildungsreformen, die auf die tiefgreifenden Veränderungen unserer Zeit eine Antwort geben wollten, sehen sich heute vielfacher Kritik ausgesetzt. Johannes Nosbüsch, Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule in Landau (Pfalz), unterscheidet: Die Öffnung zur modernen wissenschaftlich-technischen und pluralistischen Welt war notwendig, aber das Gymnasium muß auch das Prinzip der Allgemeinbildung wahren und personale Werte vermitteln.

Raymund Schwager, Dogmatikprofessor an der Universität Innsbruck, und sein Assistent Jozef Niewiadomski greifen das Thema des Friedens auf. Sie fragen nach dem Stellenwert der Bergpredigt innerhalb der gesamten christlichen Botschaft und nennen Forderungen, vor denen die Christen beim heutigen Rüstungswettlauf stehen.

Die Frage nach der Begründung und der Geltung sittlicher Normen spielt seit der Enzyklika „Humanae vitae" von 1968 nicht nur in der Fachdiskussion der Moraltheologen, sondern auch bei den von solchen Weisungen betroffenen Gläubigen eine zentrale Rolle. Franz Scholz, em. Professor für Moraltheologie an der Universität Augsburg, schildert an Hand der neueren Literatur den Stand der Diskussion und plädiert für das „teleologische" Modell.

Freiheit der Kunst

Wer bei uns die Freiheit der Kunst angreift, muß als Verfassungsfeind gelten; denn in Artikel 5 Absatz 3 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland heißt es: „Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei." So wird diese Freiheit denn auch kaum grundsätzlich bestritten. Dennoch lassen sich etwa Politiker – man kann leider ahnen, aus welchem Lager – zumindest im Einzelfall, wenn man der Presse glauben darf, zu der gewagten Äußerung hinreißen, da müsse der „sogenannten künstlerischen Freiheit ein Riegel vorgeschoben werden". Bei dem hier angesprochenen Fall handelte es sich um ein Rockkonzert, das unlängst in München untersagt wurde, weil man befürchtete, es fördere den Drogenkonsum. Aber dergleichen und andere Einzelfälle gibt es viele; man braucht aus jüngster Zeit nur an Herbert Achternbuschs Film „Das Gespenst" zu erinnern oder an Harald Naegeli, den Sprayer von Zürich, wenn man sich den Hinweis auf die lange Liste von Künstlern ersparen will, die sich in totalitären Staaten oder Systemen mißliebig gemacht haben.

Es mag sein, daß Einwände gegen die Freiheit der Kunst einer Mentalität entstammen, die stets der festgefügten Ordnung, weil gewohnt, zweckmäßig oder machtdienlich, den Vorrang einräumen möchte vor der unberechenbaren Freiheit. Weil ethisch jedoch umgekehrt die persönliche Freiheit als Grundwert schlechthin gelten muß, von dem her jede Ordnung erst ihre Berechtigung empfängt, eben insofern sie freiheitsfördernd ist, kann eine derartige Geisteshaltung nicht gebilligt werden, sind folglich auch die in ihr gründenden Angriffe gegen die Freiheit der Kunst zurückzuweisen.

Wo sich von „Freiheit" jedoch ein Plural bilden läßt, wo es also nicht mehr um die Selbstbestimmung der menschlichen Person einfachhin geht, sondern um die „Freiheiten", in denen sich die persönlichen Entscheidungen auswirken, also etwa um Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Freiheit der Religionsausübung und eben auch um die Freiheit der Kunst, da läßt sich ein unbedingter Vorrang dieser Freiheiten vor jeder Ordnung nicht mehr behaupten. Während nämlich die Freiheit der Person nie durch die Freiheit einer anderen, sondern höchstens durch deren Unfreiheit beeinträchtigt werden kann, stehen die „Freiheiten" oft miteinander in Konkurrenz, so daß für sie – nur für sie! – der Satz aufgestellt werden kann, die Freiheit des einen finde ihre Grenzen an der Freiheit des anderen. Hier also müssen sich die „Freiheiten" um der Freiheit willen in eine unvermeidbar einschränkende Ordnung einfügen.

Oft geschieht das so selbstverständlich, daß es gar nicht als Begrenzung einer Freiheit empfunden wird. So wird kaum jemand im Namen der Freiheit der Kunst

dagegen protestieren, daß es ihm nicht gestattet ist, in einem Wohngebiet um drei Uhr nachts ein Platzkonzert zu veranstalten. Die Gereiztheit der Debatten, in denen für oder gegen die Freiheit der Kunst argumentiert wird, läßt sich also wohl nicht allein daraus erklären, daß auch hier unvermeidbar Grenzen zu ziehen sind. Viel eher wurzelt sie in möglichen Fehlhaltungen auf beiden Seiten, wobei jede jeweils die andere verdächtigt, von einer solchen falschen Gesinnung geleitet zu sein.

Bei denen, die für die Freiheit der Kunst streiten, läge die Fehlhaltung darin, daß sie daraus ein Schlagwort bilden, mit dem sie ihre Gegner mundtot machen. Sie stehlen sich damit aus der Diskussion, tabuisieren ihr eigenes Verhalten und entziehen es der Kritik, weil sie eben jeden, der es ablehnt, als Feind der Freiheit der Kunst hinstellen. Und die unkorrigierbare Vagheit des Begriffs „Kunst" bietet dafür eine leichte Handhabe.

Die mögliche Fehlhaltung der anderen Seite – einmal unterstellt, sie hege nicht die bereits verworfene Mentalität, der Ordnung vor Freiheit geht – bestünde darin, daß sie meint, Kunst müsse gefällig oder zweckdienlich, also etwa sozial „auferbauend" und einer bestehenden oder heraufzuführenden Gesellschaftsordnung förderlich sein, dürfe also keinesfalls „zersetzend" wirken.

Diese Auffassung muß sich sagen lassen, daß es zur Kunst gehört, daß sie unsere Wahrnehmung aufschließt, hellhörig macht, daß sie – modisch gesagt – „sensibilisiert". Dazu kann es unerläßlich sein, daß sie erst einmal aufschrecken läßt, also „ruhestörend" wirkt. So schwer sich Merkmale angeben lassen, an denen auszumachen wäre, was Kunst ist: was von jedermann gleichgültig zur Kenntnis genommen wird, wäre es wohl am wenigsten. Und wenn auch nicht alles, was uns aufweckt oder aufregt, Kunst sein dürfte, so muß sie doch in diesem Bereich gesucht werden. Daß man darüber streitet, könnte demnach ein beachtenswerter Hinweis dafür sein, daß es sich bei dem Umstrittenen um Kunst handle.

Eben deswegen richtet sich diese Überlegung aber auch gegen die zuerst genannte Fehlhaltung der Verfechter der Kunstfreiheit. Wer sich nämlich auf die „Freiheit der Kunst" beriefe, um sein Tun oder sein Werk oder das, was er für Kunst hält, damit unangreifbar zu machen, der entzöge ihm gerade dadurch etwas von der Qualität, die Kunst ausmacht. Und eine Schlußfolgerung könnte auch lauten: Solange über Freiheit der Kunst gestritten wird, dürfte es um die Kunst nicht schlecht bestellt sein.

Albert Keller SJ

Oskar Köhler

Wo war Martin Luther in seinem Jubiläumsjahr?

Es ist hier nicht beabsichtigt, in den Wald der Literatur, welche das Lutherjubiläum veranlaßte, auch nur Schneisen zu ziehen. Kompetentere Spezialisten werden das vielleicht nach dem Ende des Jahres 1983 unternehmen. Noch viel weniger soll hier ein weiterer Aufsatz zum Verständnis des Reformators vorgelegt werden, obwohl diese Gestalt den Verfasser seit einem Seminar, das 1932 Hermann Heimpel, einer seiner wichtigsten Lehrer, veranstaltet hat, nicht mehr losgelassen hat. Was hier angeboten wird, sind einige Eindrücke, die bei der Beobachtung des Jubiläumsjahres und seiner Umfelder entstanden.

Der Jubiläumsreigen im Jahr 1983

Ein Sortimentsbuchhändler, der noch dem alten Berufsideal huldigt, nicht nur möglichst viel umzusetzen, sondern zu wissen, was er wem verkauft, sagte dem Verfasser ein wenig stöhnend, die Flut der Publikationen anläßlich des Goethejahres 1982, in dem man den 150. Todestag des Dichters erinnerte, sei bei weitem noch übertroffen worden von der Literatur, die der 500. Geburtstag Martin Luthers (10. November 1483 in Eisleben) provoziert hat. Schon im Vorjahr brachten Verlage ihre Bücher heraus, veranstalteten Akademien ihre Tagungen, denn keiner wollte zu spät ins Wettrennen starten. Wird dann im Monat November, in welchem dieser Aufsatz publiziert wird, das Ereignis selbst schon als „überholt" erscheinen, weil die Aufmerksamkeit ermüdet ist und sich ganz anderem zugewendet hat? Eine große Feier auf dem Marktplatz in Eisleben am 10. November soll dem entgegenwirken.

Es ist nicht leicht, das von den Veranstaltern erfolgreich erspürte Interesse an dem Reformator zu bewerten. Hämische Bemerkungen über den „Betrieb" greifen sicher viel zu kurz. Daß der chronologische Abstand allein nicht maßgebend ist für die Wirkungsgeschichte, zeigt der Vergleich zwischen dem Goethe- und dem Lutherjubiläum: Was vor 500 Jahren geschah, kann bewegender sein als ein Tag, der nur 150 Jahre zurückliegt. Aber wer wollte sagen, da zeige sich eben doch, daß die Tradition des christlichen Abendlands, welcher der Reformator entgegen allen modernen Interpretationen angehört, stärker nachwirkt als der neuzeitliche Humanismus des Dichters?

Das Jahr 1983 ist geradezu jubiläumsträchtig, und es könnte als ein Weg zur

„Ortsbestimmung der Gegenwart" verlocken, einmal zu vergleichen, wer und was da jeweils wie und mit welcher Resonanz in Erinnerung gerufen wird, und wie sich unter solchen Jubiläen das Lutherjahr ausnimmt.

Die Deutschen werden sich zwölf Jahre lang mit der 50. Wiederkehr jener Ereignisse auseinandersetzen, die am 30. Januar 1933 mit der Berufung Adolf Hitlers zum Reichskanzler in Gang gekommen sind. Was in der Literatur und den Vorträgen nicht nur zum Geburtstag Luthers auffällt, ist eine Reserve gegenüber dessen „Zwei-Reiche-Lehre", die Unterscheidung des Reichs der Gnade, Vergebung und Erlösung und des Reichs der das Böse mit dem Schwert bestrafenden Herrschaft. Es ist aber zu fragen, ob die irrigen Konsequenzen, die nach 1933 aus dieser Lehre gezogen wurden, diese selbst diskreditieren können. Die Italiener haben es leichter mit ihrem *Benito Mussolini* und der 100. Wiederkehr seines Geburtstages am 29. Juli 1883 in Predappio, allwo das Mausoleum des Mannes steht, dessen Leiche nach seiner Ermordung (28. April 1945) bei der Flucht vom Comer See in die Schweiz in Mailand an den Beinen aufgehängt worden ist. Nach dem Urteil des Historikers Ernst Nolte (FAZ, 23. 7. 1983) war er „unter den totalitären Charakteren der Epoche . . . bei weitem der menschlichste". Das Verhältnis Mussolinis zum Christentum und zur katholischen Kirche wird dort nicht behandelt.

Der nationalsozialistischen Diktatur mußte der Architekt *Walter Gropius* weichen, der sich sicher nicht vorstellen konnte, daß 100 Jahre nach seinem Geburtstag die im Geist des von ihm gegründeten „Bauhauses" geschaffenen Werke unter der Peinlichkeit zwischen Denkmalschutz und Wohnungsansprüchen stehen würden. „Der Architekt als übermenschlicher Richter und Ordner" – dies prophetische Pathos ist verklungen, aber welches Propheten Stimme kann denn noch vernommen werden, auch im Lutherjahr? Der 100. Geburtstag (23. Februar) von *Karl Jaspers* wurde gefeiert von Dubrovnik bis London, von Heidelberg und Basel bis Paris. Mag da einer sagen, der „Grenzsituationen" hätten wir genug und des „Scheiterns" noch viel mehr: der auf die Existenzphilosophie folgenden Abdankung in die Wissenschaftstheorie sind manche junge Denker nicht weniger überdrüssig. Daß einer aber Bedenken hat, sich dem „philosophischen Glauben" von Karl Jaspers anzuvertrauen, dies allein wird ihn nicht auf den Weg bringen, den Martin Luther in seiner „Grenzsituation" gegangen ist.

Exegeten eines anderen Hundertjährigen, der geradezu eine existentielle Leitfigur geworden ist, des am 3. Juli 1883 in Prag geborenen *Franz Kafka*, plädieren für einen kühlen Rückzug auf die Texte und distanzieren sich ausgerechnet im Lutherjahr von der durch den Freund Max Brod vorgelegten Deutung des „Schlosses" als Symbol der unverdienten Gnade. Mit Interpretationen tut man sich schwer. Manche Musikkritiker ärgerten sich darüber, daß die Bayreuther Neuinszenierung des „Rings" von *Richard Wagner*, gestorben am 13. Februar 1883 in Venedig, im Namen der Texttreue zum Komponisten-Dichter veranstaltet wurde.

Was bedeutet Authentizität? Die mehrfache Mahnung, nicht nur Literatur über Martin Luther zu lesen, sondern diesen selbst, ist bemerkenswert. Aber sie stellt vor das Problem der Überlieferung und der Rezeption. War die Kontroverse über das richtige Verständnis Richard Wagners eine Sache von Kennern, so hatte sie immerhin mehr Aufmerksamkeit zu verbuchen als die nur am Rand vermerkte Tatsache, daß der konservative Opponent „neudeutscher" Musik, *Johannes Brahms*, vor 150 Jahren (7. Mai 1833) in Hamburg geboren wurde.

Besonders merkwürdig: Nur einige Kunsthistoriker interessierte es hierzulande, daß zu Anfang des gleichen Jahres 1483, in dem Martin Luther geboren wurde, *Raffaello Santi* in Urbino auf die Welt kam, obwohl doch Eduard Beaucamp (FAZ, 2. 4. 1983) nachdenklich fragte, ob „die Schwierigkeit der Moderne mit Raffael damit zu tun hat, daß wir selbst das Gefühl der Unschuld verloren haben, weder schön noch fromm und frei sind" – oder ob wir „im Gegenteil so frei und souverän sind, daß uns die Idealität dieser Kunst und ihre Verheißungen nicht mehr berühren". Wie steht es da, fragt man sich in allem Ernst, mit unserer und Martin Luthers Frömmigkeit in den gleichen 500 Jahren der Distanz?

Es wäre in der Tat verlockend, sich anläßlich des Jahres 1983 einige Gedanken darüber zu machen, wie wir den lange beklagten „Geschichtsverlust" zu kompensieren suchen, indem wir uns anseilen an die Beliebigkeit zentenarer Wiederholungen im Kalender. Wer war bei solchem Brauch nicht betroffen, als in der Serie der im Jahr 1983 fälligen Jubiläen das Ereignis auftauchte, das die Christen bekennen mit den Worten „crucifixus etiam pro nobis", in der Zufügung „sub Pontio Pilato" datiert und so ebenfalls „jubiläumsfähig"? Die chronologische und geographische Eingrenzung widersteht dem Irgendwann und Nirgendwann; wer aber wenigstens in etwa behält, was dieses Ereignis bedeutet, ist bestürzt, es eingereiht zu sehen in den so eigensinnigen Gang der „Welt"-Geschichte mit ihren Jubiläumsdaten. Papst Johannes Paul II. hat im November 1982 ein „Heiliges Jahr" angekündigt, das er am 25. März 1983 (Tag von „Mariä Verkündigung") mit den drei Hammerschlägen an der „Heiligen Pforte" in der Vorhalle des Petersdoms eröffnete, und das am Ostersonntag 1984 abgeschlossen werden soll. Dem „Gedächtnis des Erlösungsgeheimnisses" soll dieses „Heilige Jahr" gewidmet sein, nachdem Pius XI. 1933 an die neunzehnhundertste Wiederkehr des Todestags Christi erinnert hat (die Anknüpfung an Jesu Lebensjahre tritt bereits Ende des 14. Jahrhunderts neben die dezimalen Fälligkeiten des von Papst Bonifaz VIII. erstmals für 1300 verkündeten „Heiligen Jahres").

Hie und da wurden Stimmen laut, Papst Johannes Paul II. habe mit dem „Heiligen Jahr", dessen hauptsächliche Anziehungskraft seit 1300 der mit ihm verbundene Jubiläumsablaß gewesen ist, ein Contra zu Martin Luther und dessen Thesen setzen wollen. Selbst wenn einer die ökumenisch getönten Wendungen des Papstes bei der Ankündigung überhört, eine solche Verdächtigung entstammt purer Nervosität. Nachdenklicher stimmt da schon die allerdings zufällige Paralle-

lität der zweiten Heimatreise des Papstes mit dem Lutherjahr, diese Präsentation kaum zu überbietender Differenzen christlicher Frömmigkeit. Die Begegnung des Papstes mit dem „Polnischen Ökumenischen Rat" im Haus des Kardinals Glemp, wobei der Bischof der „Evangelisch-Augsburgischen Kirche" eine Heilige Schrift in polnischer Sprache überreichte, fand wenig Aufmerksamkeit.

Es ist empfehlenswert, sich klarzumachen, daß die Erinnerung an Martin Luther überwiegend eine Sache der Deutschen ist. Was immer sich geändert hat in diesen 500 Jahren, dabei ist es geblieben. Bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver (24. 7. bis 10. 8. 1983) scheint kaum oder nur gelegentlich vom Jubiläum des Mannes die Rede gewesen zu sein, der doch immerhin der erste in der Reihe der Reformatoren gewesen ist. Karl-Alfred Odin, der überaus kundige, jüngst mit dem theologischen Ehrendoktor ausgezeichnete Referent der Frankfurter Allgemeinen Zeitung über das Leben in den reformatorischen Kirchen, gab seinem Bericht über die erste Woche in Vancouver die Überschrift „Der Schwung der ökumenischen Bewegung ist dahin" (30. 7. 1983), bei diesem abwägenden Publizisten ein beachtliches Wort. Die Hauptaufgabe, die Einigung aller Christen, sei in der ersten Woche „fast nicht erwähnt worden"; wäre sie Gegenstand gewesen, dann hätte selbst ohne Zentenarfeier kein Weg an Martin Luther vorbeigeführt. Zwar beschloß die Versammlung in der zweiten Woche, „bewußter auf die kirchliche Einheit zuzugehen", war die Rede von einer „eucharistischen Vision". Doch die teilweise problematischen politischen Proklamationen waren spektakulär, wenn sie auch nach dem modifizierenden Abschlußbericht Odins nicht den Vorrang hatten. Aber es scheint doch wohl kaum so gewesen zu sein, daß Martin Luther in Vancouver einen Resonanzboden gefunden hätte. Wo also war Martin Luther in seinem Jubiläumsjahr? Was wird von all den vielen deutschen Luther-Erinnerungen bleiben?

Unumstritten und deshalb „unser"?

Eine Signatur hat sich vielleicht eingeprägt: Martin Luther war im Jahr 1983 kein Anlaß zum Streit, ja er wurde sogar zu einem Zeichen erhoben, unter dem man sich in deutschen Landen wenigstens einigen will. Manchmal konnte einer befürchten, daß bei soviel Verzicht auf die jeweils überlieferte eigene Position der Reformator in ein Niemandsland entrückt würde, dieweilen ja, wenn Martin Luther wirklich so sehr „unser" wäre, wie es da den Anschein hat, längst Weittragendes hätte geschehen müssen.

Diese Signatur zeigt sich freilich in zwei sehr unterschiedlichen Varianten: in den offiziellen Bemühungen der Deutschen Demokratischen Republik, das „Erbe" des Mannes zu würdigen, der in ihrem Herrschaftsbereich gelebt und gewirkt hat – und in den Begegnungen evangelischer und katholischer Christen im Namen Martin

Luthers, dessen Nennung sie jahrhundertelang mehr oder weniger polemisch getrennt hatte.

Luther-Revision in der Deutschen Demokratischen Republik

Die List der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem brachte es mit sich, daß sich ein *Karl-Marx*-Jahr und ein Martin-Luther-Jahr überschnitten. Veranlaßte die Erinnerung daran, daß der Sohn der Stadt Trier vor 100 Jahren (14. März 1883) in London gestorben ist, in der Bundesrepublik Deutschland relativ wenig Nachdenklichkeit, so war das Doppeljubiläum im sozialistischen Staat eine Verlegenheit, die zu erstaunlichen und nicht leicht zu interpretierenden Folgerungen führte.

Bereits im Juni 1980 war das staatliche Lutherkomitee unter dem Vorsitz Erich Honeckers gegründet worden, lange bevor das Marxjubiläum vorbereitet wurde. Geburts- und Sterbehaus in Eisleben wurde mit großer Sorgfalt restauriert. Die Deutsche Staatsbibliothek in Ostberlin legte ein 741 Stücke umfassendes „Verzeichnis der Luther-Bildnisse" vor. Der „Volkseigene Betrieb Deutsche Schallplatten" produzierte den Vortrag einer Auswahl aus Luthers Bibelübersetzung und die Plattenserien „Musik der Reformation" und „Lieder der Reformationszeit". Auf der Leipziger Messe wurden über hundert Bücher zur Reformation und zum Reformator ausgestellt, gewiß viel weniger als zu Karl Marx, aber doch so, „daß Luther dem Besucher bei der Messe kaum weniger ins Auge fällt als Marx" (K.-A. Odin). Das meiste stammt aus der „Evangelischen Verlagsanstalt" in Ostberlin. Noch klingt in Büchern anderer Verlage der DDR die bisherige Klassifizierung Luthers nach, aber die Rede vom „Fürstenknecht", mit Thomas Müntzer konfrontiert, ist zumindest einstweilen verstummt.

Der Historiker Max Steinmetz, Mitglied des staatlichen Lutherkomitees, rührte vorsichtig an eine klassische These mit der Bemerkung, die Rede von der „religiösen Verkleidung der Klassenkämpfe" sei doch „abgegriffen", und im Grund sei „alles um einige Grade ernster und schwieriger". Da ist nun allerdings ein schwieriger Brocken zu verdauen. Die Diätetik hierzu lehrten Mitglieder der „Akademie der Wissenschaften" in der DDR mit ihren Thesen, die in der parteiamtlichen Zeitschrift „Einheit" im September 1981 veröffentlicht wurden. Luthers „progressives Erbe" ist „aufgehoben" in der „sozialistischen deutschen Nationalkultur". Sie ist inzwischen so weit entwickelt, daß die Voraussetzungen dafür gegeben sind, „Martin Luther allseitig wissenschaftlich begründet und gerecht zu würdigen".

Natürlich ist dies keinerlei „Umkehr". „Wissenschaftlich" begründet kann der Reformator nur auf atheistischer Basis gewürdigt werden. Aber die Dinge sind doch „ernster und schwieriger", als man gemeint hat. Dafür gibt es allenthalben Signale. Rudolf von Thadden meint (FAZ, 19. 2. 1983), es sei „nicht abwegig zu

vermuten, daß die DDR Anlaß sieht, sich innenpolitisch stärker gegen den nationalpolitisch fundierten polnischen Mythos abzugrenzen und . . . auf Traditionen der eigenen Geschichte zurückzugreifen". Der Korrespondent der Neuen Zürcher Zeitung schrieb am 23. Juli 1983 aus Berlin: „Die feste Einbindung der evangelischen Kirche in den atheistischen Staat . . . dürfte mit Blick auf das unruhige Polen, wo gerade jetzt wieder die katholische Kirche mit dem Papst-Besuch ihre Eigenständigkeit gegenüber der Staatsmacht zur Geltung gebracht hat, für die DDR-Staatsführung ein dringendes Anliegen sein." Der Staatssekretär für Kirchenfragen, Gysi, hat in seinem Vortrag betont, die DDR sei das einzige sozialistische Land, in dem der Protestantismus die Mehrheit hat. In diese Richtung stößt dann auch der Satz in den Akademie-Thesen: „Der Widerhall im Volk und die Überzeugung, ein Werkzeug Gottes zu sein, gaben Luther die Kraft, allen Anfechtungen und Versuchungen zum Kompromiß mit dem Papsttum zu widerstehen."

Der Thüringer Landesbischof Leich, Vorsitzender des kirchlichen Lutherkomitees in der DDR, hat im Blick auf das staatliche Komitee von „Sachlichkeit" und „Achtung der anderen Überzeugung" gesprochen. Wenn auch beide Seiten nicht ohne „Argumentationsakrobatik" (Neue Zürcher Zeitung) auskamen, so hat doch die evangelische Kirche allen Versuchen widerstanden, das Jubiläumsjahr zu einer „Einheits"-Veranstaltung zu machen. In welchem Ausmaß Staat und Partei an der Animosität gegen das Papsttum anknüpfen können, ist nicht leicht zu sagen, wenn man sich darüber im klaren ist, was da überall weiterlebt, gerade bei solchen, die ansonsten vom christlichen Glauben nicht mehr gar viel halten.

Aber inzwischen sind doch Usancen zu Selbstverständlichkeiten geworden, hinter die schwerlich auf alte Polemiken zurückzukommen ist. Zur Eröffnung des Lutherjahres am 4. Mai kam auch Bischof Huhn aus Görlitz als Vertreter der Berliner katholischen Bischofskonferenz auf die Wartburg, und Landesbischof Leich sprach von den „gemeinsamen Wurzeln des Glaubens" und nannte als ein Ziel des Jubiläums, „die Überwindung des Trennenden in der Wahrheit und in der Liebe zu fördern".

Der Zeuge und der Bezeugte

Die Konferenz der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands" hat die Erklärung zum Jubiläum unter den Titel „Martin Luther – Zeuge des Glaubens" gestellt. Dieser Zeuge spricht im Konferenzwort: „In der Predigt, im Zeugnis über der geöffneten Bibel, durch Taufe und Abendmahl begegnet uns kein anderer als der lebendige Herr", „seine Gottheit, die unter dem Kreuz verborgen, aber gerade so offenbart ist". Was das Lutherjahr letztlich erbringen wird, das wird davon abhängen, wie dieses Zeugnis verstanden werden konnte, in der Bundesre-

publik Deutschland, auf den sieben Kirchentagen von Erfurt bis Leipzig, bei all den Feiern und Konferenzen, in all den vielen Büchern.

Immer wieder wurde trotz der großen Teilnehmerzahlen bei den Veranstaltungen nüchtern gefragt, wie Luthers Zeugenschaft über ein halbes Jahrtausend hinweg vernommen werden kann. Daß es als eine Brücke begriffen wird hin zum bezeugten Ereignis selbst, das vor zwei Jahrtausenden geschehen ist, dies ist eine Herausforderung an alle Christen, welcher Konfession auch immer. Mit Recht hat Ulrich Ruh in der Herder-Korrespondenz (Juli 1983) vermerkt, daß beim Kirchentag in Hannover der „Auseinandersetzung mit Geschichte und Tradition der Kirche" nur wenig Bedeutung zukam, obwohl doch darauf „weder die persönliche Glaubensentscheidung noch das neue Ineinander von Frömmigkeit und ökologischem oder friedensethischem Problembewußtsein letztlich verzichten können". Eine Vortragsreihe über den Reformator hielt Heinz Zahrnt, der mit seinem Buch „Martin Luther – in seiner Zeit für unsere Zeit" (1983, Süddeutscher Verlag) das glaubensgeschichtliche Problem scharf bezeichnet hat.

Wie stark auch das Gemeinschaftserlebnis bei den Kirchentagen sein kann, so ist dann danach angesichts der „Leere der Gottesdienste" die Gefahr einer „Isolierung lauter einzelner" sehr groß, wie K.-A. Odin zur Einleitung des Lutherjahres bemerkt hat (FAZ, 14. 2. 1983). Martin Luther, „ein militanter Anwalt des Individuums, seiner Gottesunmittelbarkeit und geistlichen Subjektivität gegen das Objektive, die kirchliche Ordnungsmacht", der aber „aus der Kirche nur austritt, um seine Gegenkirche mit einem Gegendogma . . . zu errichten": Dieses erstaunlich schiefe Luther-Bild von Thomas Mann stammt aus dem 19. Jahrhundert. Dieses Pathos von der subjektiven Gottesunmittelbarkeit ist dahin. Aber deshalb können sich die Herzen noch lange nicht dafür aufschließen, was für Martin Luther die Kirche gewesen ist.

Um die Kirche herum?

„Solange die protestantische Neigung nicht überwunden ist, die unsichtbare Kirche der Gläubigen gegen die sichtbare der Institutionen auszuspielen", wird Luthers Bekenntnis zur Kirche im Großen Katechismus (1529) „keinen Eindruck machen" (Heiko A. Oberman in seinem Buch „Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel", 1982, Verlag Severin und Siedler; eine Publikation, die besonders nachdrücklich vor Augen stellt, mit welchen Fragen der Reformator im Jubiläumsjahr konfrontiert).

Das Verständnis von der Kirche spielt in der Erklärung der „Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission" zum Lutherjahr (Mai 1983) eine recht untergeordnete Rolle, obwohl doch gerade in dieser Hinsicht nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch unter evangelischen und unter

katholischen Christen überaus große Schwierigkeiten bestehen, die sich keineswegs nur auf das Papsttum beziehen. Vorab geht es hier um den innersten Bestand des Glaubens selbst, der mehr denn je nur im Mit-Glauben zu leben ist. Dann aber stellen sich die zwar nicht einzigen, aber doch besonders konkreten Probleme im ökumenischen Dialog. Wenn die Erklärung von „Einsichten" auf katholischer Seite spricht, „in denen man eine Aufnahme Lutherscher Anliegen sehen kann", und darunter „das Verständnis der kirchlichen Ämter als Dienst" sowie „die Betonung des Priestertums aller Getauften" rechnet, so decken solche Formulierungen die tiefe Differenz reformatorischer Kirchenbegriffe zur hierarchischen Struktur der römisch-katholischen Kirche zu, an welcher das Zweite Vatikanische Konzil bei allem bedeutsamen Rückgriff auf das frühchristliche Verständnis vom „Volk Gottes" nachdrücklich festhält.

Im Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim (4/1983) hat Reinhard Frieling kritisch zu dieser Erklärung Stellung genommen, bei aller Zustimmung zu ihrem ökumenischen Impuls: „Wenn seit einigen Jahren häufig von Schwierigkeiten und von Stagnation im evangelisch-katholischen Dialog die Rede ist, so heben sich diese Passagen (so über „die biblische Botschaft von Gottes schenkender und befreiender Gerechtigkeit") des gemeinsamen Wortes zu Martin Luther erfreulich klar davon ab." Dem ist zuzustimmen, nicht weniger aber – und dies unabhängig vom konfessionellen Standort – der Kritik an dem Satz der gemeinsamen Erklärung, „nicht durch Luthers Evangeliumsverständnis als solches, sondern durch die kirchlichen und politischen Auswirkungen der reformatorischen Bewegung (sei) es zu Konflikt und Spaltung" gekommen. So werden die Geschichte der Reformation und nicht zuletzt der persönliche Glaubensweg Luthers peinlich verkürzt. An der „Zusammengehörigkeit von Rechtfertigungslehre und Kirchen- oder Autoritätsverständnis" ist nicht zu zweifeln, wenn auch die Bemerkung R. Frielings, in der Erklärung erscheine nur die römisch-katholische Kirche als „Kirche", überzogen ist. Richtiger wohl ist, daß der Kirchenbegriff undeutlich bleibt.

Eifersucht der Lutherfreunde?

Zwar weist die Bensheimer Stimme die „konfessionalistische Sorge" ab, „daß Luther den Lutheranern weggenommen würde", kann aber nicht verschweigen, die gemeinsame Erklärung mache den Eindruck, „daß die römisch-katholische Kirche Luther sehr nahe steht, während die evangelisch-lutherischen Kirchen von ihm abgewichen sind". Dieser Eindruck resultiert aus der Liste protestantischer Lutherdeutungen, von welchen sich die gemeinsame Erklärung distanziert. Dies als „Konzilianz" der Lutheraner gegenüber dem „Pendant" von Zugeständnissen der katholischen Kommissionskollegen zu bewerten, geht deshalb nicht an, weil

solche Distanzierungen von der liberalen Theologie seit geraumer Zeit ein wichtiges Binnenphänomen der lutherischen Kirchen darstellen, das mehr bedeutet als die Korrektur von „Verzerrungen". Auch ist nicht zu bezweifeln, daß manche katholische Theologen Martin Luther näherstehen als manche protestantische Theologen, worauf auch der gewiß keiner Polemik verdächtige katholische Theologe Otto Hermann Pesch hingewiesen hat. Das Kriterium für Nähe und Abstand ergibt sich jeweils aus dem Verhältnis zur universalen Glaubensgeschichte.

Die Reaktion aus Bensheim ist jedoch durchaus verständlich. Wenn in einem jubiläumsbeschwingten Ökumenismus Katholiken den Eindruck machen, sie wollten in aller Bescheidenheit Martin Luther vereinnahmen, ihn gleichsam stillschweigend in den Schoß der Ecclesia Romana zurückholen, dann kann dies von Lutheranern als ein posthumer Raub verstanden werden. Solches klingt auch an, wenn in einer Rezension der Stuttgarter Zeitung zu der Bildbiographie Luthers von Peter Manns (1982, Verlag Herder) gefragt wird, „was damit aus dem evangelischen Kirchenverständnis würde: eine Kirche ohne Luther, den Vater im Glauben". Sicher ist dieses sowohl im Text wie im Bild überaus eindrucksvolle Buch weder „gegen Rom" noch „gegen Wittenberg" gerichtet, wie der Rezensent meint. Aber der Versuch von Peter Manns, den Reformator als „*Vater* im Glauben" gleichsam über den geschichtlich gewordenen Kirchen anzusiedeln, kann Luther in eine Ortlosigkeit entheben, wo er weniger zu bewegen vermag als in den alten Polemiken, statt ihn als „*Zeugen*" in einer trotz allem gemeinsamen Glaubensgeschichte zu verstehen.

Otto Hermann Pesch, Professor für katholische Theologie in der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Hamburg, hat in seiner Studie „Gerechtfertigt aus dem Glauben" (1982, Verlag Herder) bemerkt, die katholische Theologie werde – „auch zum Nutzen der lutherischen Kirche – Luther nicht zum ‚Kirchenvater' machen", und in seinem ebenso eindringlichen wie behutsamen Buch „Hinführung zu Luther" (1982, Grünewald-Verlag) hat er gerade als theologischer Systematiker an die glaubensgeschichtlichen Bedingtheiten erinnert, unter denen das damalige Nein zu Luther „geschichtlich (fast) zwangsläufig" war, wenn es „auch sachlich weitgehend zu Unrecht" gesagt wurde. Die schwäbische Redewendung „Was geht mi mei saudumms Gschwätz von geschtern a" ist zwar ein Stück Lebensklugheit, aber sicher keine Maxime, wenn es darum geht, die von O. H. Pesch hervorgehobene Situation konkret fruchtbar werden zu lassen, daß Katholiken heute bei Luther in wichtigen Aussagen nichts Irrgläubiges mehr finden und evangelische Christen über die römisch-katholische Kirche nicht mehr jene Urteile fällen, deretwegen damals der Bruch mit der alten Kirche in Kauf genommen wurde. Zu diesen Aussagen gehört insbesondere Luthers Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, zu deren Diskussionsstand O. H. Pesch bei allem „letztlichen Optimismus" eine „nüchterne Bestandsaufnahme" (K. H. Neufeld)

vorgelegt hat. Heiko Oberman (vgl. oben) hat sich amüsant und zugleich sehr nachdenklich vorgestellt, wo denn Martin Luther heute seinen Platz finden könnte: Er wäre „vor allem ungeeignet, im heutigen ökumenischen Betrieb jene Fragen zu verschweigen, die Christen trennen".

Martin Luthers Herausforderung

Hanno Helbling hat in der Neuen Zürcher Zeitung bemerkt: „Wäre es viel, wenn in Rom, wie gemunkelt wird, der Bannfluch gegen Luther aufgehoben würde? Die Spanne zwischen guter Absicht und realer Wirkung wäre wohl recht groß." Seine Skepsis, ob die ökumenischen Bemühungen „am Zustand der Christenheit . . . etwas ändern", ist um so begründeter, als sie einer ökumenischen Gesinnung entstammt und nicht zu verwechseln ist mit den neueren und allseitigen Tendenzen zur konfessionellen Einigelung, die mit ökumenischen Lippenbekenntnissen vorgetragen werden. Daß aus dem römischen „Gemunkel" kaum etwas werden wird, ist gut. Die „reale Wirkung" bestünde hauptsächlich in einer Verbreitung jener Gleichgültigkeit, der alles gleich gültig und sodann nichts mehr gültig ist.

„Um Luther zu begegnen, muß man ihn dort aufsuchen, wo er selbst zu stehen überzeugt war, nicht dort, wo er unserem Lebensgefühl nahekommt." Diese Mahnung Heiko A. Obermans kann als vorausschauende Kritik sicher nicht über das gesamte Lutherjahr 1983, aber doch über mancherlei innerkirchliche Erscheinungen gesetzt werden, von den politischen Bemühungen in der DDR ganz abgesehen. Denn daß Luthers „Aktualität nicht identisch war mit der Zustimmung zum Gehalt seiner Werke", dies gilt nicht nur für die Vergangenheit.

Heiko A. Oberman macht – damit den Zustand der ganzen Christenheit treffend – die Differenz zwischen heutigem „Lebensgefühl" und Martin Luther insbesondere an zwei Positionen des Reformators deutlich: an dessen Bejahung der Kindertaufe und an seiner Entscheidung im Abendmahlsstreit. Beide Male geht es um den Abweis subjektiver Mächtigkeit, deren sublimer Ausdruck auch „die Innerlichkeit des frommen Genusses" sein kann. „Der unmündige Säugling am Taufbecken und der Sterbende, dem das letzte Abendmahl gereicht wird, stehen nicht am Rand der Kirche Christi, sondern stellvertretend für den Menschen am Nullpunkt – ob nun am Anfang, auf dem Höhepunkt oder am Ende seiner Kräfte." Keineswegs leichtfertig über die Schwierigkeiten unseres „Lebensgefühls" hinweggehend, stellt dieser Autor unnachsichtig vor, was Martin Luther bedeutet (daß der Kenner spätmittelalterlicher Theologie eine kühle Distanz zur römisch-katholischen Kirche einhält, Luthers Rolle bei der Doppelehe Philipps von Hessen wohl doch zu „geistlich" interpretiert, mag die Kehrseite seines Engagements in einer Zeit sein, die „objektive Religionswissenschaft bevorzugt").

Luther als Gegenstand – Luther als „Zeuge des Glaubens"

In den Tagen, in denen diese Marginalien zum Lutherjahr 1983 niedergeschrieben werden, sind rund 200 Lutherforscher aus 18 Ländern in Erfurt beisammen, „die bisher bedeutendste ökumenische wissenschaftliche Konferenz auf dem Boden der DDR", wie die Ostberliner Nachrichtenagentur ADN Jubiläumssuperlative vermehrt. Pünktlich zur Wiederkehr des 500. Geburtstags Martin Luthers ist nach nicht weniger als hundert Jahren die Weimarer „Kritische Gesamtausgabe" seiner Werke abgeschlossen worden (daß die ersten Bände schon wieder revisionsbedürftig sind, ist der Lauf der Welt). Die Nürnberger Luther-Ausstellung des Germanischen Nationalmuseums war eine geschichtswissenschaftliche Glanzleistung. Sie „verzichtete bewußt auf jedes Zeugnis von Luthers gewaltiger Nachwirkung" (Jochen Hieber in der FAZ). „Ein Zeitalter wird besichtigt." Man kann die ganze Geschichte von außen sehen, um sie herumgehen.

„Martin Luther lesen!" – diese Mahnung Nachdenklicher durchzieht das Jubiläumsjahr. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling haben eine sechsbändige „Auswahl" herausgegeben, Kurt Aland eine zehnbändige („Luther Deutsch"). An der Möglichkeit des Zugangs fehlt es also wahrhaftig nicht. Es muß sich niemand mit dem Fernsehspektakel „Martin Luther" begnügen, für welches das ZDF drei Millionen Mark aufwendete, und sich genüßlich am Gelage des Erzbischofs Albrecht von Mainz aufheizen, um Sympathien für den Reformator zu finden.

„Rätselhafter Doktor Martinus – wer kann in *einem* Kopf und Herzen zusammenbringen, was er in seinem Kopf und Herzen zusammenbringen konnte?" (Otto H. Pesch). Wo Martin Luther in diesem Jubiläumsjahr wirklich war, erweist sich daran, wo er als ein großer „Zeuge des Glaubens" die Christen aller Konfessionen dazu ermutigen konnte, nicht darin zu ermüden, zu nachchristlicher Zeit in Kopf und Herz die universale Geschichte des christlichen Glaubens zusammenzubringen, so gut sie es vermögen.

Eugen Biser

Der Schuldner des Wortes

Gedanken zum Luther-Jubiläum 1983

In kaum einem Tatbestand spiegelt sich die Ratlosigkeit des heutigen Geisteslebens so sehr wie darin, daß es sich seine Reaktionen fast ausschließlich von kalendarischen Anlässen vorschreiben läßt. Nun ist allerdings das Jahr 1983 nachgerade dazu angetan, diese längst schon fragwürdige Tendenz vollends ad absurdum zu führen. Denn wem soll man, um nur die drei gewichtigsten Namen zu nennen, den Vorzug geben? Luther, der unter dem kalendarischen Zwang sogar zu einem gesamtdeutschen Ereignis zu werden scheint? Oder Marx, dessen politische Wirkungsgeschichte durch die polnischen Vorkommnisse wie nie zuvor in Frage gestellt wird? Oder Wagner, dem in der Form das Schicksal Nietzsches ins Haus steht, daß er sich wie dieser gegen den Vorwurf durchsetzen muß, ein weltanschaulicher Vorbote Hitlers zu sein? Oder könnte man sich in diesem Extremfall durch eine sorgfältig kalkulierte Rollenverteilung aus der Affäre ziehen? Sollten sich die Wagnerianer mit Marx befassen, um ihren Meister definitiv von seinem rechtslastigen Image loszubekommen? Könnten umgekehrt die Marxisten von der pessimistischen Sozialutopie der Ring-Tetralogie lernen, wie die widerspenstige Unlogik der Geschichte mit ihrem rationalen Theorieentwurf versöhnt werden könnte? Und müßten sich nicht endlich die Katholiken die Sätze aus Nietzsches „Ecce homo" ins Stammbuch schreiben:

„Luther, dies Verhängnis von Mönch, hat die Kirche und, was tausendmal schlimmer ist, das Christentum wiederhergestellt, im Augenblick, *wo es unterlag*... das Christentum, diese Religion gewordene *Verneinung des Willens zum Leben!* Luther, ein unmöglicher Mönch, der, aus Gründen seiner ‚Unmöglichkeit', die Kirche angriff und sie – folglich! – wiederherstellte... Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern, Lutherspiele zu dichten."[1]

Der kalendarische Fingerzeig

Wenn Nietzsches Ratschlag auch noch reichlich nach Zukunftsmusik klingt, hat doch der kalendarische Zufall für ein Nachspiel zum Luther-Jubiläum gesorgt, das sich jetzt schon, in der geschichtlichen Vigil, wie eine fordernde Akzentsetzung ausnimmt. Denn auf das Jahr der „großen Deutschen" folgt das des „großen Bruders", den George Orwell in seiner Schreckensvision „1984" mit überdeutlichen Strichen an die Wand des Zeitalters malte. Mit seinem Bild verbindet sich für

die meisten der Angsttraum von einer durch die Technik der Datenspeicherung heraufbeschworenen totalen Kontrolle; doch ist die sprachkritische Prognose des Romans von kaum geringerer Aktualität. Denn zur Technik der universalen Manipulation gehört, wie erinnerlich, die Umfälschung aller Schlüsselbegriffe des politischen und zwischenmenschlichen Lebens in ihr komplettes Gegenteil, so daß die systematische Verhetzung der Volksmassen von einem „Ministerium der Liebe" betrieben wird, während die Vorbereitung permanenter Aggressionskriege in der Hand des „Friedensministeriums" liegt. Deutlicher hätte Orwell nicht mehr darauf hinweisen können, daß die extremste Gefährdung des Zeitalters dort zu suchen ist, wo es seine größten Entdeckungen machte: im Feld der Sprache!

Trotz seiner beklemmenden Aktualität könnte der Hinweis auf Orwell als künstlich, wenn nicht geradezu als an den Haaren herbeigezogen wirken, wenn nicht der Zusammenhang mit Luther schon bei der bloßen Nennung des Namens Nietzsche in die Augen spränge. Denn nach dem Geständnis des „häßlichsten Menschen" ist es akkurat die Figur des „Allsehenden", die den Menschen von Gott entzweit und ihn, eingespannt in die Alternative „er oder ich", zur Untat des Gottesmordes veranlaßt:

„Er sah immer *mich:* An einem solchen Zeugen wollte ich Rache haben – oder selber nicht leben. Der Gott, der alles sah, *auch den Menschen:* dieser Gott mußte sterben! Der Mensch *erträgt* es nicht, daß solch ein Zeuge lebt."[2]

Das aber war, bis auf die makabre „Problemlösung" – den Gottesmord – die Ausgangssituation des unter der dunklen Erblast des Spätmittelalters stöhnenden, von unstillbarer Gottesangst gepeinigten Luther, der in einer Paraphrase zur paulinischen „Narrenrede" von sich gesteht:

„Auch ich kenne einen Menschen, der, wie er versichert hat, solche Strafen öfter erlitten hat, zwar während nur ganz kurzer Zeitdauer, aber so ungeheuere und höllische, wie keine Zunge zu sagen, keine Feder zu schreiben und niemand zu glauben vermag, der es nicht selbst erfahren hat; so daß, wenn diese Qualen bis zu Ende durchlitten würden..., er völlig zugrunde ginge und alle Gebeine zu Asche würden. Da erscheint Gott furchtbar in seinem Zorn und samt ihm gleicherweise die gesamte Kreatur. Da gibt's keine Flucht, keinen Trost, weder innerlich noch äußerlich, sondern alles klagt an. Da heult er dann diesen Vers: ‚Verworfen bin ich von deinen Augen' (Ps 31, 23). Und er wagt nicht einmal zu sagen: ‚Herr, straf mich nicht in deinem Grimm!' (Ps 6, 2)."[3]

So öffnet sich im Vorgefühl seiner Verwerfung für Luther der „eigentliche Abgrund der Hölle" (Vogelsang) im Aufbruch von Gefühlen des Gotteshasses, mit denen er sich gegen das über ihn hereinbrechende Gericht zur Wehr setzt. Davon berichtet er in der Rückschau des Jahres 1546:

„Ich liebte nicht nur nicht – nein, ich haßte den gerechten Gott, der die Sünder straft. Nicht gerade mit stummer Lästerung, sicherlich aber mit unermeßlichem Murren entrüstete ich mich über Gott und sprach: Als ob es genug sei, daß die elenden Sünder... mit aller nur denkbaren Not durch das Gesetz der Zehn Gebote bedrückt wären, habe Gott noch durch das Evangelium Schmerz auf Schmerz hinzugefügt und... uns seine Gerechtigkeit und seinen Zorn angedroht. So tobte ich in meinem wilden und verwirrten Gewissen und bemühte mich ungestüm um jene Stelle bei Paulus, von der ich brennend gern gewußt hätte, was Sankt Paulus wolle."[4]

Die befreiende Lesart

Es war das Pauluswort von der Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben (Röm 1, 17), das sich Luther zunächst als unübersteigliche Barriere entgegengestellt hatte, weil es in seinem Auftakt erklärte, daß im Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbar werde, und das zuletzt doch den rettenden Umschwung herbeiführte. Es kennzeichnet ebenso die Genialität wie die unverwechselbare Psychologie Luthers, daß er sich mit der ganzen Leidenschaft seines Denkens und Seins auf diese Stelle des scheinbar größten Widerstands konzentriert. Er ahnt, um es mit der Beschreibung dieses Schwellenerlebnisses durch Nikolaus von Kues zu sagen, daß sich, wenn irgendwo, dann hier der Eingang zum Paradies der Gottesnähe finden müßte[5]. Obwohl er dem „Paulo feindt" gewesen sei, habe er doch immer wieder, so berichtet Luther, an dieser Stellen angeklopft und Umschau gehalten, ob sich einer finde, der sie öffnen könne. Und durch unermüdliches Bedenken des geheimen Sinnzusammenhangs der Worte sei er schließlich zu jenem befreienden Verständnis durchgedrungen, das ihn im Vorgefühl der Verwerfung die Süßigkeit des Paradieses habe verkosten lassen. Oder jetzt wieder mit dem Wortlaut des Rückblicks:

„Bis Gott sich erbarmte, und ich, der ich Tag und Nacht nachgedacht hatte, den Zusammenhang der Worte begriff, nämlich: Gerechtigkeit Gottes wird offenbart in dem, was geschrieben steht: der Gerechte wird aus dem Glauben leben. Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen... und daß dies der Sinn sei: Daß durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart werde, nämlich eine passive, durch die Gott uns in seiner Barmherzigkeit durch den Glauben rechtfertigt... Hier spürte ich, daß ich völlig neugeboren sei, und daß ich durch die geöffneten Pforten in das Paradies selbst eingetreten sei, und da erschien mir von nun ab die Schrift in einem ganz anderen Licht... Und sosehr ich vorher die Vokabel Gerechtigkeit Gottes gehaßt hatte, soviel mehr nun hob ich dieses süße Wort in meiner Liebe empor, so daß jene Stelle bei Paulus mir zur Pforte des Paradieses wurde."[6]

Sowenig es angeht, Luther aufgrund dieses Selbstzeugnisses in eine Reihe mit den großen Visionären der Christenheit wie dem Augustinus der „Confessiones" und dem Pascal des „Mémorial" zu stellen (Lilje), spricht doch alles dafür, daß es sich um die Eingebung eines einzigen inspirierten Augenblicks handelt, so daß die Rede von einem „Turmerlebnis" zu Recht besteht[7]. Wichtiger als diese Qualifikation ist jedoch die Klärung der Frage, wie Luther zu diesem Durchbruch gelangte und welche Konsequenzen er daraus zog.

In der Kontroverse um Luthers Turmerlebnis tauchte der Gedanke auf, daß dieses zentral in der „Entdeckung des Wortes" bestanden habe[8]. Daran ist sicher soviel richtig, daß sich Luther durch das ihm zunächst so abweisend erscheinende Pauluswort mit einem Schlag auf eine neue, befreiende, rettende und beglückende Weise angesprochen fühlte. Insofern griff sein Verständnis der Stelle, wie man auch sagen könnte, signifikant über die bloß „textuale" Gegebenheit hinaus. Um so mehr ist zu fragen, wodurch sie für ihn mit einem Mal als Zuspruch und Heilszusage lesbar wurde. Dem von ihm erstatteten Bericht ist freilich kaum mehr

als ein Hinweis dazu zu entnehmen. Er ergibt sich daraus, daß er sich bei der Ausarbeitung der gewonnenen Intuition nicht etwa an vorgegebene Kommentare und Erläuterungen hielt, sondern ausschließlich an die assoziative Kraft seines Gedächtnisses, das ihm schlagartig eine Reihe bestätigender Parallelstellen beibringt und ihn schließlich die biblischen Schriften insgesamt „in einem ganz anderen Licht" sehen läßt[9]. Rückläufig gelesen gewinnt dadurch das Interpretament Profil, durch das sich Luther zu der neuen und befreienden Lesart geführt sieht. Es ist ihm gegeben durch seine eigene, gleicherweise von Ängsten und heimlichen Sehnsüchten umgetriebene Person.

Auch darauf wirft der Vergleich mit Nietzsche ein bezeichnendes Licht. Denn in einer nahezu spiegelbildlichen Entsprechung muß dieser zu Beginn seines letzten Schaffensjahrs in eine depressive Stimmung verfallen sein, die ihm den Stillstand seiner Gedankenentwicklung zum Bewußtsein brachte und schließlich geradezu fürchten ließ, daß sich seine geistige Kreativität erschöpft habe[10]. In einem jähen Umschlag von Depression zu Euphorie verfällt Nietzsche auf die Idee, die eigene Person als Medium und „Vergrößerungsglas" einzusetzen, um zu einer neuen Lesart des alten Gedankenmaterials zu gelangen. Und das Ergebnis, sein literarisches Vermächtnis unter dem Titel „Ecce homo", spricht durchaus für den Erfolg dieses einzigartigen Experiments. Bei allen Unterschieden erinnert das Vorgehen Luthers zumindest strukturell an dieses Verfahren. Denn das „Instrument", mit dem er an der zunächst hermetisch verschlossenen Tür des Paulus-Textes anklopft, ist die von Gottesangst geschüttelte und insgeheim von Sehnsucht und Zuversicht getragene Existenz. Sie wird ihm, unterderhand, zum Schlüssel des gesuchten Sinns, der sich ihm deshalb auch, jenseits aller theologischen Bedeutung, als Ziel seiner eigenen Sinnsuche zu verstehen gibt.

Der dunkle Erdenrest

Die Zirkelhaftigkeit dieses Verfahrens liegt zu offen auf der Hand, als daß sich Luther darüber hätte hinwegtäuschen können. Zu deutlich mußte ihm schon im Akt der Entdeckung geworden sein, daß er im Grunde das fand, was er aus innerster Sinnerwartung suchte. Nicht zuletzt daraus könnten sich die auffälligen Bruchstellen in seinem Lösungsmodell erklären. Schon das Turmerlebnis selbst bleibt hinter seiner eigenen Dignität zurück. Auf der einen Seite liegt es ganz auf der Linie, die von Pascals „Feuernacht" über Anselm von Canterburys Entdekkung des Proslogion-Beweises zu Augustins Bekehrungserlebnis und von da zur Paulinischen Damaskusvision zurückführt. Auf der anderen Seite gehen ihm die Kriterien eines visionären Erlebnisses unverkennbar ab. Zwar ist von einem gewaltigen Umschlag der Gefühle die Rede, der sich in Luthers Eindruck niederschlägt, aus den Tiefen der vorgefühlten Verdammnis an die Pforten des

Paradieses entrückt worden zu sein. Doch sagt er das gerade nicht in jener unverwechselbaren Sprache der Mystik, in der etwa Paulus von seiner Entrückung in den „dritten Himmel" (2 Kor 12, 2) oder, wesentlicher noch, von seinem Offenbarungsempfang (Gal 1, 15f.; 2 Kor 4, 6; Phil 3, 10ff.) berichtet. In der Auswertung wird sogar von dem „fröhlichen Wechsel" zwischen Gott und der Seele und von dem „Austausch" der eigenen Mißverdienste gegen die Verdienste Christi die Rede sein; doch dringt diese Sprache mystischer Übereignung nicht in die Beschreibung des Erlebnisses selber ein.

Sie beherrscht vielmehr das Pathos der Simultaneität, wie es Luther durch den Weg zu seiner Entdeckung vorgezeichnet war. Auch in der Höhe der Entrückung blieb er dem Ausgangspunkt seiner Vernichtung durch die erdrückende Übermacht Gottes verhaftet. Aber die Schwere dieses Erdenrestes wurde, wenn nicht aufgewogen, so doch kompensiert durch das Glück der Entrückung, überkleidet durch den Mantel der Verdienste Christi. So entging er der Gefahr des Zirkelschlusses, dies jedoch um den Preis des Eingeständnisses, das geblieben zu sein, was er in seinem Ausgangspunkt gewesen war: Sünder, nur daß dieses niederdrükkende Gewicht jetzt sein Gegengewicht gefunden hatte, so daß die volle Formel lautete: simul iustus et peccator! Mehr für sich zu fordern, verbot Luther nicht nur die Erfahrung fortbestehender Anfechtungen, sondern mehr noch die Logik seiner Entdeckung, die sich gegen den möglichen Zirkelvorwurf immunisieren mußte, weil sie – bei aller Nähe zu visionären Erfahrungen – zuletzt doch ganz in den Bahnen eines intuitiven Erlebnisses verblieben war.

Wer so wie Luther anklopfte, hörte auch, nachdem er Einlaß fand, nicht auf, der Bettler zu sein, als der er gekommen war. In der Redlichkeit dieses Eingeständnisses kündigt sich bereits die dialektische Kraft der reformatorischen Rationalität an, die schon in Lessing, erst recht aber in Hegel ihre größten Triumphe feiern sollte. Und selbst Nietzsche wird in dieser „intellektuellen Redlichkeit" die Frucht jener höchsten Zucht zur Wahrheit erblicken, mit der das Christentum die abendländische Denkwelt beschenkte, um schließlich an ihr selbst – zugrunde zu gehen. Dennoch bleibt von dieser auffälligen Halbierung auch die objektive Seite des reformatorischen Ausgangsdatums nicht unberührt. Das zeigt sich bei der näheren Bestimmung der „Tür", die sich dem andringenden Bettler schließlich auf so unerwartete Weise öffnet. In der Diskussion des „Turmerlebnisses" fiel das Stichwort von der „Entdeckung des Wortes". Indessen spricht Luther selbst davon, daß ihm die Schrift in einem ganz anderen Licht erschienen sei. Darin liegt der Unterschied. Zwar ist Luther wie kaum einem seiner Interpreten, wie abschließend zu zeigen sein wird, die Differenz von Wort und Schrift bewußt; in der Bemerkung, daß ihm die ganze Schrift in einem neuen Licht erschienen sei, kündigt sich jedoch eine folgenschwere Verschiebung des Fragepunkts an. Nicht umsonst sammelt sich Luthers ganzer Wille bisweilen in den extremen Wunsch, daß mit seiner eigenen Auslegung zusammen auch die aller Lehrer untergehen

möge, damit allen Hörern klar würde, wie unermeßlich Gottes Wort verschieden ist von allen Menschenworten, und daß es einzig darauf ankomme, in seine Süßigkeit einzudringen, weil mit ihm alles – und das heißt für ihn letztlich: Gott selbst – gesagt ist. Doch zeigt sich gerade hier, daß Luther weder ein wiedererstandener Paulus noch ein Vorbote von Marx ist. Nicht das letztere, weil für ihn die Interpretation noch ein Prinzip der Gestaltung – und Veränderung – ist und nicht nur eine ohnmächtige Sehweise. Aber auch nicht das erstere, weil mit ihm, trotz aller Hochschätzung des Wortes, jene Tradition beginnt, aus welcher der Schluß von Hölderlins Patmos-Hymne gesprochen ist:

Der Vater aber liebt,
Der über allen waltet,
Am meisten, daß gepfleget werde
Der feste Buchstab, und Bestehendes gut
Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang.

Wort und Glaube

Dennoch: Luther ist der große Wiederentdecker des Wortes. Er weiß, was auf dem Spiel steht, wenn er mahnt:

„Darum hinein, hinein, liebe Christen, und laßt mein und aller Lehrer Auslegen nur ein Gerüst sein zum rechten Bau, daß wir das bloße, lautere Gotteswort selbst fassen, schmecken und da bleiben; denn da wohnet Gott allein in Zion."[11]

Wie er sich um des Wortes willen das Verschwinden aller Lehren und Auslegung wünscht, so erklärt er in einer Predigt zum Dreikönigstag (von 1522) mit geradezu bilderstürmerischer Geste:

„Wenn Wünschen hülfe, wäre nichts besseres zu wünschen, denn daß einfach alle Bücher abgetan würden und nichts bliebe in aller Welt, besonders aber bei den Christen denn die bloße, lautere Schrift oder Bibel ... Aber das Wünschen ist umsonst, wollt' Gott, es wären doch wenig Bücher neben der Schrift!"[12]

Dabei geht aus dem Kontext jetzt schon hervor, daß es ihm bei der Vokabel „Schrift" gerade nicht um die Schriftlichkeit, sondern um das „mündliche Wort" zu tun ist, „das die Schrift hervorbringt", daß er also in den Texten das Gotteswort in seinem lebendigen Gesprochensein zu vernehmen sucht. Denn alles kann die Seele entbehren, nur nicht das Wort Gottes, in dem allein Leben, Wahrheit, Licht, Friede, Gerechtigkeit, Heil, Freude, Freiheit, Weisheit und die Fülle alles Guten ist, weil sich nur mit ihm der Weg zu Gerechtigkeit und Glaube öffnet[13]. Insbesondere der Weg zum Glauben! Denn „seiner ganzen Natur nach will das Wort gehört werden"[14]. Im Fall des Gotteswortes aber ist die spezifische Art des Hörens – der Glaube. Im Glauben vernimmt der Mensch das in aller Offenbarungsrede zuinnerst Gesagte: Christus, und er hört es so, daß er sich darin selbst erfüllend ausgesagt sieht. So wird der Glaube für Luther zu einem Elementarakt,

der den Menschen aus der Kraft des an ihn ergangenen Wortes neu konstituiert; denn:

„Alle, die wo hangen am Wort, müssen mit dem Wort gewinnen und obsiegen. Der Glaube und das Wort wird ganz ein Ding und ein unüberwindlich Ding." [15]

Doch die im Glauben gewonnene Einheit hat für Luther nicht nur diesen existentiellen, sondern auch einen theologischen und christologischen Aspekt. Wie Gott für ihn nur Gott ist, weil er, Gott, zu ihm spricht, erklärt er nun umgekehrt den Glauben zum „Schöpfer" (creatrix) der Gottheit, wenngleich nicht der Gottheit „in Person", sondern „in uns" [16]. Und wie ihm die Süßigkeit Christi im Schriftwort aufgegangen war, heißt es nun auch vom Glauben: „Doch der Glaube macht aus dir und Christus gleichsam eine Person (quasi unam personam)", so daß sich, wie Luther in extrem polemischem Zusammenhang hinzufügt, ein jeder, der Christi Wort redet, „frei rühmen kann, daß sein Mund Christi Mund sei" [17]. In diesen dritten Aspekt münden die beiden ersten insofern aus, als Christus, wie Luther im Rückgriff auf eine augustinische Wahrheitsmetapher sagt, das „Antlitz des Vaters" (facies patris) ist: Medium sowohl der unüberholbaren Selbstbekundung Gottes als auch der uneinholbaren Selbstfindung des Menschen [18].

Größer und kühner wurde kaum einmal in der Christentumsgeschichte vom Glauben gedacht. Deshalb gebührt Luther der Ehrentitel, den Kierkegaard, der ihn entwickelt hatte, für sich selbst nicht in Anspruch zu nehmen wagte: ein Glaubensheld [19]. Mit dem Glauben beginnt für ihn die Lebensgeschichte, die wirklich zählt, die Geschichte, für die nun nach einer Zeit des überlangen Schweigens „die Zeit zu reden" gekommen ist.

Sosehr hier alles auf das Wort gestellt ist, siegt bei der Formulierung der reformatorischen Ausschließlichkeitsprinzipien dann aber doch das Prinzip „Schrift", so daß die klassische Abfolge lautet: „sola gratia, sola fides – sola scriptura." Es ist, anders ausgedrückt, die Vorstellung von dem institutionalisierten, dem leibhaftig gewordenen und dokumentarisch „niedergelegten" Wort, die in der Folge für die Reformation – und weit darüber hinaus – fortbestimmend wurde. Und war es so nicht für Luther selbst vorentschieden, nachdem er durch eine neue „Lesart" zu seinem Glauben gekommen war?

Die kommende Befreiung

Nach dem Bruch mit der fast übermächtigen Institution der mittelalterlichen Kirche war diese Tendenz unabweislich geworden. Zu stark wirkten die Kategorien der Gegenständlichkeit nach, als daß das reine, unverfügbare Wort hätte zur Grundlage der Neuordnung werden können. Es bedurfte wenigstens eines Restbestands von Dinglichkeit, wenn nicht die Vorstellung eines alle Sicherheiten verzehrenden Vakuums aufkommen sollte. So traten an die Stelle des Vorstellungs-

kreises „Wort" die kompensatorischen Äquivalente „Text" und „Schrift", und dies um so mehr, als die Reformation ihren unaufhaltsamen Siegeszug nicht zuletzt den mit diesem Medium gegebenen Möglichkeiten seiner technischen Reproduktion zu verdanken hatte. Daß kein Geringerer als Albrecht Dürer dem ihm damals noch völlig unbekannten Mönch dadurch seine Bewunderung bekundete, daß er ihm einige seiner Kupferstiche und Holzschnitte übersandte (Lilje), darf als Bestätigung dieses Tatbestands auf höchster Ebene gelten[20].

Nicht zuletzt gehörte Luther deshalb die Zukunft, weil ihm für seine Ideen, wie Erik H. Erikson bemerkte, das „neue technische Verfahren" zu Gebote stand, weil also Gutenberg sozusagen auf ihn gewartet hatte[21]. Indessen blieb das gesprochene Wort „die seiner Art von Passivität angemessene Art von Aktivität"[22]. Dagegen gilt schon für seine unmittelbare Folgezeit, was ihr geistvoll-maliziöser Berichterstatter Heinrich Heine mit dem Satz umschreibt: „Lebt das Wort, so wird es von Zwergen getragen; ist das Wort tot, so können es keine Riesen aufrechterhalten."[23]

Für Heines scharfsichtigen Blick ist damit die innerste Fatalität von Luthers Wirkungsgeschichte getroffen. Sosehr ihm auch all das vor Augen steht, was sie an emanzipatorischen Energien, Liberalisierungstendenzen und kreativen Impulsen freisetzte, ist sie für ihn, der darin ganz der Spur Lessings folgt, doch vor allem dadurch gekennzeichnet, daß die Spontaneität des Wortes mehr und mehr von seiner Vermittlung – und Verwaltung – überlagert und erdrückt wurde. So geriet die von Luther errungene Freiheit in die Regie einer neuen Institution, die sich deswegen nicht weniger restriktiv auswirkte, weil sie sich aus dem Medium des befreienden Wortes, der Schrift, herleitete. Im Gegenteil! Was eine verwaltete Freiheit an Enge und Starrheit heraufbeschwor, wurde jetzt erst deutlich, als die Orthodoxie an die Stelle der institutionellen Kirche trat, mit welcher Luther gebrochen hatte. Nachdem dieser die Tradition verworfen „und die Bibel zur alleinigen Quelle des Christentums erhoben hatte", sei – so resümiert Heine – ein „starrer Wortdienst" entstanden, in welchem der biblische Buchstabe ebenso tyrannisch herrschte „wie einst die Tradition". Fast wörtlich zitiert er in diesem Zusammenhang Lessings berühmte „Apostrophe an Luther", mit der er auf dem Höhepunkt seines Streits mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze an den Geist des großen Reformators appellierte:

„Luther, du! – Großer, verkannter Mann! Und von niemandem mehr verkannt als von den kurzsichtigen Starrköpfen, die, deine Pantoffeln in der Hand, den von dir gebahnten Weg schreitend, aber gleichgültig daherschlendern! – Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöset: Wer erlöset uns von dem unerträglicheren Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itzt lehren würdest; wie es Christus selbst lehren würde!"[24]

Härter ist nie über die „Erblast" der Reformation geurteilt worden; schärfer wurde aber auch nie betont, wie sehr die gesamte geistig-religiöse Entwicklung seither in ihrem Bann steht und welche Chancen sich mit der Aufarbeitung ihrer Folgen verbinden. Danach ist Luther im zweifachen Sinn des Ausdrucks der

„Schuldner des Wortes", als den er sich selbst bezeichnete. Im positiven Sinn zunächst, weil er seine Entdeckung des Glaubens und seiner rechtfertigenden Kraft allein dem ihm aus der Schrift entgegentönenden Gotteswort verdankte, das sich für ihn mit dem Glauben zu einem „unüberwindlichen Ding" zusammenschloß[25]. Aber auch im negativen Sinn, weil er sich nicht in der Freiheit dieser dialogischen Gottesbegegnung zu halten vermochte, sondern, zumindest in seinen Erbschaftsverwaltern, jene „Ersatzinstitution" entwickelte, die Heine mit Lessing als das, verglichen mit der Tyrannei der Tradition, noch „unerträglichere Joch des Buchstabens" empfindet.

Geist und Buchstabe

Das ist mehr als eine geistvolle Polarisierung; vielmehr will das von Lessing ins Spiel gebrachte und von Heine akzentuierte Begriffspaar deutlich machen, daß im Gefolge der Reformation alles auf eine letzte Entscheidung drängte. Dabei ging Heine mit Lessing in der Überzeugung einig, daß es eines leibhaftigen Initiators bedürfte, wenn das Christentum aus seiner zeitbedingten Fehlform zu jener Gestalt zurückfinden sollte, die ihm durch den großen Reformator, ja, besser noch, durch seinen Stifter selbst zugedacht war: „Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itzt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde!" Und Heine glaubt diesen „dritten Befreier", den Vollender des mit Luther und Lessing begonnenen Werks, sogar schon zwischen den Standbildern der beiden großen Erneuerer hervortreten zu sehen: „Ich sehe schon seine goldne Rüstung, die aus dem purpurnen Kaisermantel hervorstrahlt, wie die Sonne aus dem Morgenrot!"

Heine wußte nur zu gut, daß er sich damit einer ebenso schönen wie trügerischen Selbsttäuschung hingab. Deshalb hält er sich auch nicht bei dieser vagen Hoffnung auf; vielmehr sieht er das, was in Luthers und Lessings Werk noch bloßes Versprechen geblieben war, eingelöst in dem, „was die Philanthropen in ihrem Gemüte gefühlt, was Mendelssohn im Mosaismus gefunden, was die Freimaurer gesungen, was die Poeten gepfiffen" und was sich so insgesamt im Gefolge der Aufklärung als christlicher Restbestand noch eine Zeitlang erhalten hatte. Das aber ist, wie Heine mit ironischer Betroffenheit zu verstehen gibt, ein auf den Aussterbeetat gesetzter Gottesglaube, dem es auch nichts mehr helfen konnte, daß sich sein Gott immer mehr vergeistigte, und daß er ein liebevoller Vater, ein allgemeiner Menschenfreund, ein Weltbeglücker, ein Philanthrop wurde; denn: „Hört ihr das Glöckchen klingeln? Kniet nieder – Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte."[26]

Es wäre schlimm, wenn man gerade im Lutherjahr die Augen vor dieser in die „Selbstauflösung des Christentums" (Nietzsche) hineintreibenden Konsequenz

einer schiefen und gewaltsamen Lösung des Verhältnisses von Geist und Buchstabe verschließen würde. Durch Lessing bietet sich jedoch eine ganz andere Lesart des damit aufgeworfenen Problems an. Und die führt nicht etwa zu jener imaginären Befreiergestalt, die Heine vor sich sah, sondern zurück zu Paulus! Was Lessing kritisierte, also den Erben Luthers vorwarf, die Freiheit des Wortes erneut unter das Joch des Buchstabens gebeugt zu haben, hatte schon Paulus als das große Dilemma empfunden, in dessen Spannungsfeld die Sache des Christentums ausgetragen werden mußte[27]. Danach schwebt das Wichtigste und Kostbarste, was Jesus gab, der lebendigmachende Geist seiner Selbstmitteilung, stets in der Gefahr, in die Enge des Buchstabens eingesargt und dadurch zu einer „verfügbaren" Größe erniedrigt zu werden.

Darauf wirken nicht nur jene repressiven Mächte hin, in denen die Tendenz des Menschen zur Selbstversklavung ihren geistes- und religionsgeschichtlich ständig wechselnden Ausdruck findet; vielmehr leisten dem auch die instrumentellen Gegebenheiten Vorschub, ohne die sich eine Religion unter den Bedingungen der konkreten Lebenswelt nicht ausbreiten und durchsetzen läßt. Immerfort gegenwärtig ist das Bild des „großen Bruders", der seine Vergünstigungen mit dem Anspruch verbindet, den Menschen seines Herrschaftsraums bis ins Innerste hinein zu kontrollieren. Und immerfort stehen jene Mechanismen bereit, die wie die Superministerien in Orwells „1984" den durchgängigen Freiheitsverzicht dadurch zementieren, daß sie die Grundwerte menschlichen Daseins in ihr tödliches Gegenteil umfälschen. Demgemäß besteht die elementare Aufgabe des Christentums, paulinisch gesehen, darin, dem „tötenden Buchstaben" in immer neu einsetzender Anstrengung das abzugewinnen, was er zwar niederhalten, niemals aber gänzlich zu erdrücken vermag: den Geist des spontanen Einvernehmens mit dem sich zusagenden Gott und dem von dieser Zusage mitumgriffenen Bruder.

So gesehen ginge heute von Luther vor allem ein Rückverweis auf Paulus aus. In ihm stünde längst schon der bereit, den Heine in vergeblicher Zukunftsprojektion suchte: der dritte Befreier, der der mit den Folgen der Reformation konfrontierten Christenheit die entscheidenden Auskünfte zu geben hätte. Insofern signalisiert Luther heute der Christenheit den Anbruch einer paulinischen Stunde. Wenn das zutrifft, müßte sich von Paulus her vor allem jene Tendenz auffangen lassen, die das Christentum, wie Lessing ihm vorwarf, zu einer Reproduktion seiner selbst herabsinken ließ. Das müßte vor allem in zwei Richtungen ausgeleuchtet werden. Denn diese Tendenz hat einmal mit seiner Wahrheit, konkret gesprochen mit seinem Gottesbild zu tun; und sie ist zum andern aufs engste mit dem verkoppelt, was Lessing das „Joch des Buchstabens" nannte. Unter beiden Gesichtspunkten gilt es Luther mit Paulus ins Gespräch zu bringen.

Wahrheit und Liebe

In seiner noch immer unvergessenen Kampfschrift „Der Ruf der Freiheit" (von 1968) machte Ernst Käsemann mit leidenschaftlicher Eindringlichkeit auf die Gefahr aufmerksam, die der Wahrheit Christi durch ihre Polarisierung mit „Freiheit" und ihre Verflachung zu einem orthodoxen Lehrbegriff droht[28]. Er hätte mit noch größerem Recht auf die Gefahr ihrer Abkoppelung von der Liebe hinweisen können. Denn die zweifellos signifikanteste Entwicklung innerhalb der heutigen Christenheit besteht darin, daß der durch die Reformation bedingte konfessionelle Unterschied durch einen Grabenbruch relativiert wurde, der unterschiedslos durch beide Konfessionen hindurchgeht und einen konservativ-orthodoxen von einem progressiv-dynamischen Flügel trennt. Dabei identifiziert der eine Flügel die Sache des Christentums mit einem rigiden, extrem positionell verstandenen Wahrheitsbegriff, während der andere das christliche Proprium vor allem in Mitmenschlichkeit, Solidarität und sozialem Engagement erblickt.

Unschwer ist auch darin eine Position Lessings wiederzuerkennen, der, ungleich „konservativer" als Heine, in seinem „Testament Johannis" (von 1777), eine Augustinus-Stelle variierend, dafür plädierte, daß in allen christlichen Kirchen an möglichst auffälliger Stelle mit goldenen Buchstaben das legendäre Johannes-Wort angeschrieben werden sollte: „Kinderchen, liebt euch!" Dabei dürfte die moderne Gefolgschaft Lessings freilich nicht übersehen, daß die Reduktion des Christentums auf den Liebesgedanken bei diesem durch eine resignative Einschätzung der Wahrheitsfrage zustande gekommen war. Denn, so dekretiert Lessing in seiner „Duplik" im Aufblick zu dem „alle Wahrheit" in seiner Rechten tragenden Gott: „Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!"

Zu dieser resignativen Einschätzung sah sich Lessing nicht zuletzt durch seinen frustrierenden Streit mit den Vertretern der Orthodoxie geführt. Ihm mußte deutlich geworden sein, daß Polemik den Blick für die selbst noch so richtige Wahrheit trübt. Bei Luther lagen die Dinge zwar komplexer, im Grunde jedoch nicht anders. Während er noch um die Zeit des Thesenanschlags die Meinung vertrat, daß das unerläßlich gewordene Konzil „nicht Sache eines einzelnen Menschen..., sondern Sache des ganzen Erdkreises, nein Gottes allein" sei, muß sich in ihm schon bald danach der Eindruck durchgesetzt haben, daß die große Sache von ihm selbst ins Werk gesetzt werden müsse. Und es ist ausgerechnet der von seinem düsteren Gottesbild ausgehende Leidensdruck, der ihn schließlich dazu bringt, die Sache des Glaubens auf den neuen Grund der subjektiven Heilsgewißheit zu stellen. Das schlug insofern auf die Wahrheitsfrage zurück, als sich der Schwerpunkt damit unübersehbar von der Wahrheit auf die Gewißheit verlagerte. Gleichzeitig entwickelte Luther eine exzessive und zweifellos nur aus übermächtigem Gefühlsstau zu erklärende Verbalpolemik gegen das Papsttum, die ohne Zweifel in dem von ihm vollzogenen Paradigmenwechsel motiviert war, auf

jeden Fall aber auch die Radikalität dieses Wechsels mitbedingte. Wo der mittelalterliche Kirchenglaube den tragenden Pfeiler der Wahrheit erblickt hatte, sah er nur noch ein Werk des Teufels. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich das auf den von ihm eingeschlagenen Lösungsweg auswirkte.

Erschüttert von dem Gedanken an das dem Sünder drohende Gottesgericht und gleichzeitig der kirchlichen Heilsvermittlung zutiefst entfremdet, setzt Luther, wie schon eingangs vermerkt, gerade dort an, wo sich ihm das Neue Testament hermetisch zu verschließen schien und wo sein religiöser Instinkt dennoch den rettenden Zugang vermutete. Es war, wie alle Welt weiß, die paulinische Rechtfertigungslehre, im Ganzen der Heilsverkündung der Apostel jedoch, mit Albert Schweitzer gesprochen, nur ein „Nebenkrater", der sich im Hauptkrater seiner mystischen Heilserfahrung gebildet hatte[29]. Um so erstaunlicher, daß Luther trotzdem gerade hier der Zugang gelang! Freilich blieb die Stelle des Einstiegs für die von ihm gefundene Lösung nicht folgenlos. Bei der Würdigung seines Glaubenskonzepts wird man deshalb zwischen Theorie und Empirie unterscheiden müssen. Was diese anlangt, so fühlt man sich tatsächlich an Paulus herangerückt. Vom paulinischen Glaubensgeist sind insbesondere jene Stellen getragen, an denen Luther den Glauben „ein göttliches Werk in uns" nennt, „das uns wandelt und neu gebiert aus Gott" und an denen er die Sache des Glaubens ganz an die Person und Heilstat Christi zurückbindet. So steigt er im Glauben mit Christus zum Himmel empor, weil er mit ihm zuvor in die Tiefen der Hölle fuhr, so daß für ihn geradezu gilt:

„Der Glaube macht aus dir und Christus gleichsam eine Person, so daß du nicht zu trennen bist von Christus, vielmehr ihm anhaftest, als ob du dich Christus nenntest, und umgekehrt er: Ich bin jener Sünder, weil er mir anhängt."[30]

Sosehr sich diese Stelle der Höhe der paulinischen Christusmystik annähert, wird man doch das „Als ob" nicht überhören können, das dort, wo für Paulus das „Nicht mehr ich – Er in mir" (Gal 2, 20) gilt, eine wenn auch fast unmerklich feine Trennungslinie zieht. Wenn irgendwo, macht sich hier die Tatsache bemerkbar, daß Luther anstatt im Zentrum in einem „Nebenkrater" ansetzte. Es ist, als wäre der Gottesschrecken, der in der Verschmelzung mit Christus zu der „einen Person" gebannt schien, aufs neue entfesselt, so daß von Christus nur noch der Mantel der Verdienste bleibt, unter den sich der Sünder in das zwiespältige Bewußtsein des „simul iustus et peccator" flüchtet. Drohend ist der Arm der göttlichen Strafgerechtigkeit über ihn ausgestreckt, so daß ihm buchstäblich das Wort im Mund erstirbt. Statt seiner spricht nun aber Christus, der sich auf den gar nicht so „fröhlichen Wechsel" einließ, das rettende Wort: „Ich bin jener Sünder, weil er mir anhängt!" Um die Wahrheit dieses Geschehens weiß freilich, wie bei Lessing, nur Gott; dem Glaubenden bleibt nur die Dialektik einer dieser Wahrheit abgerungenen Gewißheit.

Begreiflich, daß von hier die Linie zu Lessings „Testament Johannis" führt, das

die Sache des Christentums definitiv von der Wahrheit abzukoppeln und ausschließlich auf die Liebe zu stellen sucht. Begreiflich aber auch, daß diese Position heute weder im kirchlichen Binnenraum noch im säkularistischen Außenfeld befriedigt. Nicht im Außenfeld, weil eine auf Toleranz reduzierte Liebe nicht genügt, um die Identität des Christentums im Wettstreit mit anderen spirituellen und religiösen Positionen zu gewährleisten. Und ebensowenig aber im kirchlichen Binnenraum, weil dort der Appell zur Liebe nach aller Erfahrung zu Anarchie führt, wenn sie sich nicht mit dem Willen zur Wahrheit verbindet. Doch damit ist auch schon die Konsequenz angegeben, die sich von Luther her für die Gegenwart ergibt, um nicht zu sagen, aufdrängt.

Was nicht zuletzt angesichts der alle Konfessionsgrenzen übergreifenden Polarisierung nottut, ist die mit der Liebe geeinte, weil aus der Liebe begriffene Wahrheit und die, was dasselbe, jetzt nur aus entgegengesetzter Sicht, besagt, in die Obhut der Wahrheit geborgene Liebe. Im selben Maß, wie sich die Wahrheit der Liebe entfremdet, wird sie zum Gespenst ihrer selbst. Sie verfinstert sich nicht nur bis zur Unkenntlichkeit, wenn sie, anstatt im Geist der Liebe, im Ungeist der Intoleranz, Aggressivität und Polemik vertreten wird; nein, sie hört geradezu auf, aus und durch sich selbst verständlich zu sein. Denn die Wahrheit des Christentums ist eine Frucht der Liebe; nur solange diese Wurzel fühlbar bleibt, leuchtet sie dem Suchenden ein.

Gleiches gilt aber auch von der Liebe, die, wenn sie auch nur tendenziell gegen die Wahrheit ausgespielt wird, ihre Identität verliert und zur bloßen, wenn auch noch so gut gemeinten Technik herabsinkt. Auch alle Versuche, sie auf möglichst konkrete Aktionsfelder anzuwenden, kommen gegen diesen Schaden im Ansatz nicht auf. Sie gegen diese Tendenzen an die Wahrheit zurückzubinden, ist darum das große Gebot, das sich der Besinnung gerade von Luther her auferlegt. Das ist sie, mehr als vieles andere, dem „Schuldner des Wortes" – schuldig.

Ein Gebrechen des Geistes

Mit keiner Leistung ging Luther so sehr ins Bewußtsein der Nachwelt ein wie mit seiner Bibelübersetzung. Für Heine bestand sie, prinzipiell gesehen, in der staunenswerten Tat, daß der Verfasser des Riesenwerks die Sprache erst schaffen mußte, in die er „das heilige Original" übertrug. Die Bewunderung überblendete indessen die fast noch ertaunlichere Tatsache, daß Luther trotz seiner Faszination durch die selbstgestellte Aufgabe einen kritischen Blick für die Grenzen des von ihm so intensiv genutzten Mediums bewahrte. Obwohl er davon durchdrungen ist, daß uns nur aus den schriftlichen Zeugnissen das Wort entgegentönt, „ohne welches wir nicht könnten das Leben haben", hält er doch daran fest, daß das „Evangelium eigentlich nicht Schrift, sondern mündliches Wort sein sollte", da

auch Christus selbst nichts geschrieben, sondern nur gelehrt und sein Evangelium „eine gute Botschaft oder Verkündigung genannt hat, das nicht mit der Feder, sondern mit dem Mund soll getrieben werden“[31]. Wenn auch erst Goethe das Wissen um die restriktive Tendenz der Schriftlichkeit in den extremen Satz zuspitzt, daß das Wort „schon in der Feder“ stirbt, sagt doch bereits Luther, daß es „ein großer Abbruch und ein Gebrechen des Geistes“ gewesen sei, daß, von der Not erzwungen, Bücher geschrieben werden mußten, und daß dieser „Zwang“ dem Geist des Neuen Testaments im Grunde fremd geblieben sei[32].

In diesen Äußerungen schlägt sich indessen nicht nur die Erfahrung mit den frustrierenden Folgen der Schriftlichkeit nieder, sondern, erstaunlicher noch, der Nachklang eines Wissens, das sich bis auf die Urkirche zurückverfolgen läßt. Schon der etwas obskur wirkende Papias von Hierapolis bemerkt, daß er sich bei seinen Recherchen nach den Verfassern der Evangelienschriften lieber an das, „was von lebendiger und bleibender Stimme kommt“, gehalten habe als an die schriftlichen Nachrichten[33]. Und Paulus, der das Medium des apostolischen Briefs mit genialem Griff in den Dienst der apostolischen Verkündigung gestellt und damit den Grundstock zum Neuen Testament gelegt hat, steigert sich im Galaterbrief, in dem er wie in kaum einem anderen Schreiben dieses Medium mit vollendeter Meisterschaft einsetzt, zu dem Wunsch, „mit anderer Stimme“, spontan und dialogisch, zu seinen Adressaten reden zu können; denn so, an das Mittel des Briefs gebunden, sei er ihnen gegenüber „ganz ratlos“ (4, 20).

Nochmals geistert hier die Figur des „großen Bruders“ herein. Denn er steht gespenstisch für die Tatsache, daß aus der „Not“ der Schriftlichkeit nicht nur die „Tugend“ der Vergegenwärtigung des lebendigen Wortes, sondern auch die Hölle der totalen Medienwelt und insbesondere die eines radikal „mediatisierten“ Menschen gemacht werden kann. Man müßte mit Blindheit geschlagen sein, wenn man diese Gefahr ignorieren und ihren Zusammenhang mit dem Diktat des „toten Buchstabens“ übersehen wollte.

Damit hebt sich eine neue Bedeutung von Luthers Selbstbezeichnung als „Schuldner des Wortes“ ab. Hatte ihn der Leidensdruck seiner Gottesangst zunächst dazu gebracht, mit seiner reformatorischen Tat anstatt im Zentrum der paulinischen Heilsverkündigung in einem „Nebenkrater“ anzusetzen, und war er dem Wort im Sturm seiner Polemik vielfach die ihm einzig angemessene Stimme der Liebe schuldig geblieben, so entdeckt er sich hier auf einem „Nebengeleise“, auf dem sich die Christenheit insgesamt bewegt, seitdem sie sich zur religiösen Schriftkultur entwickelte. Von einem „Nebengeleise“ kann daher nur in einem ganz behutsamen Sinn gesprochen werden. Dennoch brachte es Luthers unvergleichliche Sensibilität dazu, daß er gerade in diesem Zusammenhang einen „großen Abbruch und ein Gebrechen des Geistes“ registrierte. Das ist mit so großer Treffsicherheit gesagt, daß sich die letzte und vielleicht dringlichste Konsequenz fast von selbst ergibt. Von selbst, weil alles dafür spricht, daß mit dem

Siegeszug der elektronischen Medien das Ende der Schriftlichkeit gekommen ist, doch so, daß sich das mit ihr gegebene Defizit ins Unermeßliche steigert.

Wie kaum einmal zuvor ist angesichts dieser Situation die Frage der Aktualisierung der christlichen Botschaft an die der Wiedergewinnung jenes lebendigen Wortes gebunden, ohne das wir nach Luthers Überzeugung nicht leben können. Das Lösungsmodell, das sich geradezu aufdrängt, ist ebenso einfach wie schwer. Es besteht, mit einem Wort ausgedrückt, in einem umfassenden Akt der „Rückübersetzung". Denn wenn heute ein Fortsetzer Luthers käme, der uns dem Wunschbild Lessings zufolge ein Christentum brächte, wie er es jetzt lehren würde, dann hätte es zweifellos seine Herzmitte in dem Versuch, die schriftlichen Zeugnisse wieder so zum Reden zu bringen, daß in ihnen die unverwechselbare Stimme Jesu hörbar würde. Daß das nicht auf dem Weg einer nostalgischen Rekonstruktion geschehen könnte, versteht sich von selbst. Denn nur dem Wort, wie er es heute spräche, wäre es gegeben, sich als die rettende und befreiende Antwort auf die bedrängenden Probleme und mehr noch auf die Daseinsfrage des heutigen Menschen verständlich zu machen[34].

[1] Nietzsche, Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe: Der Fall Wagner, § 2.

[2] Nietzsche, Zarathustra IV: Der häßlichste Mensch.

[3] Kritische Gesamtausgabe der Werke D. Martin Luthers (= WA) (Weimar 1883 ff.) I, 557 f.

[4] Nach H. Lilje, Luther in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbek 1968) 67.

[5] In „De visione Dei" bemerkt der Kusaner: „Ich habe den Ort entdeckt, an dem man dich unverhüllt findet. Er ist umgeben vom Zusammenfall der Widersprüche... Seine Pforte bewacht der tiefgründigste Verstandes-Geist. Wird dieser nicht besiegt, so öffnet sich der Eingang nicht" (c. 9). [6] Wie Anm. 4.

[7] Zu dem kontrovers geführten Gelehrtenstreit über diesen Begriff siehe: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, hrsg. v. B. Lohse (Darmstadt 1968) 514 f.

[8] Dazu die Erörterung dieser von E. Bizer vorgetragenen These durch H. Bornkamm, Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther, ebd. 289 ff.

[9] Dazu K. Aland, Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers, ebd. 403 f.

[10] Dazu die sensiblen, wenngleich insgesamt optimistischer wertenden Bemerkungen G. Collis in seinem Nachwort zum 6. Band der Kritischen Studienausgabe (München 1980) 456 f.

[11] WA X/1, 728. [12] WA X/1, I, 627. [13] WA VII, 51. [14] WA IV, 9.

[15] WA IX, 639. [16] WA XL/1, 360. [17] WA VIII, 683.

[18] WA IV, 147. Dazu die Ausführungen meiner Theol. Sprachtheorie und Hermeneutik (München 1970) 49, 63.

[19] Dazu die Kierkegaard-Studie A. Vetters, Frömmigkeit als Leidenschaft (Freiburg 1963) 182–185.

[20] Schon Heine bemerkte, er wisse zwar nicht, wie die Lutherische Bibelsprache entstanden sei; um so genauer aber wisse er, „daß durch diese Bibel, wovon die junge Presse, die Schwarze Kunst, Tausende von Exemplaren ins Volk schleuderte, die Lutherische Sprache in wenigen Jahren über ganz Deutschland verbreitet und zur allgemeinen Schriftsprache erhoben wurde" (Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Ausgabe Kaufmann, München 1964, 193). [21] E. H. Erikson, Der junge Mann Luther (Frankfurt 1975) 248.

[22] Ebd. 232. [23] Heine, a. a. O. 225. [24] Ebd. 236. [25] Wie Anm. 15. [26] Heine, a. a. O. 237.

[27] Dazu der Abschnitt „Geist und Buchstabe" meiner Schrift: Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung (Graz 1981) 223–227. [28] E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit (Tübingen 1968) 28–58.

[29] A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (Tübingen 1930) 220; dazu auch die Hinweise meines Paulusbuchs 91, 296. [30] WA XL/1, 285. [31] WA X/1 I, 17. [32] Wie Anm. 12.

[33] Eusebius, Kirchengeschichte III, 39, 3 f.

[34] In dieser Überzeugung gipfelt auch die bedenkenswerte Reflexion, die E. Kläger in seinem Roman „Stiftsfreundschaften oder: Vom Glanz der unnennbaren Tage" (Böblingen 1982, 217) eingeblendet hat.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Wirtschaft im gesellschaftlichen Umfeld

Ursprünglich waren Haushalt und Betrieb eins; der gleiche Personenkreis, der als Haushaltsgemeinschaft miteinander lebte, arbeitete auch gemeinsam und erwirtschaftete die Unterhaltsmittel; der Familien- oder Sippenchef war zugleich auch die Autorität, die das gemeinsame Erwirtschaften der Unterhaltsmittel organisierte und dirigierte und die erwirtschafteten Mittel den einzelnen zuteilte, nicht nach dem Maßstab ihrer Leistung oder ihres Beitrags, sondern nach dem Maßstab dessen, was sie zur Erhaltung ihrer physischen Existenz bedurften oder was ihnen nach ihrem Rang und ihrer Würde zustand. Diese Einheit der patriarchalen Autorität war die tragende Grundlage der Einheit sowohl im gemeinsamen Haushalt als auch im gemeinsamen Wirtschaftsbetrieb.

Von der Sustentationswirtschaft zur dynamisch-expansiven Wirtschaft

Solange die Menschheit bei bloßer Sustentationswirtschaft verblieb – und große Teile der Menschheit kennen auch heute noch nur diese Art von Wirtschaft –, war die Einheit von Haushalt und Betrieb das Gegebene und Selbstverständliche; das änderte sich mit dem Hinausschreiten über die Sustentationswirtschaft und deren Traditionalismus zur dynamisch-expansiven Wirtschaft und deren Rationalität. Damit begann eine Umwälzung, die bestimmt auch heute nicht abgeschlossen ist und über die erst recht unser Nachdenken noch nicht abgeschlossen ist. Vielleicht ist uns überhaupt noch nicht voll zu Bewußtsein gekommen, wie weittragend dieser Wandel ist und insbesondere wie grundlegend die Folgen des durch diesen Wandel so ungeheuer beschleunigten Anstiegs der Arbeitsproduktivität sich gewandelt, ja geradezu ins Gegenteil verkehrt haben.

Fand man in der Sustentationswirtschaft heraus, wie man sich die Arbeit erleichtern, wie man das gleiche Ergebnis mit weniger Mühe und Anstrengung erzielen konnte, dann war das ein reiner Gewinn, eine reine Entlastung; man brauchte sich weniger zu schinden und zu plagen. In der Sustentationswirtschaft ist es unvorstellbar, daß jemand durch diesen Produktivitätsfortschritt seinen Arbeitsplatz verloren hätte; Arbeitsplatz und Lebensplatz waren ein und dasselbe.

In unserer dynamisch-expansiven Wirtschaft ist genau dieses Unvorstellbare eingetreten, und wir stehen ratlos davor. Auch uns erspart die gesteigerte Arbeitsproduktivität Arbeit, sogar unvergleichlich mehr Arbeit; sie hat uns

gestattet oder, vielleicht richtiger gesagt, gezwungen, die Arbeitszeit auf einen Bruchteil der noch vor gar nicht langer Zeit gebräuchlichen zu verkürzen; aber nicht das allein, sie macht immer mehr Arbeitskräfte entbehrlich. In unserer heutigen Wirtschaft wird der Lebensunterhalt nicht mehr in den Haushalten gemeinsam erarbeitet; vielmehr schicken die Haushalte ihre arbeits- und erwerbsfähigen Angehörigen in die Betriebe bzw. Unternehmen, um dort zu arbeiten und dafür entlohnt zu werden; aber die Betriebe benötigen so viel Arbeitskräfte nicht. Für die Unternehmen bedeutet das eine Ersparnis, für die Haushalte bedeutet es, daß ihre Angehörigen ihre Arbeitsplätze verlieren. Der Betrieb entläßt die Arbeitskräfte, die er nicht mehr benötigt; der Haushalt kann seine Angehörigen nicht entlassen, kann sie unter diesen Umständen aber auch nicht mehr versorgen.

Der Umstand, daß die Arbeit in den Betrieben produktiver ist als in den Haushalten, hat zur Trennung von Haushalt und Betrieb bzw. Unternehmen geführt mit dem Ergebnis, daß Haushalte und Betriebe bzw. Unternehmen von der Arbeitsseite her gesehen in dieser Wechselbeziehung stehen. Die Haushalte schicken ihre voll leistungsfähigen Angehörigen zur Arbeit in die Betriebe bzw. Unternehmen; für die anderen entfällt damit die Gelegenheit, in den Haushalten zur Beschaffung des Lebensunterhalts mitzuwirken.

Patriarchale Autoritätsstruktur

Erstaunlicherweise haben die Betriebe bzw. Unternehmen von den Haushalten die patriarchale Autoritätsstruktur übernommen, was keineswegs selbstverständlich ist, und streben auch heute noch mit allen Kräften danach, sie beizubehalten. Solange man den Betrieb noch als eine Expositur des Haushalts ansehen konnte – der Haushalt lagert den Produktionsprozeß an eine eigens dafür eingerichtete Stätte aus, bleibt aber Träger des dort sich vollziehenden produktiven Geschehens –, lag es nahe und läßt sich gut verstehen, daß der Betrieb unter der patriarchalen Autorität des Oberhaupts des Haushalts, der Familie oder der Sippe verblieb. Der mittelständische Betrieb, bis zu einem gewissen Grad auch noch das familiengesellschaftliche Unternehmen ist in der Tat auch heute noch weitgehend ein Anhängsel der Familie und demgemäß der Haushaltungsvorstand gewissermaßen der „geborene" Vorstand des Unternehmens; die Unternehmenspolitik wird auf die Bedürfnisse der Familie abgestimmt, wird geradezu zum Instrument der Familienpolitik, am deutlichsten erkennbar an der großen Zahl mittelständischer Unternehmen, die der Familienpolitik (z. B. Entnahmen für Ausstattung der Kinder) immer wieder zum Opfer fallen.

Solange der mittelständische Betrieb für unsere Wirtschaft typisch war, lag eine solche Denkweise nahe und ließ diese Übertragung der dem Familienhaushalt entsprechenden Vorstellung auf das Unternehmen sich durchaus verstehen. Für ein

solches Unternehmen sind die angeheuerten familienfremden, in keiner Weise mehr in den Familienhaushalt eingegliederten Arbeitskräfte auch *unternehmensfremd*, sind nicht Subjekt des Unternehmens, sondern ausschließlich Objekt der patriarchalen Autorität dessen, der den Produktionsprozeß aus seinem Familienhaushalt hinausverlagert hat.

Ganz anders ist die Situation im *manageriell geleiteten Unternehmen.* Aber befremdlicherweise treffen wir in diesem typisch kapitalistischen, das Bild unserer heutigen Wirtschaft prägenden manageriell geleiteten Unternehmen die gleiche Autoritätsstruktur an; hier aber ist sie alles andere als selbstverständlich, muß vielmehr als geradezu widersinnig bezeichnet werden. Im Höchstmaß gilt das dort, wo das Management die Aktionäre faktisch zu Obligationären erniedrigt hat, wo der Begriff des „verantwortlichen Kapitals" zur Fiktion geworden ist, weil der Aktionär keinerlei Einfluß und infolgedessen auch keine moralische Verantwortung mehr hat; was man seine „Verantwortung" nennt, trifft nicht sein Gewissen, sondern ausschließlich sein Portemonnaie; sie erschöpft sich darin, daß er bei Verlusten sein Geld verliert, bevor die Gläubiger das ihre verlieren. Diese ganze Entwicklung hat sich offenbar ganz unreflektiert wie von selbst vollzogen; das Ergebnis aber ist alles andere als selbstverständlich. Die Entwicklung hat zu der unglücklichen und unzutreffenden Vorstellung geführt, das Unternehmen, gleichviel ob groß oder klein, sei dichotomisch aus den beiden antagonistischen Produktionsfaktoren Kapital und Arbeit zusammengesetzt; träfe das zu, dann wäre es unbegreiflich, wie es trotzdem funktionieren kann. Erst recht ist das „Unternehmen an sich" ein Unding, ein unvollziehbarer Begriff.

Es gibt kein Unternehmen, das nur aus den beiden im inneren Zwiespalt ihrer konfligierenden Interessen liegenden Produktionsfaktoren Kapital und Arbeit bestünde; um funktionsfähig zu sein, benötigt es unbedingt einen dritten, den *dispositiven Faktor,* der den ausführenden Faktor „Arbeit" und den werkzeuglichen Faktor „Kapital" zusammenführt und eine funktionsfähige Einheit aus ihnen macht: den *Unternehmer.* Das Unternehmen erschöpft sich nicht in Kapital und Arbeit; es ist nicht zweipolig, sondern *dreipolig*; ohne den dritten Faktor „Unternehmer" kommen die beiden anderen Faktoren zu keinem produktiven Zusammenwirken. Erstaunlich, daß das immer wieder übersehen wird! Geradezu kindlich ist die Vorstellung, der Unternehmer lasse sich schadlos entbehren, man könne ihn unbegrenzt auf Urlaub schicken. Aber auch ihm bloß die Aufgabe zuzuerkennen, „die Kosten in Schach und Proportion zu halten", ist zu wenig; seine unverzichtbare Aufgabe ist es, das, was da unternommen wird, auf ein klar bewußtes und gewolltes Ziel auszurichten; erst daraus erwächst die wahre Einheit.

Das rechte Verständnis des dritten Pols, d. i. des Unternehmers, und seiner Funktion, die beiden anderen Pole überhaupt erst zum Unternehmen zu einen, macht deren Streit um die Herrschaft über das Unternehmen gegenstandslos.

Haushaltsvorstand – Unternehmensleitung

Die Autorität der Unternehmensleitung ist ganz anderen Ursprungs als die patriarchale des Haushaltsvorstands. In concreto leitet sie sich davon her, daß die Einsetzer von Kapital und die Einsetzer von Arbeit sich oder genauer gesprochen ihren Einsatz an Kapital oder an persönlicher Arbeit dem Unternehmer zur Verfügung stellen, d. h. ihm Verfügungsmacht darüber einräumen. Die Legitimität seiner Verfügungsmacht gründet in seiner unternehmerischen Qualifikation, in seiner schöpferischen Begabung und in seiner Entschlossenheit, Willensstärke und Standfestigkeit, nicht zuletzt in seiner Fähigkeit, Menschen zu führen und zum gemeinsamen Einsatz für das gemeinsame Ziel zu motivieren; diese Qualifikation läßt sich durch keinerlei institutionelle Maßnahmen ersetzen.

Strenggenommen war die ursprüngliche Einheit des Unternehmens, die darin gründete, daß es Expositur eines Haushalts und der Vorstand dieses Haushalts eben damit auch „geborener Vorstand" des Unternehmens war, bereits immer mehr fragwürdig geworden und schließlich restlos entfallen, seitdem die Unternehmen begannen und in immer steigendem Ausmaß fortfuhren, haushaltsfremde Arbeitskräfte anzuheuern, ohne sie zugleich in die Haushaltsgemeinschaft aufzunehmen oder sie ihr wenigstens zuzuordnen oder anzugliedern. Diese reinen Arbeitskräfte („Arbeitnehmer"), die gleich Lieferanten und Kunden zum Unternehmen in vertragsrechtlichen Beziehungen als zu ihrem „Arbeitgeber" traten, bildeten weder unter sich noch mit dem Unternehmen eine Einheit. Es blieb aber gar nicht bei diesem ersten Schritt. Als zweiter Schritt folgte, daß nicht nur *ein* Haushaltsvorstand Teile seines Vermögens, die er sich nicht als Gebrauchs- oder Genußvermögen vorbehielt, außerhalb seines Haushalts als Erwerbsvermögen anlegte, um sie produktiver Nutzung zuzuführen, sondern *mehrere* Haushaltsvorstände das *gemeinsam* taten. Nunmehr hatte das Unternehmen nicht nur Arbeitskräfte, die aus verschiedenen, untereinander unverbundenen Haushalten kamen, sondern auch der instrumentale Produktionsfaktor „Kapital" stammte nicht mehr aus einem einzigen Haushalt, sondern wurde von einer Mehrzahl von Haushalten bereitgestellt. Damit war die ursprüngliche Identität von Haushaltsvorstand und Unternehmensvorstand und die darin gründende Einheit des Unternehmens vollends entfallen; den „geborenen" Unternehmensvorstand gab es nicht mehr; nunmehr benötigte das Unternehmen eine *originäre*, in ihm selbst gründende oder aus ihm erwachsende Führungsautorität, die ihm Einheit, Funktionsfähigkeit und Zielstrebigkeit gab. Das war die Geburtsstunde des Managements und des manageriell geleiteten, typisch „kapitalistischen" Unternehmens.

Auch hier kann man gut verstehen, daß die ursprünglichen „geborenen Unternehmer" es als selbstverständlich ansahen, daß sie die bisher von ihnen selbst ausgeübten unternehmerischen Funktionen auf einen Mann oder ein Gremium ihres Vertrauens übertrugen und auf diese Weise die für das Unternehmen

unentbehrliche Führung konstituierten, was praktisch bedeutete, daß das Management einseitig von den Einsetzern des werkzeuglichen Produktionsfaktors Kapital seine Vollmacht empfing und folgerecht sich als deren Interessenwahrer verstand.

Das Ergebnis ist, daß die Unternehmen ihren Platz einnehmen zwischen zwei verschiedenen Gruppen von Haushalten, zu denen sie in grundverschiedenen Beziehungen stehen. Da sind einmal die äußerst zahlreichen Haushalte, die ihre Angehörigen als *personalen* Produktionsfaktor „Arbeit" in die Unternehmen entsenden, die aber nicht als Subjekte in die Unternehmen eingegliedert werden, sondern Objekte der Politik des Unternehmens bleiben, deren „Interessen" im Rechnungswerk des Unternehmens nur als Kostenelemente erscheinen. Da ist auf der anderen Seite die – bisher – unvergleichlich kleinere Gruppe von Haushalten, die den Unternehmen den *instrumentalen* Produktionsfaktor „Kapital" zur Verfügung stellen und mit Berufung darauf sich als die „Inhaber" des Unternehmens, als die eigentlichen Träger des Produktionsprozesses ansehen und das Management mit dem Auftrag bestellen, das Unternehmen in ihrem Namen und in ihrem Interesse zu leiten.

Soviel über das „Umfeld", in dem das heutige Unternehmen steht; was aber ist angesichts dieses Sachverhalts das Unternehmen selbst?

Soziologische und juridische Struktur des Unternehmens

Soziologisch gesehen ist das Unternehmen ein *Verbund von Personen*, der sich zusammensetzt aus zwei verschiedenen Gruppen von Personen, deren eine unmittelbar durch ihre Tätigkeit und deren andere nur mittelbar durch den Einsatz von Vermögenswerten an dem, was da „unternommen" wird, beteiligt ist, beide zusammengefaßt durch eine Einzelperson oder ein Gremium von Personen, das aus diesen heterogenen Personengruppen eine funktionsfähige Einheit macht.

Juristisch gesehen sieht das ganz anders aus. Unsere Rechtsordnung kennt das Unternehmen als solches nicht; als Subjekt kommt es in unserer Rechtsordnung nicht vor; als Subjekt kennt sie nur den Unternehmer, den Einzelkaufmann, die Personalgesellschaft oder die juristische Person der Kapitalgesellschaft als Rechtsträger oder auch nur rechtlichen Bezugspunkt alles dessen, was da unternommen wird, und denen, gleichviel ob sie durch eigenes Tun daran beteiligt sind oder nicht, der Erfolg oder Mißerfolg zugerechnet wird. Dagegen stehen die im Unternehmen tätigen physischen Personen, selbst wenn sie die Unternehmerfunktion ausüben, als solche rechtlich außerhalb des Unternehmens, sind weder Glieder noch Teilhaber und schon gar nicht Inhaber des Unternehmens, sind begrifflich gesehen Außenseiter.

Ziel der *Vermögenspolitik* ist, diesen Widerspruch zwischen der soziologischen und der juridischen Struktur des Unternehmens, wenn er sich schon nicht

ausräumen läßt, wenigstens im Maß des Möglichen zu mildern. Ausräumen ließe er sich nur, wenn der Gesetzgeber sich entschließen könnte, das Unternehmen zur Kenntnis zu nehmen und ihm, ähnlich wie er es für den Betrieb bereits getan hat, eine *Verfassung* zu geben, was nicht notwendig bedeutet, es zur juristischen Person zu machen, die als solche aus den Rechtsgeschäften des Unternehmens berechtigt und verpflichtet würde.

Solange dafür politisch keine Aussicht besteht, der Gesetzgeber vielmehr dabei beharrt, das Unternehmen mit seinem „Inhaber" (dem Einzelkaufmann oder der „Gesellschaft") gleichzusetzen, gibt es keinen anderen Weg zu diesem Ziel, als die beiden heterogenen Personenkreise, von denen widersinnigerweise der eine, nämlich die Einsetzer des instrumentalen Produktionsfaktors, mit dem Unternehmen identifiziert wird, während die anderen, nämlich die Einsetzer des personalen Produktionsfaktors, rechtlich und tatsächlich Außenseiter sind, soweit möglich miteinander zur Deckung zu bringen, indem den im Unternehmen tätigen „Außenseitern" Gelegenheit und Anreiz geboten wird, durch Beteiligung an dem für das Unternehmen nötigen instrumentalen Produktionsfaktor „Kapital" in den Personenkreis derer einzutreten, denen die Rechtsgeschäfte des Unternehmens zugerechnet werden bzw. die von deren Erfolg oder Mißerfolg unmittelbar betroffen werden.

Dieser Weg liegt völlig im Bereich des geltenden Handels- bzw. Gesellschaftsrechts; die Einleger von Kapital werden Gesellschafter der stillen oder offenen Handelsgesellschaft oder der Kapitalgesellschaft; dafür wird keine Unternehmensverfassung benötigt. Das bestehende Handels- bzw. Gesellschaftsrecht bietet dazu völlig ausreichende Möglichkeiten; gewisse technische, insbesondere aber steuerrechtliche Erleichterungen wären allerdings erwünscht.

Mangels eines Unternehmensrechts und speziell einer Unternehmensverfassung haben wir die wirtschaftliche Mitbestimmung auf dem Umweg über das Gesellschaftsrecht ins Werk gesetzt. Für die Vermögenspolitik dagegen ist dieser Weg kein Umweg, denn ihr unmittelbarer Gegenstand ist ja das im Unternehmen eingesetzte Vermögen; demzufolge hat sie es notwendig mit dem Rechtsträger dieses Vermögens zu tun.

Realvermögen der Haushalte?

Bei den ganzen bisherigen Überlegungen sind wir so verfahren, als ob wir es mit zwei geschlossenen Blöcken zu tun hätten, dem Block „Kapital" und dem Block „Arbeit", die im Unternehmen einander gegenüberstünden. Dabei blieb völlig außer acht, daß in unseren heutigen Unternehmen aufs Ganze gesehen das Eigenkapital nur den kleineren, das Fremdkapital dagegen den weitaus größeren Teil des Gesamtkapitals ausmacht. Die bekannten und erschreckenden Zahlen, ein

wie großer Teil des Produktionsmitteleigentums sich in den Händen einer verschwindenden Minderheit von Haushalten befindet, bezieht sich nur auf dieses Eigenkapital. Auf dem Weg über Kapitalsammelstellen (Banken, Sparkassen u. a. m.) ist jedoch ein viel größerer Kreis von Haushalten, nicht zuletzt von Arbeiterhaushalten, an dem in den Unternehmen investierten Fremdkapital beteiligt. Aber für die Haushalte bedeutet das keine Beteiligung am Realvermögen und schon gar nicht Beteiligung am Erfolg oder Mißerfolg individuell konkreter Unternehmen, sondern nur abstraktes Geldvermögen; nicht einmal darauf, in welchen Unternehmen dieses ihr Geldvermögen angelegt wird, haben diese Haushalte bestimmenden Einfluß; gerade an dieser Allokation des ihnen anvertrauten Geldvermögens sind die Kapitalsammelstellen interessiert und wahren sie sich als ihre ganz spezifische Aufgabe. Soweit nicht einzelne bedeutende Unternehmen eigene Schuldverschreibungen ausgeben und diese von Sparern erworben werden, kommt es überhaupt zu keiner rechtlichen Beziehung zwischen den Geldvermögen bildenden Haushalten und den sich mit Fremdkapital finanzierenden Unternehmen; von Einflußnahme kann überhaupt keine Rede sein; nicht einmal, wer wen finanziert, läßt sich identifizieren.

Für die Überlegungen über die wirtschaftliche Mitbestimmung, bei der es um die Willensbildung im Unternehmen geht, durfte diese Zusammensetzung des im Unternehmen investierten Kapitals außer Betracht bleiben, weil das Fremdkapital an dieser Willensbildung ohnehin nicht beteiligt ist; die oft bestehende und sehr gewichtige tatsächliche Abhängigkeit des auf Kredit angewiesenen Unternehmens vom Kreditgeber liegt auf einer anderen Ebene und durfte deswegen ausgeblendet werden. Anders bei der Vermögenspolitik und bei der Partnerschaft; hier kommt der Unterschied zwischen haftendem Eigenkapital und nichthaftendem Fremdkapital voll zum Tragen, rechtlich gesehen schon allein wegen ihrer qualitativen Verschiedenheit, im Hinblick auf das gesellschaftspolitische Ziel der Vermögenspolitik und noch mehr im Hinblick auf das unternehmenspolitische Ziel der Partnerschaft wegen ihrer unterschiedlichen Herkunft.

Sowohl gesellschaftspolitisch als unternehmenspolitisch geht es darum, die allzu ungleiche Beteiligung der Haushalte am Realvermögen und ganz besonders am Produktivvermögen, die im gesellschaftlichen Raum zum Gegensatz der gesellschaftlichen Klassen und in den Unternehmen zu dem Interessengegensatz von Kapital und Arbeit geführt hat, auszuräumen oder wenigstens abzubauen. In der heutigen Gesellschaft der fortgeschrittenen Länder haben diese Gegensätze sich zwar bereits stark zurückgebildet, so daß diese Gesellschaften schon nicht mehr ganz dem Bild der typischen kapitalistischen Klassengesellschaft entsprechen, den Charakter einer Klassengesellschaft aber auch noch nicht völlig abgelegt haben.

Auch heute noch bestimmt der gesellschaftliche Standort des einzelnen und des Haushalts, dem er angehört, sich maßgeblich nach dem Merkmal des Besitzes, näherhin danach, auf welcher Seite des Arbeitsmarkts man steht. Unter den

heutigen Umständen der wirtschaftlichen Stagnation oder Rezession zeigt sich das besonders deutlich an der unterschiedlichen Betroffenheit durch die Folgen der steigenden Arbeitsproduktivität. Wer über eigene Produktionsmittel verfügt, dessen Arbeit wird durch den Anstieg der Arbeitsproduktivität erleichtert, ihr Erfolg gesteigert, seine Existenz zusätzlich gesichert. Wer dagegen als Arbeitnehmer an fremden Produktionsmitteln arbeitet, dessen Arbeitsplatz wird durch sie gefährdet.

Im Gegensatz zu der Marxschen Vorstellung eines absoluten und unaufhebbaren Interessengegensatzes zwischen den Arbeitsmarktparteien ist daran festzuhalten, daß sie grundlegend interessenverbunden und aufeinander angewiesen sind; ebenso vorbehaltlos ist aber auch anzuerkennen, daß zwischen ihnen äußerst schwerwiegende Interessengegensätze bestehen, die ihr Zusammenwirken in hohem Grad belasten und seinen Erfolg beeinträchtigen. Damit ist schon zum Ausdruck gebracht, daß die unbefriedigende gesellschaftliche Ordnung und die Konflikte im Unternehmen eng miteinander zusammenhängen, und daß breitere Beteiligung der Haushalte am Realvermögen und partnerschaftliche Beteiligung der Belegschaften am Vermögen der sie beschäftigenden Unternehmen nicht nur in der Zielrichtung weitgehend übereinstimmen, sondern auch in den zum Ziel führenden Maßnahmen; jede Maßnahme zugunsten eines dieser Ziele kommt zugleich auch dem anderen zustatten.

Mittelständische Unternehmen

Von den Vorzügen oder der Idylle des mittelständischen Unternehmens, in dem ein und dieselbe Person Unternehmer, Kapitalist und erster Arbeiter im Betrieb ist und alle übrigen im Betrieb Tätigen im vollen Sinn des Wortes seine „Mitarbeiter" sind und sich als solche verstehen und mit dem Unternehmen identifizieren, davon brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht zu handeln. Wo dieser Unternehmenstyp vorherrscht, treten alle unsere Probleme entweder überhaupt nicht oder doch nicht in ernsthafter Weise auf und ist vor allem die Proletarität kein vererbliches Lebensschicksal, haben vielmehr alle Tüchtigen die reale Chance, zur Selbständigkeit aufzusteigen. Wir dagegen haben es zu tun mit einer Gesellschaft, in der diese Aussicht nur einer schmalen Auslese offensteht und gerade die Erfolgreichsten nicht zu selbständigen mittelständischen Unternehmern, sondern zu hohen und höchsten manageriellen Positionen aufsteigen.

Gesellschaftspolitisch haben wir die Erfahrung gemacht, daß die Bildung gewaltigen Geldkapitals in den Haushalten einschließlich der Arbeiterhaushalte den Klassencharakter unserer Gesellschaft zwar merklich gemildert, aber noch bei weitem nicht behoben hat. Soweit dieser privaten Geldkapitalbildung eine in der Größenordnung vergleichbare Staatsverschuldung gegenübersteht, ja sie selbst

zum namhaften Teil durch Staatsverschuldung finanziert worden ist, kann das gar nicht verwundern, war vielmehr von Anfang an nicht anders zu erwarten.

Herkunft des Kapitals

Unternehmenspolitisch ist die Herkunft des Kapitals von entscheidender Bedeutung, nämlich von der eigenen Belegschaft her. Partnerschaft besagt die Beteiligung oder mindestens Gelegenheit zur Beteiligung derer, die im Unternehmen arbeiten (oder gearbeitet haben) an der Finanzierung des Unternehmens und/oder an seinem finanziellen Erfolg. Damit liegt definitorisch fest, daß nur Beteiligung am Beschäftigung gebenden Unternehmen, sei es mit verantwortlichem Eigenkapital, sei es mit erfolgsbeteiligtem Fremdkapital, in Frage kommt. Ob Beteiligung der Arbeitnehmer an großen Kollektivvermögen, wie sie in gewerkschaftlichen Kreisen zeitweilig diskutiert wurde, gesellschaftspolitisch wünschenswert oder vielleicht gerade im Gegenteil unerwünscht ist, kann hier offenbleiben; für die Partnerschaft wäre sie ex definitione nur ein Hindernis.

Die Herkunft des Beteiligungskapitals ist also entscheidend, nämlich daß es aus den gleichen Haushalten stammt, aus denen die Arbeitnehmer des Unternehmens kommen, und das sind Haushalte, die bisher im allgemeinen noch über kein nennenswertes Kapital, insbesondere kein Realkapital, verfügen, denen hier aber Gelegenheit und Anreiz geboten wird, solches zu bilden. Das geschieht vor allem, indem Arbeitnehmer Anteile an der Kapitalgesellschaft in Gestalt von Aktien oder von anderen Anteilsrechten erwerben oder sich als typische oder untypische stille Gesellschafter am Unternehmen beteiligen. Gewissermaßen eine Vorstufe dazu besteht darin, Teile des Lohns im Unternehmen stehenzulassen, die nach irgendeinem Maßstab erfolgsbedingt verzinst werden. Auch auf diesem Weg wird der Arbeitnehmer unmittelbar am Erfolg des Unternehmens interessiert, während er im reinen Lohnarbeitsverhältnis nur mittelbar, sozusagen auf dem Umweg, daß das Unternehmen fortbesteht, Aufträge hat und einen Ertrag erzielt, der ihm ermöglicht, hohe Löhne auszuzahlen, daran interessiert ist. Für das reine Lohnarbeitsverhältnis („Abfindungslohn") ist ja gerade typisch, daß der Lohn im vorhinein festliegt und daher zwischen der Leistung, durch die jeder einzelne und die Belegschaft insgesamt zum Unternehmenserfolg beiträgt, und dem Lohn, den der Arbeitnehmer bezieht, kein unmittelbarer Zusammenhang besteht. Solange die endgültige Höhe der Entlohnung nicht an den Erfolg des Unternehmens geknüpft ist, erscheint in den Augen des Arbeitnehmers (und seiner Gewerkschaft) jede Mehr- oder Besserleistung als für ihn nutzlos, als vergeblich erbracht und an das Kapital, auf dessen Rechnung das Unternehmen geführt wird, verschwendet, wenn nicht geradezu als gesteigerte Ausbeutung.

Gelegentlich kann man den Eindruck haben, in den Hinterköpfen namentlich

von Gewerkschaftsfunktionären stecke die niemals ausgesprochene, vermutlich gar nicht einmal bewußte Ideologie, alles, was dem Arbeitgeber und damit dem „Kapital" zustatten komme, sei eben deshalb schon an sich böse und verabscheuungswert; darum sei auch jeder Fortschritt, an dem der Arbeitgeber auch nur in geringem Ausmaß partizipiert, schon allein aus diesem Grund abzulehnen; lieber auf einen Vorteil für die Arbeitnehmer verzichten, wenn er zugleich einen wenn auch nur geringfügigen Vorteil für den Arbeitgeber mit sich bringt.

Über das, was ich hier als „Ideologie" karikiert habe, muß, wer Partnerschaft im Unternehmen betreiben will, sich Rechenschaft geben; ich möchte es die *sozialpsychische Umwelt* nennen, in der die Partnerschaft verwirklicht werden und einen Fortschritt herbeiführen soll.

Wechselseitige Partnerschaft

Die Partnerschaft erschöpft sich nicht in einem Komplex von Normen, vergleichbar etwa mit dem Aktien- oder GmbH-Gesetz; zu ihr gehört wesentlich eine Gesinnung und Haltung, die ihrerseits in richtiger Einsicht wurzeln muß.

Die von mir karikierte Ideologie ist strenggenommen die logisch stringente Folgerung aus der Marxschen Lehre vom angeblichen Grundwiderspruch des Kapitalismus und absoluten Interessengegensatz zwischen Kapital und Arbeit im Unternehmen. Die Wirklichkeit sieht anders aus. Auf Grund unserer Erfahrung und unvoreingenommener Beobachtung der Tatsachen steht unumstößlich fest, daß im Unternehmen eine umfassende und ausbaufähige Interessenverbundenheit zwischen Arbeit und Kapital und ein zwar durchaus gewichtiger, aber begrenzter und weiter eingrenzbarer Interessengegensatz besteht.

Für den Arbeitnehmer bedeutet die Arbeit unvermeidlich eine Last. Diese Last setzt sich aus zwei Komponenten zusammen, einer physischen und einer psychischen. Die physische Komponente läßt sich – in der Hauptsache durch technische und organisatorische Maßnahmen – zwar niemals restlos beseitigen, aber weitgehend verringern; diese Maßnahmen sind für den Arbeitgeber – und das ist auch für den Arbeitnehmer ohne weiteres einsichtig – mit Kosten verbunden, können ihm allerdings zugleich auch Rationalisierungsgewinne einbringen. Da diese aber – wie unterstellt – für den Arbeitnehmer keine Mehrbelastung bringen, sondern sich netto entlastend für ihn auswirken, wird er diesen Nebenerfolg hinnehmen und nicht aus törichter Mißgunst gegen den Arbeitgeber die Maßnahme ablehnen und auf die Erleichterung verzichten.

Motivation

Wie aber steht es um den eigentlichen Kern der Partnerschaft im Unternehmen, nämlich um den Versuch oder das Bemühen, den Arbeitnehmer durch institutionalisierte unmittelbare oder auch nur mittelbare, jedoch für ihn durchschaubare und von ihm begrüßte Beteiligung am Erfolg des Unternehmens zu motivieren? Welche Einstellung bringt der Arbeitnehmer diesem Vorhaben entgegen und welche Reaktion darauf ist von ihm zu erwarten?

Da diese Motivation den Arbeitnehmer veranlassen soll, in erhöhtem Maß zum Erfolg des Unternehmens beizutragen, wird man ihm in Verbindung mit dem materiellen Anreiz auch vermehrte Gelegenheit bieten, Einfallsreichtum und Initiative zu entfalten. So braucht sein erhöhter Beitrag durchaus nicht darin zu bestehen, daß er – wie beim Akkordlohn – durch höhere Anspannung seiner physischen und psychischen Kräfte mehr Leistung aus sich herausholt mit der Folge, daß sein Einkommen in Geld sich zwar erhöht, sein Gesamtbefinden jedoch sich verschlechtert; vielmehr ist zu erwarten, daß er, nachdem sein Interesse einmal geweckt ist, umsichtiger arbeitet und ohne erhöhte Anstrengung mit weniger Material- und Energieverbrauch und in weniger Zeit die gleiche oder eine höhere und vor allem bessere Leistung erbringt. Auf jeden Fall bleibt ihm die psychische Belastung des Verdrusses erspart, von dem, was er über das unerläßliche Mindestmaß hinaus leiste, davon habe er nichts, das alles falle unverdientermaßen seinem Interessengegner, dem Kapitalisten, in den Schoß. So wäre also der Arbeitnehmer, immer vorausgesetzt, daß es sich um ein vertrauenswürdiges, ehrliches Angebot handelt, gut beraten, wenn er es annimmt, und es darf erwartet werden, daß der einsichtige, nicht doktrinär verhetzte Arbeitnehmer auf das Angebot eingehen wird und sich motivieren läßt – gleicherweise zu seinem eigenen Vorteil und zum Vorteil des Unternehmens.

Der Arbeitnehmer, der nicht nur stolz ist auf seine Arbeit, d. i. auf sein fachliches Können und seine Leistung, sondern auch stolz ist auf das Unternehmen, mit dem er sich identifiziert, das in diesem Sinn „sein" Unternehmen ist, hat bestimmt ein leichteres und schöneres Leben als der Arbeitnehmer, der ständig von dem Gedanken gequält ist, daß er nicht für sich und seine Familie, sondern – wie ihm eingeflüstert wird – nur für das Unternehmen, für andere arbeiten muß, die er nicht einmal kennt, die ihn aber ausbeuten. Gleichviel ob dieser Sachverhalt wirklich besteht oder ihm nur eingeredet wird, die Partnerschaft im Unternehmen will ihn ihm nicht nur ausreden, sondern will eine Lage schaffen, bei der der Arbeitnehmer aus eigener Einsicht erkennt und auf Grund eigener Erfahrung spürt, daß er sich nicht vergeblich für gegnerische Interessen abmüht, daß vielmehr sein Einsatz und der Einsatz seiner Arbeitskameraden für den guten Fortgang und den Erfolg des Unternehmens ihm selbst und ihnen allen zugute kommt.

Schon als vor nahezu 100 Jahren ein Kreis katholischer Unternehmer den Verein

„Arbeiterwohl" gründete und erste soziale Maßnahmen ins Werk setzte, wurde – damals nicht von sozialistischer, sondern von liberaler (Konkurrenten-)Seite – der hämische Einwand erhoben, von diesen sozialen Maßnahmen zögen sie selbst wohl den größten Nutzen. Das war der Neid und die Mißgunst nicht uneinsichtiger Arbeitnehmer oder Gewerkschaftsfunktionäre, sondern der eigenen, sich im Wettbewerb bedroht fühlenden Unternehmerkollegen.

Neid ist schmutzig. Warum soll man den Unternehmern, die ehrliche und erfolgreiche Partnerschaft ins Werk setzen, den Nutzen mißgönnen, den sie ihnen selbst einbringt? Wenn die Sache recht angefaßt wird, wenn keine katastrophalen Fehler unterlaufen, kurz, wenn es eine ehrliche Partnerschaft ist, dann geht dieser Nutzen nicht zu Lasten oder auf Kosten der Arbeitnehmer, sondern kommt mittelbar auch wieder den Arbeitnehmern zugute. Ein Unternehmer von hohen Graden, der zugleich ein bahnbrechender Forscher und hochgeschätzter wissenschaftlicher Lehrer war, Friedrich Dessauer, hat diese Erkenntnis auf die klassische Formel gebracht: „Gesetz der rückstrahlenden Wohlfahrt."

Gisbert Kranz

C. S. Lewis versus Aldous Huxley

Offenbarungsreligion und Mystizismus

Vor zwanzig Jahren, am 22. November 1963, starben zwei englische Schriftsteller, die einander persönlich nie begegnet sind. Beide waren bis in ihr viertes Lebensjahrzehnt Atheisten, nahmen dann aber eine religiöse Wendung. Beide gewannen Weltruhm mit Zukunftsromanen: Aldous Huxley mit „Brave New World" (1932; deutsch: Schöne neue Welt, 1952), C. S. Lewis mit „That Hideous Strength" (1945; Die böse Macht, 1960, 1981). Diese Anti-Utopien haben gemeinsam, daß sie die enthumanisierenden Folgen einer totalen Konditionierung der Menschheit darstellen und vor einer Verquickung gewisser Errungenschaften der biochemischen Technik und der Psychologie mit totalitären Machtstrukturen warnen. Sie werfen die Frage auf, ob das technisch Machbare in jedem Fall ethisch zu verantworten sei[1].

C. S. Lewis hat diese Frage auch theoretisch erörtert, nämlich in dem kleinen, aber gewichtigen Buch „The Abolition of Man" (1943; Die Abschaffung des Menschen, 1979). Im Anhang stellte er Texte aus drei Jahrtausenden zusammen, um zu belegen, daß die Menschheit zu allen Zeiten und in allen Völkern die wichtigsten ethischen Forderungen anerkannt hat. Etwas Ähnliches unternahm Huxley später in seiner kommentierten Anthologie „The Perennial Philosophy" (1946; Die ewige Philosophie, 1949). Nicht nur in Absicht und Methode stimmen diese Anthologien von Huxley und Lewis überein, sie zitieren auch zum Teil dieselben Quellen. Diese Übereinstimmungen legen die Vermutung nahe, das jüngere Werk sei von dem älteren beeinflußt worden. Aber schon in „Ends and Means" (1937; Ziele und Wege, 1948) betont Huxley den Konsens der Weisen aller Völker seit neunzig Generationen in ihren Vorstellungen über das rechte menschliche Verhalten: Der Mensch dürfe weder an seinen körperlichen Gelüsten noch an Macht, Besitz, Ruhm und Ehre hängen, sondern müsse sich von allen Dingen der Welt lösen, um frei zu werden für die höchste Wirklichkeit. Die Praxis des „non-attachment" impliziere die Praxis aller Tugenden.

Inhaltlich stimmt der Tugendkatalog Huxleys weithin mit dem von Lewis überein. Wohl gibt es verschiedene Gewichtungen. Während es Lewis in „The Abolition of Man" um Ethik geht, kommt es Huxley in „The Perennial Philosophy" primär auf Mystik an. Aber schon auf der ersten Seite seines Buchs macht Huxley deutlich, daß Mystik eng mit Ethik verbunden ist, und von den 27 Kapiteln

befassen sich zehn ausdrücklich mit ethischen Forderungen. Und Lewis, obwohl er in seinen Büchern oft von Ethik und selten von Mystik spricht, weiß, daß Sittlichkeit nicht das letzte Ziel des Lebens ist, sondern Teilnahme am göttlichen Leben.

Bei dem häufig utilitaristisch argumentierenden Huxley findet man nicht selten Äußerungen, die von einem Klassiker katholischer Spiritualität stammen könnten. Es gibt manche Widersprüche in seinem Werk, weil er sich ganz verschiedenen Einflüssen öffnete, die zu integrieren ihm nicht gelang. Einer der wichtigsten Einflüsse ist die mystische Literatur, die Huxley schon mit zwanzig Jahren las, skeptisch, aber fasziniert, „mit einer Mischung von Bewunderung und Feindseligkeit", wie er selbst sagt. Spuren dieser Lektüre schlagen sich schon in seinen frühen Romanen nieder. 1935 wurde ihm klar, daß künstlerisches Schaffen und Denken kein Ersatz für Heiligkeit seien, und er begann Meditationsübungen. Den Anstoß zu dieser Wende gab ein prominenter anglikanischer Geistlicher, der 1934 Huxley für seine Friedensbewegung gewann. Huxley fand, der Krieg könne nur von einer Religion her wirkungsvoll bekämpft werden; nicht von einer etablierten Religion her, sondern von einem Gottesglauben, den alle Menschen teilen könnten. In seinem Roman „Eyeless in Gaza" (1936; Geblendet in Gaza, 1953) erscheint Mystik als Therapie des kranken Zeitalters. An seinem bisher oberflächlichen Verhältnis zur Mystik übt Huxley hier selber Kritik, denn in der Gestalt des Anthony Beavis zeichnet er ein Selbstporträt.

Wissen und Sein

Aufschlußreich ist ein Gespräch zwischen Anthony und Brian. Anthony liest den „Weg der Vollkommenheit" der hl. Teresa von Avila. Brian versteht nicht, warum der ungläubige Anthony sich mit so etwas beschäftigt. Anthony beteuert, doch, er glaube daran; natürlich nicht an die orthodoxen Erklärungen, die idiotisch seien – darüber fühlt sich der Gebildete hoch erhaben; aber an die mystischen Erfahrungen und an die metaphysische Theorie, die ihnen zugrunde liegt. Brian wendet ein, Anthony benutze mal Skeptizismus gegen Religion, mal Mystik gegen Naturwissenschaft, wie es ihm gerade passe. Anthony repliziert, warum solle man nicht von beiden Welten das Beste nehmen? Dagegen Brian: Wo bleibe da die Geradlinigkeit, die Konsequenz? Anthony erklärt, darauf pfeife er. Er müsse alle Möglichkeiten, die in ihm liegen, entwickeln. Er wolle kein Heiliger werden. Ihm komme es nur auf allseitiges Wissen an. Brian wirft Anthony vor, er nehme die Bedingungen mystischer Erkenntnis nicht an. Anthony entgegnet grinsend, er begnüge sich ja damit, über den Weg der Vollkommenheit Bescheid zu wissen; er wolle ihn nicht praktizieren. Das würde ihn ja seine Freiheit kosten.

Auch eine Stelle im Tagebuch Anthonys belegt Huxleys Selbstkritik: Er spreche

über das geistliche Leben, ohne Kenntnis von seiner Praxis zu haben. Anthony, dem die Umstände ein unabhängiges Leben ohne Geldsorgen und Verantwortung bescherten, erkennt, daß seine Tugenden nur Schein sind und nichts gekostet haben. Wahre Heiligkeit sei anders. Es fragt sich, ob diese Selbstkritik Huxleys nur für sein Leben vor 1935 gilt, ob es ihm nicht, trotz aller Bemühung, mißlungen ist, den kritisierten Zustand zu überwinden.

Huxley sucht Gott in außerordentlichen Seelenzuständen. Der Gott, zu dem Lewis sich bekehrte, ist der Gott der unerbittlichen Forderungen. Lewis' Glaube ist unabhängig von der Frage, ob er für die Gesellschaft oder für sein persönliches Leben nützlich sei, auch von der Frage, ob er von aufregenden seelischen Erlebnissen begleitet und bestätigt werde. Lewis verzichtet darauf, die Gipfel der Mystik zu besteigen. Gehorsam und schlichte Anbetung genügen. Während Huxley häufig Autoren wie Meister Eckhart und Teresa von Avila zitiert, nennt Lewis diese Namen nirgendwo. Aber wenn man Lewis' Ausführungen über das Gebet (vor allem in „Letters to Malcolm"[2]) mit denen Huxleys vergleicht, hat man den Eindruck, daß Lewis aus eigener Praxis spricht, Huxley aber nicht.

Das Ziel der menschlichen Existenz ist nach Huxley, das Ich zu überwinden und zu sterben, damit die Gottheit in uns leben könne. Selbsttranszendenz könne aber, statt nach oben, auch nach unten, in einen animalischen Zustand führen oder horizontal in etwas, das weiter ist als das Ich, aber nicht höher oder wesentlich anders. Diese Ersatzformen für das Selbsttranszendieren nach oben seien bestenfalls unbefriedigend, schlimmstenfalls verhängnisvoll. Aus dem Drang, dem beschränkten Ich zu entrinnen, und aus dem Widerwillen gegen den beschwerlichen Weg hinauf versuche der Mensch immer wieder unechte Befreiung: Alkohol, Rauschgift, Sex, Massenwahn oder Götzendienst, der das Vaterland, die Kunst oder die Wissenschaft zum Gott macht. Gegen diese Ersatzformen der Selbsttranszendenz stellt Huxley die wahre Selbstverleugnung, die er auch von Jesus gepredigt sieht – eine Lehre, die Lewis ebenfalls darlegt. Lewis stimmt auch darin mit Huxley überein, daß er gesteht, die Lehre, man könne nur durch Tod zu einem höheren Leben gelangen, sei nicht spezifisch christlich; sie finde sich auch in Naturreligionen, in Mysterienkulten, bei indischen und griechischen Philosophen, selbst bei modernen Agnostikern wie Aldous Huxley (The Problem of Pain; Über den Schmerz, 1954, 1978).

Mit Zustimmung führt Huxley Gabriel Marcel an, der sagte, es sei nicht Gottes Wille, von uns *gegen* die Schöpfung geliebt, sondern *durch* die Schöpfung verherrlicht zu werden. Daß die Schöpfung Spuren des Schöpfers enthält und es deshalb dem Menschen ermöglicht, den Schöpfer durch die Geschöpfe zu erkennen, ja daß Gott in den Kreaturen anwesend ist, lehrt auch Lewis. Ein Wasserfall, Mooskissen, das Licht in der Landschaft, die Geräusche der Natur sind für Lewis Offenbarungen der göttlichen Herrlichkeit und Anlässe zur Anbetung. Er versucht, jede Freude zu einem Kanal der Anbetung zu machen. Wenn es ihm nicht

immer gelinge, sei Unaufmerksamkeit das Hindernis. Die Welt sei voll von Gott, aber Gott gehe überall incognito. Ihn zu erkennen, erfordere ständige Wachheit und Aufmerksamkeit. Auch diese Einsicht findet sich bei Huxley. „Attention!" Das ist das erste und das letzte Wort in seiner Utopie „Island" (1962). Vögel rufen es von den Bäumen, damit die Menschen stets wachsam bleiben für die höchste Wirklichkeit in allen Wirklichkeiten.

Da die sichtbaren Dinge auf ihren unsichtbaren Schöpfer verweisen, können sie als Bilder dienen, die sinnlich wahrnehmbar das Übersinnliche vermitteln. Huxley sieht wie Lewis die Gefahr, das Symbol für das mit ihm Gemeinte zu halten, und gebraucht dafür denselben Vergleich: Ein Hund, statt nach dem zu jagen, auf das der Finger zeigt, schnappt nach dem zeigenden Finger. Die bildhaften Ausdrücke, mit denen in den Schriften der Mystiker und in der Bibel der Zustand der Seligen im Himmel dargestellt wird, beschreiben keine Realität. Daß im Himmel keine Harfen geschlagen werden, weiß Lewis so gut wie Huxley. Musik, Blumengärten, Edelsteine, Thronsitze und Kronen sind nur Sinnbilder. Huxley analysiert in „Heaven and Hell (1956; Himmel und Hölle, 1957) theoretisch die Elemente, aus denen die Darstellung überirdischer Welten in Dichtung und Kunst zusammengesetzt zu sein pflegt. Lewis wendet das praktisch in Dichtungen an.

Nicht alle bildhaften Manifestationen übernatürlicher Wirklichkeit können jedem zusagen. Die Kirchenlieder, die davon singen, daß wir „im Blute des Lammes gewaschen werden" müssen, entsprechen weder Lewis' noch Huxleys Geschmack. Lewis findet, selbst das Bild des Kreuzes, obwohl es von Zeit zu Zeit angesehen werden müsse, sei in seinem spirituellen Wert nicht so groß wie man denke; niemand könne ständig mit ihm leben. Nicht alle seien verpflichtet, bestimmte Bilder oder bestimmte Andachtsformen zu gebrauchen. So hält Lewis die Betrachtungsmethode der Ignatianischen Exerzitien, die mit der „compositio loci" beginnt, für einige vielleicht geeignet, für viele, auch für sich selbst, aber nicht.

Gottesbilder und Gottes Wirklichkeit

Über eine Stelle in Huxleys „Island" waren manche Leser schockiert: In der idealen Gesellschaft lernen die Kinder, mit Bildern der Götter, Buddhas und Gott Vaters zu spielen, die als Vogelscheuchen und Hampelmänner gebaut sind. So sollen die Kinder begreifen, „daß alle Götter selbstgemacht sind und daß wir es sind, die an ihren Fäden ziehen und dadurch ihnen die Macht geben, unsere zu ziehen". Wenn man Lewis diese Huxley-Stelle vorgelesen hätte, so hätte er gewiß darauf bestanden, daß Gott selbst keine Projektion menschlicher Vorstellungen, sondern eine von der menschlichen Psyche unabhängige Realität ist, daß aber die Gottes*bilder* („Vater", „König" usw.) menschlich sind, deshalb relativ, nur

vorläufig, und eines Tages zerschlagen werden müssen, um Gott selbst Platz zu machen. Jedenfalls hat er sich mehrmals in diesem Sinn geäußert. Gott selbst sei der große Ikonoklast. Alle Bilder hinter sich zu lassen, ist das Streben der Mystiker.

Das gilt auch von den Begriffen der Theologie. Oft behauptet Huxley sogar, Mystik sei ohne Theologie möglich; die meisten Mystiker seien unorthodox gewesen und hätten sich um die Dogmen ihrer Glaubensgemeinschaft nicht gekümmert. Es gibt aber auch zahlreiche Äußerungen Huxleys über Notwendigkeit und Nutzen der Theologie. Die Unerkennbarkeit der höchsten Wirklichkeit sei kein Grund, auf Spekulation über ihr Wesen zu verzichten. Die Orthodoxie der Schriften, in denen die Mystiker von ihren Erfahrungen berichten, sei durch Kirchenlehrer gewährleistet worden. Selbst für Mystiker sei Theologie nützlich. Alle großen Theologen seien Mystiker, viele Mystiker seien Theologen. Die Theologie verhalte sich zu Gott wie eine Landkarte zur geographischen Wirklichkeit. Um einen bestimmten Ort zu erreichen, müsse man zuvor die Karte studieren; aber das Kartenstudium enthebe einen nicht der Mühe, sich auf den Weg zu machen. Lewis hat diesen Vergleich, der die Notwendigkeit und die Grenzen der Theologie verdeutlichen soll, einige Jahre früher verwendet; möglich, daß Huxley ihn von Lewis übernommen hat. Im Hinblick auf die Realität Gottes und auf das Erfahren dieser Realität ist die Theologie mit ihren Lehrsätzen etwas Zweitrangiges und Abgeleitetes; doch kann sie eine nützliche Hilfe sein, freilich auch ein Hindernis für die Erkenntnis Gottes. Zeitweise sieht der Agnostiker Huxley ein, daß die Lehrsätze einer Theologie wahr oder falsch sein können, und daß ein Mensch in seiner Gotteserkenntnis behindert werde, wenn er falschen Lehren folge. Eine aktuelle Häresie nennt er sogar beim Namen: den liberalen Protestantismus, den er wie Lewis ablehnt.

Huxley hat sich mit einzelnen christlichen Lehren auseinandergesetzt, aufmerksam, aber distanziert. Die Lehre von der Erbsünde hält er für „wahrer" als die Lehre von der natürlichen Vernünftigkeit und Güte des Menschen; Erbsünde (richtiger: die Folgen der Erbsünde) sei ein beobachtbares Faktum. Huxleys Auffassung, die Zeit selbst, die Begrenztheit an sich, sei wesentlich böse, wird von Lewis bestritten: das hieße, die Schöpfung mit dem Fall zu identifizieren und Gott zum Urheber des Bösen zu machen. Im Unterschied zu Huxley betont Lewis, daß der Mensch durch Ungehorsam fiel.

In der Idee, es gebe böse Geister und Besessenheit, sieht Huxley, wie er in „The Devils of Loudun" (1952; Die Teufel von Loudun, 1955) erklärt, nichts Absurdes oder logisch Unmögliches. In seiner zweiten Anti-Utopie „Ape and Essence" (1949; Affe und Wesen, 1951) spielen teuflische Wesen die Hauptrolle. Huxleys Dämonokratie parodiert die kirchliche Hierarchie, Lehre und Liturgie. Das sprachlich-literarische Verfahren der Verdrehung klerikalen oder sakralen Vokabulars hat Lewis bereits in seinen „Screwtape Letters" (1941; Dienstanweisung für einen Unterteufel, [23]1982) angewandt, möglicherweise wurde Huxley davon

angeregt, als er sieben Jahre später „Ape and Essence" schrieb. Die Gottfeindlichkeit eines menschenverachtenden Systems hat Huxley bereits in „Brave New World" betont: Die Bibel, die „Nachfolge Christi", Kardinal Newmans Werke und andere theologische Bücher sind nur noch im Panzerschrank eines Spitzenfunktionärs vorhanden – verbotene Lektüre, an der sich der Machthaber wie an Pornographie berauscht. In Lewis' „Perelandra" (dt. 1957, 1980) und „That Hideous Strength" sind es vom Satan Besessene, die Gottes Schöpfung diabolisch zu einem Inferno machen wollen. Über das Leiden haben beide Autoren ausführlich geschrieben. Lewis zollt den Darlegungen Huxleys seinen Respekt: „Selbst Atheisten wie Mr. Huxley werden durch das Leiden dazu getrieben, das ganze Problem der Existenz aufzuwerfen und einen Weg zu finden, mit ihm zu Rande zu kommen, was, wenn auch nicht christlich, der dummen Zufriedenheit mit einem profanen Leben fast unendlich überlegen ist." Huxley sieht wie Lewis einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen Leid und moralischem Übel. Doch mit dem Glauben, Christi Leiden und Tod sei das Sühnopfer für die Sünden der Menschheit, kann er nichts anfangen, und auch Lewis findet hier einige Schwierigkeiten, hält aber den Gedanken der Stellvertretung für die eigentliche Mitte des Christentums.

Leben nach dem Tod

Ausführlich schreibt Huxley über Unsterblichkeit, Fegefeuer und ewige Seligkeit. 1952 meint er, wahrscheinlich überlebe die Seele den Körper, aber nicht für immer; Unsterblichkeit gehöre zum Geist, mit dem die Seele, wenn sie will, sich identifizieren könne. In einem Brief von 1960 schreibt Huxley, man müsse den Zustand nach dem Tod, mit Recht, für eine Realität halten. Huxley wurde vom „Tibetanischen Totenbuch" beeinflußt, das einen Zwischenzustand nach dem Tod lehrt, in dem sich der Mensch für Heil oder Unheil entscheiden kann. Diese tibetanischen Jenseits-Vorstellungen verwendete er literarisch in seinem Roman „Time Must Have a Stop" (1945; Zeit muß enden, 1950), wo er die Erfahrungen eines Verstorbenen nach seinem Tod darstellt. Das göttliche Licht ist so intensiv, daß der sündige Mensch vor ungeheurem Schmerz zu vergehen glaubt und sich weigert, in es hineinzugehen; er müßte sich ja von seinem Ich trennen. Lewis hat diese Lage des Menschen nach dem Tod in einem Zustand zwischen Himmel und Hölle und die Möglichkeit, sich dort endgültig für Gott oder für sein beschränktes, ungeläutertes Ich zu entscheiden, in seiner Traumdichtung „The Great Divorce" (Die große Scheidung, 1955, 1980) dargestellt. Lewis glaubt, Gott begegne den guten Menschen als Licht, den bösen als sengendes Feuer. Die Hölle sei von dem Menschen, der Gott widerstrebt, selbst gewählt. Huxley sieht es ähnlich.

Auch über die Visio beatifica haben beide Autoren sich geäußert. Lewis denkt,

die seligmachende Schau schließe alles aus, was wir in unserem irdischen Leben gewohnt sind. Doch sei das nur die negative Seite von etwas überwältigend realem Positiven. So weit würde Huxley zustimmen, kaum aber dem, was Lewis weiter schreibt: Die Anschauung Gottes werde die menschliche Natur nicht zerstören, sondern vollenden; das Eingehen in das göttliche Leben sei keine Auflösung des einzelnen Menschen.

In „The Perennial Philosophy" führt Huxley auf 51 Seiten die Texte katholischer Heiliger und Mystiker an; die Texte von Protestanten nehmen 13, die von Buddhisten 40 Seiten ein. Von daher könnte man vermuten, Huxley habe eher zum katholischen Christentum geneigt als zum Buddhismus. Schon 1927, in „Proper Studies", zählt er die Vorzüge des Katholizismus auf und erklärt, jeder Menschentyp könne in der katholischen Kirche die geistliche Nahrung finden, die ihm gemäß sei. „Die einzigen, die sie nicht versorgt, sind jene, die von der seltenen, gefährlichen und unbequemen Leidenschaft der Freiheit besessen sind." Mit diesem Satz gibt Huxley den eigentlichen Grund an, der ihn hindert, katholisch zu werden oder sich überhaupt einer bestimmten christlichen Kirche anzuschließen: seinen Freiheitsdrang, die Angst des Intellektuellen, sich einengen zu lassen.

Aus demselben Grund legt sich Huxley auch nicht auf das Christentum fest, ja nicht einmal eine entschieden theistische Position vermag er einzunehmen. Mit erstaunlicher Klarsicht hat er 1928 in der Figur des Philip Quarles in „Point Counter Point" (Kontrapunkt des Lebens, 1930) ein ironisches Selbstporträt gezeichnet: das eines Intellektuellen, der sich für Stunden eine bestimmte Weltschau zu eigen macht, aber sich nie auf immer binden will, da ihm seine Freiheit über alles geht. Er versucht, entgegengesetzte Lehren kontrapunktisch zu vereinigen, aber glaubt, hoch über allen zu stehen. Sich mit ganzem Herzen auf eine Sache einzulassen, das lag Huxley, wie er in einem Brief bekennt, sein Leben lang nicht. Das Christentum ist ihm zu sehr mit Begriffen und Symbolen beschäftigt, mit Riten, Sakramenten, Glaubensbekenntnissen und Theologien, mit Sünde und Bekehrung – lauter unbequemen Dingen. Die orthodoxe christliche Lehre hält er für verrückt.

Synkretismus

Man müsse eine neue Religion finden, die besser sei als die alten, besser auch als der modische Religionsersatz Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus. Wie sich in Huxleys idealem Inselstaat der schottische Arzt und der palanesische König, der Atheist gewordene Kalvinist und der fromme Mahayana-Buddhist zusammentun, um in volksbeglückender Absicht aus den westlichen und den östlichen Traditionen das Beste auszuwählen und zu kombinieren, so bastelt Huxley synkretistisch seine eigene Religion zusammen: eine persönliche Version von Neo-Brahmanismus oder Vedanta mit Elementen aus anderen Religionen.

Huxley meint, Gott sei Externalisierung eines Bewußtseinszustands, eine „Projektion". Jede Religion bringe, wenn sie nur kräftig genug geglaubt werde, die Gegenstände ihrer Anbetung hervor. Das orthodoxe Christentum bestehe darauf, daß Gott und Engel „nicht Projektionen aus den Wünschen von Generationen Betern seien, sondern unabhängige, für sich bestehende Wesen. Ich habe das Gefühl, daß die orthodoxe christliche Ansicht unhaltbar ist." Auf keinen Fall glaubt Huxley an einen persönlichen Gott; ein solcher Glaube wäre sogar hinderlich für mystische Erfahrung. Die christlichen Mystiker seien zwar im „Glauben, daß Gott eine Person sei", erzogen worden, hätten sich aber in ihren mystischen Erfahrungen davon gelöst und seien zur Erkenntnis eines unpersönlichen Gottes vorgestoßen. Hier irrt Huxley. Jeder Christ lernt, daß Gott nicht *eine* Person, sondern *drei* Personen ist und, wie Lewis darlegt, jenseits menschlicher Vorstellungen von Persönlichkeit lebt (Beyond Personality; dt. in: Christentum schlechthin, 1956; neue Übers.: Pardon – ich bin Christ, 1982).

In mancher Hinsicht steht Huxley in der Tradition der englischen Deisten des 17. und 18. Jahrhunderts. Er wünscht: „Eine vernünftige und realistische Religion sollte auf einer Reihe psycho-physiologischer Operationen basieren, die entworfen sind, um einzelnen zu helfen, ihre Möglichkeiten bis zum äußersten zu realisieren, ihre Erkenntnis zu steigern." Eine aus dieser Religion stammende Theologie wäre eine Theologie der Immanenz. Nur ein einwohnender Gott könne erfahren werden. Huxleys Religion ist „eine Form der Psycho-Therapie", Selbsthilfe, eine „Methode des Selbsttranszendierens, durch die der einzelne sein eigenes Geschick bestimmt".

Visionen durch Drogen

Bei einem solchen Religionsverständnis wundert es nicht, daß für das, was er „Mystik" nennt, in seiner Theorie wie in seiner Praxis Drogen eine immer wichtigere Rolle spielten. In „Brave New World" ist „Soma" ein Allheilmittel: „Christentum ohne Tränen, Moral in einer Flasche". In „Island" dient „Moksha" als ein Mittel der Erziehung und Erleuchtung, das jungen Leuten ebenso wie Sterbenden verabreicht wird und „volle mystische Erfahrung" schenke. Um Bewußtseinserweiterung zu erfahren, experimentierte Huxley mit Mescalin und LSD und hat darüber ausführlich berichtet.

Huxley setzt sich mit zwei Einwänden auseinander. Die einen sagen: Wenn Drogen die Bedingungen hervorrufen können, die visionäre und mystische Erlebnisse begünstigen, dann können die Erlebnisse der Mystiker nicht das sein, was die Mystiker davon behaupten. Aber, entgegnet Huxley, dies ist eine falsche Schlußfolgerung. Die anderen sagen: Gott ist Geist und wird nur im Geist angebetet. Ein chemisch konditioniertes Erlebnis kann deshalb nicht göttlicher Herkunft sein. Aber, gibt Huxley zu bedenken, *alle* unsere Erlebnisse sind

chemisch konditioniert; die Mystiker haben ihre Körper-Chemie durch langes Fasten, Selbstgeißelungen, Schlafentzug und andere körperliche Übungen so modifiziert, wie es heute durch Psychopharmaka möglich ist. Die heutigen Errungenschaften der Pharmakologie, Biochemie, Neurologie, Psychologie, Psychiatrie und Parapsychologie böten Hilfen zu mystischer Erfahrung, die es ermöglichen, auf die traditionellen asketischen Übungen zu verzichten.

Lewis scheint solche Ausführungen von Huxley im Sinn zu haben, als er schreibt, es beunruhige ihn nicht, wenn man beweisen könne, daß Drogen Erlebnisse hervorbringen, die (in Introspektion) von denen der christlichen Mystiker nicht zu unterscheiden seien. Abreisen seien immer gleich; es komme darauf an, wo man lande. Auch Huxley bemerkt, daß die Echtheit mystischer Erfahrung an den Früchten zu erkennen sei; aber für ihn ist die intellektuelle Neugier der Hauptantrieb. Lewis findet, das Verlangen, hinter die Kulissen zu blicken, sei das schlimmste aller denkbaren Motive, den mystischen Weg zu beschreiten. Während bei Huxley der mystische Aufstieg ausschließlich eine Sache des menschlichen Willens und Tuns ist, betont Lewis die göttliche Gnade; und während Huxley die Unabhängigkeit mystischer Erfahrung von der Glaubenslehre vertritt, behauptet Lewis das Gegenteil. Der entscheidende Gegensatz zwischen Huxley und Lewis ist dieser: Bei Huxley kommt Religion von unten, aus der menschlichen Seele; bei Lewis kommt sie von oben, aus Offenbarung. Huxleys psychogene Religion kostet nichts und fordert nichts. Für Huxley ist Jesus nur einer von vielen Weisheitslehrern; für Lewis ist er Gott und Mensch, nicht nur Prediger der Wahrheit und des Lebens, sondern die Wahrheit und das Leben selbst.

Mit den Argumenten eines Agnostikers, dessen Position jener Huxleys ähnelt, setzt sich Lewis in seinem Vortrag „Religion without Dogma" auseinander. Um die Kultur zu retten, schlug man wie Huxley vor, das Wesentliche, das den Religionen gemeinsam sei, von den dogmatischen und mythischen Zutaten zu säubern. Lewis bezweifelt, daß diese Minimalreligion imstande sei, die Gesellschaft moralisch zu erneuern; sie könne weder überzeugen noch trösten, noch bekehren und lasse alles beim alten. Entscheidend sei übrigens nicht die Frage, ob die Minimalreligion die Kultur retten könne, sondern ob sie wahr sei. Wenn es einen Gott gebe, könne sein Wesen nur durch Selbstoffenbarung, nicht durch menschliche Spekulation bekannt sein.

In sekundären, zeitweilig auch in primären Dingen gibt es zwischen Huxley und Lewis Übereinstimmung. Im Entscheidenden sind sie getrennt.

[1] C. S. Lewis wird nach den englischen Erstausgaben zitiert, Huxley nach: The Collected Works of Aldous Huxley, 28 Bde. (London 1979); die Übersetzung der Zitate stammt vom Verfasser. Sekundärliteratur: S. Bedford, Aldous Huxley. A Biography, 2 Bde. (London 1979); G. Kranz, Studien zu C. S. Lewis (Lüdenscheid 1983) (mit Bibliographie); Inklings-Jahrbuch für Literatur und Ästhetik, hrsg. v. G. Kranz (Lüdenscheid 1983 ff.).

[2] Briefe an einen Freund, 1966; neue Übers.: Du fragst mich, wie ich bete, 1976.

Medard Kehl SJ

Gemeinde und politisches Handeln

Als die politisch sehr bewegten Jahre um 1970 herum allmählich ausklangen, machte sich in vielen Pfarrgemeinden und bei ihren Verantwortlichen eine gewisse Erleichterung bemerkbar. Denn den ständigen Herausforderungen durch politisch (meist links) engagierte Gruppen hatte man weithin ablehnend oder zumindest reserviert gegenübergestanden. Auf bedeutend mehr Verständnis trafen dann die zunehmend „frommer" werdenden Strömungen in der kirchlichen Jugendszene; Meditation, Gebetskreise, liturgische Nächte, Musik und Spiel im Gottesdienst – das alles liegt eben dem religiösen Selbstverständnis unserer Gemeinden viel näher als politische Fragen. Allerdings blieb diese relativ „friedliche" Zeit nur ein kurzes Zwischenspiel.

In den letzten Jahren hat sich auch innerhalb unserer Gemeinden, vor allem bei ihren jüngeren Mitgliedern, eine ganz neue politische Sensibilität entwickelt, die viel stärker biblisch-prophetisch und jesuanisch inspiriert ist, und die sich deswegen oft mit einer tiefen, gläubigen Grundoption verbindet. Gerechtigkeit für die Dritte Welt, verantwortlicher Umgang mit der Schöpfung, Abbau der gigantischen Rüstung, soziale Solidarität zur Behebung der Arbeitslosigkeit, Wachsamkeit gegen alle Formen von Ausländerfeindlichkeit: unter diesen und ähnlichen Programmen sammeln sich immer mehr Christen zu Meditation, Gebet, Reflexion und politischer Aktion. Mit solchen Gruppen tun sich unsere „normalen" Gemeinden recht schwer; einerseits achten sie durchaus ihre christliche Motivation, andererseits aber halten sie die meisten ihrer Ideen für zu utopisch und unrealistisch, als daß sie sich ernsthaft darauf einlassen wollten. Darin dürfte sich eine doppelte Unsicherheit aussprechen: einmal die Frage, ob und wieweit die *Gemeinde selbst* politisch aktiv werden soll; zum anderen das Problem, nach welchen *Maßstäben* überhaupt der christliche Glaube sich mit konkretem politischem Handeln verbinden soll. Aus den Erfahrungen mit einigen politisch tätigen christlichen Gruppen möchte ich auf beide Punkte eingehen.

Die Gemeinde als Subjekt politischen Handelns?

1. *Sich lieber „heraushalten"?* Wenn es um bestimmte brisante politische Fragen geht, neigen viele unserer Gemeinden und ihre Verantwortlichen spontan dazu, sich erst einmal „herauszuhalten". Denn der Konfliktstoff, der andernfalls freige-

setzt würde, könnte die Einheit der Gemeinde und das friedliche Zusammenleben der verschiedensten politischen Grundüberzeugungen empfindlich stören. Aber ist das „Heraushalten" dann die richtige Alternative? Ich glaube nicht. Denn auch das „Sich-Heraushalten" ist eine Form politischen Handelns: eben des stillschweigenden Laufenlassens und damit des (oft ungewollten) Unterstützens bestimmter herrschender Trends und Entwicklungen. Gerade die Erfahrungen unserer Gemeinden im Dritten Reich haben es überdeutlich gezeigt: Auch das Unterlassen von politischen Initiativen ist ein eminent politisches Tun und setzt sich – genauso wie das aktive Handeln – der Kritik der jeweiligen Gegenseite aus („Die Kirche soll sich aus der Politik heraushalten": ein notorisches Argument im Mund all derer, die sich im Gegensatz zu der jeweiligen kirchlichen Option befinden, die aber nicht das mindeste dagegen hätten, wenn die Kirche sich im Sinn ihrer eigenen persönlichen Meinung öffentlich einsetzen würde).

Aber noch ein gewichtiges theologisches Argument spricht gegen das „Sich-Heraushalten" der Gemeinde aus dem politischen Alltagsleben. Ich möchte es anknüpfen an ein schönes Wort der Kirchenväter: „Quod non est assumptum, non est redemptum" – „Was nicht angenommen ist, ist auch nicht erlöst". Es geht bei diesem Wort ursprünglich um die wahre menschliche Natur Jesu: Nur weil er ganz und gar Mensch wurde (und nicht ein göttlich-menschliches „Zwischenwesen"), ist das Menschsein „erlöst" – d. h. von dem tödlichen Willen zur unbedingten Selbstbehauptung und der damit verbundenen Dynamik zur Selbstzerstörung grundsätzlich befreit. Weil Gott in Jesus Christus den Menschen als ganzen annahm, ist Menschsein erlöst zum sinnvollen Existieren.

Nun aber ist der politische Bereich, also die Regelung der privaten und öffentlichen Interessen im Sinn des Gemeinwohls, ein wesentlicher Bereich des Menschseins. Wenn also Erlösung des Menschen von Gott her ein umfassendes Geschehen ist, dann ist auch dieser Bereich von Christus „angenommen" und befreit, genauso wie der Bereich der Arbeitswelt, der Wirtschaft, der Verwaltung usw. Überall ist von Christus der „Keim der Erlösung" (oder: der „Sauerteig" des Reiches Gottes) hineingelegt; in all diese „Erde" (und gerade in ihre widerständigsten und härtesten Schichten!) ist das „Weizenkorn" Jesus hineingefallen und gestorben, um darin (und nicht daneben und darüber) neues Leben, Reich Gottes erstehen zu lassen.

Dies ist dann auch der gültige Maßstab für all jene, die Jesus nachzufolgen versuchen: Quod non est assumptum, non est redemptum. Im Klartext: Wenn wir nicht bereit sind, alle menschlichen Bereiche voll und ganz „anzunehmen", uns in sie – im Maß unserer Möglichkeiten – hineinzubegeben und in ihnen reale Zeichen des Reiches Gottes zu setzen, bringen wir nicht die „Frucht", die Gott von denen erwartet, die sich dem Weg dieses „Weizenkorns" anschließen (vgl. Joh 12, 23–26 mit Joh 15, 1–17!).

2. *Warum die Gemeinde?* Aber – so wird mancher einwenden – gilt dies alles

nicht in erster Linie für die einzelnen Christen an ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Ort? Oder für bestimmte Gruppierungen von Christen (z. B. Verbände), die sich bewußt auch zu einem politischen Handeln zusammenschließen? Oder schließlich für die offiziellen Repräsentanten, die im Namen der Kirche politische Aussagen und Aktionen verantworten?

Zweifellos gibt es sehr verschiedene legitime Weisen des politischen Handelns von Christen, sei es der professionelle oder ehrenamtliche Einsatz christlicher Politiker, sei es die verbandliche Arbeit von Gruppen wie CAJ, KAB, Pax Christi usw., sei es die Mitarbeit einzelner in Parteien oder Bürgerinitiativen u. ä., sei es das öffentliche Eintreten von Heiligen, Propheten oder Amtsträgern für bestimmte christliche Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens.

Das alles ist gut und sinnvoll, solange sich die Gemeinden bzw. die Ortskirchen als solche nicht deswegen von jedem aktiven politischen Handeln dispensiert glauben. Schließlich ist die konkrete Gemeinde der Glaubenden der letzte soziale Träger aller vier Grundvollzüge kirchlichen Handelns: Sie kann sich – bei aller Verschiedenheit der Ämter und Charismen – nicht aus ihrer Verantwortung für die Verkündigung des Wortes Gottes (Martyria), für die gottesdienstliche Feier (Liturgia), für die Sorge um die Notleidenden dieser Erde (Diakonia) und für die Ordnung ihres Zusammenlebens (Koinonia) stehlen. Das politische Handeln ist zu allen Zeiten und in jeder Gesellschaftsform ein unverzichtbarer Teil der Diakonie der Kirche; und insofern die Kirche insgesamt auf ihrer jeweiligen Vollzugsebene (als Gemeinde, als Ortskirche, als Universalkirche) sich dem politischen Dienst in ihrer Umwelt aktiv stellt, kann sich dann – um der nötigen Effizienz willen – das Maß, der Inhalt und die Verantwortung des jeweiligen Handelns noch sehr differenzieren.

Das heißt natürlich nicht, daß deswegen jetzt alle politischen Aktivitäten von Christen „im Namen der Kirche" geschehen müßten. Es geht hier einfach um die grundsätzliche Bereitschaft der Kirche und der Gemeinden, ihre gemeinsame, das Tun aller einzelnen und auch des Amtes tragende Mitverantwortung im politischen Handeln anzuerkennen. Nur eine politisch wache Kirche, die sich als Subjekt solchen Handelns versteht, wird auf Dauer auch das konkrete politische Handeln einzelner oder bestimmter Gruppen, Verbände oder ihrer amtlichen Repräsentanten wecken, motivieren und im Sinn der christlichen Botschaft „fruchtbar" machen können. Denn was nützen alle Basisinitiativen oder auch politische Hirtenbriefe, wenn sie nicht aus einer politisch interessierten Kirche entspringen und in sie hineinwirken?

Diese Verantwortlichkeit der Gemeinde im politischen Handeln läßt sich auch theologisch rechtfertigen; entspricht sie doch der Botschaft Jesu vom Reich Gottes. Denn diese Verkündigung richtete sich nicht zuerst an interessierte einzelne oder Gruppen. Sein Adressat war Gesamtisrael, also das Volk Israel, das er zur Umkehr rief und zum neuen Volk Gottes sammeln wollte. Dieses neue Volk Gottes, das

nicht mehr aus dem Willen zur unbedingten Selbstbehauptung, sondern aus dem Willen Gottes und seiner Gerechtigkeit leben sollte, ist der eigentliche Träger des Reiches Gottes und seiner universalen Heilsverheißung. Die Kirche versteht sich als dieses neue Volk Gottes, in dem das Reich Gottes bereits „real-symbolisch" anwesend ist. Von daher ergibt sich die Folgerung: Der Dienst an der universalen Vollendung des Reiches Gottes ist primär eine Sache des Volkes Gottes, also der Gemeinschaft der Glaubenden als solcher und nicht nur der einzelnen in ihr. Als Kirche, als die „Gemeinschaft der Nachfolge" sind wir aufgerufen, für den Willen Gottes und seine Gerechtigkeit auf dieser Erde einzutreten, um in allen Bereichen menschlichen Zusammenlebens solche realen Zeichen des Reiches Gottes zu setzen.

Maßstäbe des politischen Handelns der Gemeinde.

Wie sieht nun ein solches politisches Handeln aus, das dem christlichen Glauben entspricht und das letztlich von der ganzen Gemeinde mitgetragen werden kann? Sicher hängt vieles von der jeweiligen konkreten Sachfrage und Situation ab. Die Frage, ob der Glaube dafür dann auch jeweils *inhaltlich* bestimmte, spezifisch christlich-politische Maximen bereitstellt oder nicht, können wir hier auf sich beruhen lassen. Sicher scheint mir, daß es vom Glauben her so etwas wie christlich bestimmte „Vorzeichen" vor der „Klammer" unseres an der praktischen Vernunft orientierten politischen Handelns gibt. Solche „Vorzeichen" ändern zwar nicht die einzelnen Glieder in der „Klammer" (politisch vernünftige Sachüberlegungen), wohl aber bestimmen sie entscheidend die „Gesamtsumme" (das leitende vernünftige „Interesse" und das Ziel) des politischen Handelns. Sie sind gleichsam strukturierende *Leitideen*, die in jedem konkreten inhaltlichen Handeln als letzter Maßstab zur Geltung gebracht werden sollten. Ich möchte hier fünf solcher Leitideen nennen, die mir gerade für das gegenwärtige politische Handeln der Gemeinde wichtig erscheinen.

1. *Politisches Handeln aus dem ersten Gebot des Dekalogs heraus:* „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben" (Ex 20, 2f.).

Ein politisches Handeln, das sich an diesem Gebot ausrichtet, tritt entschieden gegen die Vergötzung, gegen die Absolutsetzung irgendwelcher nichtgöttlicher „Mächte und Gewalten", Ideen, Programme und Werte ein, die auf Dauer die Menschenwürde und die menschliche Lebenswelt zerstören, z. B. die Absolutsetzung der Rasse oder einer bestimmten Gesellschaftsordnung oder eines bestimmten staatlichen oder ökonomischen Ideals. In unserer gegenwärtigen Gesellschaftsordnung scheinen z. B. die Werte der militärischen Sicherheit, eines qualitativ undifferenzierten wirtschaftlichen Wachstums und der damit verbundenen allge-

meinen Konsumsteigerung in den Sog solcher „Vergötzung" zu geraten. Denn faktisch werden fast alle anderen gesellschaftlichen und ethisch-politischen Fragen diesen Zielen untergeordnet bzw. darauf hingeordnet. Gerade hier setzt dann die Forderung des ersten Gebots ein: Es ruft zur Wachsamkeit und zum Widerstand auf gegen solche unterschwelligen, fast selbstverständlich gewordenen „Vergötzungen", die sich – oft aus guten Anfängen – mit der Zeit deswegen ergeben, weil sich bestimmte Zielvorstellungen verselbständigen und dadurch nicht mehr hinterfragbar werden.

2. *Politisches Handeln aus der Hoffnung auf das Reich Gottes heraus:* „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist" (Röm 14, 17).

Woher nehmen wir Christen die Kriterien für eine Kritik an bestimmten politischen Leitzielen und ihrer Absolutsetzung? Woher können wir beurteilen, ob sie der Menschenwürde auf Dauer dienen oder nicht? Wir können zu einem solchen Urteil kommen aus dem Vergleich der größeren Nähe und Treue einer Zielvorstellung zu dem, was uns die Verheißung des Reiches Gottes auch an menschenwürdiger Gesellschaftsordnung nahelegt. Daraus ergibt sich nämlich ein recht eindeutiges Kriterium, nämlich die universale Gerechtigkeit zwischen reichen und armen Völkern dieser Erde bzw. innerhalb eines Volkes selbst.

Was folgt aus einer bestimmten politischen Leitvorstellung für die Armen dieser Erde? Verhilft sie ihnen zu mehr Gerechtigkeit? Natürlich wird es darüber auch unter Christen jeweils verschiedene Meinungen geben. Aber gerade da kommt alles darauf an, ob wir bereit sind zu einer harten, aber fairen Auseinandersetzung im Licht der Verheißung des Reiches Gottes; daß wir uns ehrlich und mit möglichst großem Sachverstand gegenseitig befragen lassen: Bei welcher Alternative an Leitvorstellungen und politischen Handlungsmaximen kommt dieses Reich Gottes, das gerade den Armen dieser Erde verheißen ist (vgl. Lk 6, 20), deutlicher, d. h. in größerer „realsymbolischer" Intensität bereits innergeschichtlich zum „Vorschein"?

Daß wir hier keineswegs den Unterschied zwischen der innergeschichtlichen Gegenwart des Reiches Gottes (in der Weise von real vergegenwärtigenden „Zeichen" = „realsymbolisch") und seiner geschichtstranszendenten Vollendungsgestalt (in der Weise der endgültig und umfassend „versöhnten Schöpfung", was „Auferstehung von den Toten" einschließt) verwischen wollen, braucht nicht weiter betont zu werden. Es geht einfach darum, die Hoffnung auf das Reich Gottes auch innergeschichtlich im politischen Bereich handlungsfähig werden zu lassen. Und zwar jene Hoffnung Jesu, die nicht in einem apokalyptischen Defätismus alles Heil erst nach der völligen Vernichtung des alten Äon und der Aufrichtung eines radikal neuen Äon durch Gott erwartete, sondern die bereits in dieser Geschichte Zeichen des Neuen, eben des Reiches Gottes setzte. Gerade diese „Hoffnung, die die Erde liebt", braucht unsere Gegenwart; denn weder die

Resignation der „Frommen", die nichts wesentlich Neues im „Diesseits" erwartet, noch die Hoffnungslosigkeit der (alten oder jungen) „Realisten", die unsere Geschichte als ausweglose Katastrophengeschichte abschreibt, vermag „heilend" zu wirken.

3. *Politisches Handeln aus dem Doppelgebot Jesu heraus:* „Welches Gebot im Gesetz ist das wichtigste?... Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Mt 22, 36–39).

Jesus trifft hier eine Unterscheidung zwischen „erstem" und „zweitem" Gebot, stellt aber beide in ihrer Wichtigkeit und Wertigkeit gleich. Das heißt: Die Befolgung dieser Gebote ist nur in der Einheit beider Gebote möglich; es gibt für Jesus keine Gottesliebe ohne Nächstenliebe und keine Nächstenliebe ohne Gottesliebe. Beides bedingt und trägt sich wechselseitig. Diese Einheit zu finden und ins Handeln umzusetzen, darin besteht die ganze Kunst des Christseins, gerade auch im Politischen. Heute gibt es in der Kirche Trends zu extremen Einseitigkeiten: der Rückzug in die fromme, kultisch zelebrierte Innerlichkeit ohne konkrete politische Verantwortung – das Vorpreschen in politische Aktivität ohne das Fundament einer gelebten Beziehung zu Gott. Christlich ist beides nicht; weder ein stilles, beruhigtes Verweilen beim Gebot der Gottesliebe noch ein schnelles Überspringen dieses Gebots, um möglichst bald „zur Sache" zu kommen, d. h. zum politischen oder sozialen Engagement.

Es hängt gerade für unsere politische Nächstenliebe als Christen entscheidend viel von diesem „ersten" Gebot im Rahmen des Doppelgebots ab. Wo dies zu schnell als „erledigt" betrachtet wird, wo es nicht aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Denken heraus gelebt wird, da nimmt unser politischer Einsatz unter der Hand bei uns doch wieder die Stelle Gottes ein: Wir setzen einen neuen Götzen gegenüber den alten Götzen ein, nämlich unser politisches Engagement, unsere politischen Ziele, von denen wir dann gleichsam das Heil für unsere Erde erwarten.

Wie aber läßt sich dieses erste Gebot Jesu realisieren? Wie kann man Gott aus ganzem Herzen lieben? Eine entscheidende Weise wird uns von den alttestamentlichen Propheten, von Jesus und von der ganzen spirituellen Tradition der Kirche her überliefert: das *Gebet*. Und zwar das lange, das stundenlange Gebet vor diesem Gott, das Schreien zu diesem Gott, das Weinen vor diesem Gott, das Fasten vor diesem Gott, aber auch das Jubeln und Singen und Spielen vor diesem Gott. Das ganze Leben ihm „aussetzen", vor ihm ausharren und alles ihm darbieten, ihn in alle Bereiche unseres Lebens eindringen lassen, uns gleichsam von ihm „imprägnieren" lassen – das heißt: ihn lieben aus ganzem Herzen.

Aus diesem Tun heraus politisch handeln und das politische Handeln wiederum diesem Gott aussetzen und ihm „darbringen" – das ist die ureigenste Sache der

Christen und ihrer Kirche. Wer das nicht vermag, wer es nicht immer wieder hartnäckig und intensiv versucht, kann nicht für sich in Anspruch nehmen, als Christ oder als Gemeinde oder als kirchliche Gruppe bzw. Vereinigung politisch zu handeln. Wer es dennoch tut, zahlt mit falschen Wechseln, die nicht gedeckt sind; und das schadet dem Reich Gottes mehr als es ihm nützt.

4. *Politisches Handeln aus dem Gebot der Feindesliebe heraus:* „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... Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist" (Mt 5, 43–48).

Politisches Handeln, wenn es mit konkreten und entschiedenen Optionen verbunden ist, schafft nicht nur Gegner, sondern auch Feinde. Der Christ, der seine Nächstenliebe in den politischen Raum hineinträgt, wird unvermeidlich Feinde bekommen; Jesus selbst hat sie gehabt. Aber es soll eine Feindschaft sein, die mit Liebe verknüpft ist. Ist diese Forderung nicht ein „hölzernes Eisen"? Ich meine nicht. Es geht Jesus darum, unter den Seinen die Feindschaft nicht das letzte in der Beziehung zum anderen sein zu lassen. Feindesliebe bedeutet: den Willen zur Verteufelung, zur „Dämonisierung" des anderen überwinden; den Wunsch, ihn zu vernichten oder zu zerstören, aufgeben; ihn wieder als Person achten, ja sogar – wie Paulus einmal sagt – als „Bruder, für den Christus gestorben ist".

Es geht hier nicht um vorschnelle Harmonisierung und Glättung aller Gegensätze. Konflikte müssen ausgetragen und ausgestanden werden, und das braucht seine Zeit. Dies ist ein langer, oft mühseliger Prozeß; aber ein Prozeß, der von Christus her ein klares Ziel hat: die Feindschaft zu beenden. Wenn es gelingt, diesen Prozeß christlich durchzustehen, könnte auch am Ende einer politischen Feindschaft so etwas wie Vergebung und Versöhnung stehen. Das ist dann etwas ganz anderes als die zu Recht abgelehnte Überkleisterung von Differenzen und Konflikten; es ist viel eher das mühsame, aber in christlicher Hartnäckigkeit erkämpfte Ziel eines Kampfes.

5. *Politisches Handeln zwischen Parteilichkeit und Einigkeit.* Konkretes politisches Handeln schafft nicht nur Feinde, sondern spaltet oft Familien, Gruppen, Kommunitäten, Gemeinden, Kirche. Aus diesem Grund stößt ein solches Handeln in der Kirche auch meist auf Widerstand. Und man kann sich dabei gerade auf Paulus berufen, für den die Einheit der Gemeinde das Zeichen des Heiligen Geistes war, das Kriterium, ob ein Charisma wirklich aus dem Geist Gottes oder aus dem eigenwilligen menschlichen Geist stammt (vgl. 1 Kor 12).

Dennoch: Auch Paulus vertrat nicht Einheit um jeden Preis. Sie hatte nur Gültigkeit, wenn sie mit einem anderen Kriterium des Heiligen Geistes übereinstimmte: ob nämlich ein Handeln der Botschaft Jesu von der allein heilbringenden Liebe Gottes gerecht wurde oder nicht. Der scharfe Konflikt mit Petrus in Antiochien (vgl. Gal 2,11 ff.) und seine dauernden Auseinandersetzungen mit den Judenchristen um die Freiheit vom Gesetz zeigen deutlich genug, daß die Einheit

der Gemeinde nicht um den Preis des Verrats an der Botschaft Christi bewahrt werden durfte.

Was bedeutet dies für unser politisches Handeln als Kirche? Ich möchte drei Konsequenzen aus dieser Praxis des Paulus ziehen:

a) *Unterscheiden* lernen, ob eine bestimmte politische Angelegenheit so unmittelbar die Botschaft des Evangeliums berührt, daß um ihretwillen die Sorge um die Einheit der Gemeinde zu Recht relativiert, d. h. auf sie bezogen werden darf. Das setzt für den Christen wiederum gründliche Meditation des konkreten Problems im Angesicht des Evangeliums voraus; es setzt suchendes, hinhörendes, klärendes Gespräch mit anderen Überzeugungen innerhalb der christlichen Gemeinde voraus (und nicht nur mit solchen, die einen ohnedies nur bestätigen). Dabei geht es keineswegs um möglichst große „Ausgewogenheit" und Gleichmacherei, wohl aber um größtmögliche Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit dem jeweils anderen Standpunkt gegenüber. In unserer gegenwärtigen Situation scheint gerade die Frage des gemeinsamen menschlichen Überlebens in Frieden, in Gerechtigkeit und in menschenwürdiger Umwelt eine Angelegenheit zu sein, die nicht um einer (oft nur vordergründigen) Einheit willen aus der kontroversen Diskussion unserer Gemeinden ausgeklammert werden darf. Vielmehr steht hier ihr Bekenntnis zu Jesus Christus als dem einzigen Herrn der Geschichte auf dem Spiel.

b) Unsere Gemeinden und ihre Verantwortlichen *konfliktfähig* machen. Das bedeutet im einzelnen: die Angst vor Auseinandersetzung nehmen; einen menschlichen Stil der Konfliktaustragung kultivieren; die Sprechsituation der anderen verstehen wollen; zu einer Gesprächsatmosphäre beitragen, die das Gefühl vermittelt, ernst genommen zu werden, frei seine Meinung äußern zu können, ohne gleich abgestempelt, eingeordnet oder abgeschoben zu werden. Das alles verhilft zu einer notwendigen Enttabuisierung des politischen Konflikts in der Kirche und zugleich zu einer christlichen Kultur der Konfliktbewältigung, die exemplarisch für unsere Gesellschaft sein könnte.

c) *Rücksicht* nehmen auf die „Schwachen" einer Gemeinde im Sinn des heiligen Paulus (vgl. Röm 14 und 15), also z. B. auf die, die mit dem besten Willen nicht mehr verstehen können, was sich alles in unserer Gegenwart tut. Das sind vornehmlich die *Alten* in unseren Gemeinden, für die die Kirche oft noch der einzige Ort der Teilhabe an gesellschaftlicher Öffentlichkeit darstellt; wir sollten darauf achten, sie nicht noch mehr in ihre zunehmend stärker werdende gesellschaftliche Isolation zu stoßen. Auf der anderen Seite muß man aber auch gerade die *Jungen* in unseren gegenwärtigen, oft überalterten deutschen Gemeinden zu den „Schwachen" zählen: Sie, die noch nicht voll in den Wirtschaftsprozeß integriert sind, empfinden häufig viel intensiver den Widerspruch zwischen ihrem Glauben und unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit; zugleich aber haben sie noch wenig Positionen und Einflußmittel, um ihre Vorstellungen durchsetzen zu können. Es hängt hier sehr viel von der Sensibilität einer Gemeinde ab, ob sie ihre

jungen Leute, die andere politische Möglichkeiten sehen und neue, vielleicht auch utopische Wege gehen wollen, nicht völlig blockiert und in einem behäbig-bürgerlichen Milieu erstickt. Dann braucht man sich nicht zu wundern, daß häufig gerade der aufgeweckteste Teil unserer Jugendlichen der Gemeinde enttäuscht den Rücken kehrt.

Um hier nicht mißverstanden zu werden: Bei aller gebotenen Rücksichtnahme ist dennoch nicht das Ideal einer christlichen Gemeinde der „kleinste gemeinsame Nenner" im politischen Bereich. Denn in einem solchen Fall (der leider bei uns der übliche ist) werden alle Konflikte entweder überhaupt vermieden oder möglichst schnell unter den Teppich gekehrt. Das Ideal einer Gemeinde ist schlicht die Treue in der gemeinsamen Nachfolge Jesu „um des Reiches Gottes willen". Diese Treue kann unter Umständen auch durchaus trennend wirken. Wo z. B. keine Bereitschaft mehr wahrzunehmen ist, andere, ungewohnte Überzeugungen zur Kenntnis zu nehmen und auf sie einzugehen, wo also eine Selbstverhärtung das Gespräch unmöglich macht, muß eine Gemeinde auf solche Leute auch verzichten können; sie haben sich dadurch selbst „exkommuniziert" (was durchaus auch für die Verantwortlichen einer Gemeinde gilt).

Den Abschluß dieser Skizze, die sicher viele Fragen offenläßt, soll ein Abschnitt aus dem Synodentext „Unsere Hoffnung" bilden, in dem noch einmal der letzte Maßstab politischen Handelns aus christlichem Glauben heraus deutlich wird: „Die Verheißungen des Reiches Gottes sind nicht gleichgültig gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit und Unfreiheit, die das Antlitz des Menschen zerstören. Die Hoffnung auf diese Verheißung weckt in uns und fordert von uns eine gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung, die uns vielleicht nur deswegen so blaß und unverbindlich, womöglich gar so ‚unchristlich' vorkommt, weil wir sie in der Geschichte unseres kirchlichen und christlichen Lebens so wenig praktiziert haben. Und wo die Unterdrückung und Not sich – wie heute – ins Weltweite steigern, muß diese praktische Verantwortung unserer Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes auch ihre privaten und nachbarschaftlichen Grenzen verlassen können."

Winfried Brugger

Max Weber und der American Way of Life

Die Art und Weise, ein Buch zu lesen, von dem vorgängigen Entschluß ganz abgesehen, kann auf Zufall, vorgeformtem Geschmack oder auch breit gestreuter Neugier beruhen. Immer aber geht es darum, ob die Ausführung dessen, was Titel und Thema versprechen, den mehr oder weniger strukturierten Erwartungen des Lesers entspricht, hinter ihnen zurückbleibt oder sie gar übertrifft. Bei Robert M. Pirsigs Buch „Zen und die Kunst, ein Motorrad zu warten" ist eindeutig letzteres der Fall: Leser und Kritiker haben das Buch zum Bestseller gemacht, in den USA wie in Deutschland; in manchen Kreisen steht es auf dem Bücherbord sogar dort, wo früher Hermann Hesses „Siddharta" seinen Platz hatte.

Was freilich bisher übersehen wurde, ist, daß Pirsigs Buch noch eine weitere Reaktion des Lesers hervorrufen kann: zunächst Stirnrunzeln, dann Staunen, schließlich Entdeckerfreude angesichts der Tatsache, daß in dem Buch ein zweites Buch versteckt ist, das zu lesen – nachdem man erst einmal detektivischen Spürsinn entwickelt hat – doppelten, weil unverhofften Gewinn erbringen kann. Es könnte nämlich ebenso gut „Max Weber und der American Way of Life" oder „Max Weber als Motorradkonstrukteur und buddhistischer Mönch" heißen, da es der Sache wie der erzählerischen Vermittlung nach in frappanter Übereinstimmung mit Webers Werk und Biographie steht.

Nun taucht der Name Max Weber im ganzen Text nirgendwo auf, was Anlaß zu weiteren Spekulationen bieten kann: Kannte Pirsig Weber nicht? Oder kannte er ihn so gut, daß er sich die großzügige Geste leisten konnte, dem detektivisch aufgelegten Leser die Chance eines doppelbödigen Zugangs zu geben? Wie auch immer – die Parallele ist reizvoll genug, um der Doppelspurigkeit der Geschichte nachzuspüren[1]. Dazu müssen wir freilich auch zwischen den Zeilen lesen. Diese beginnen ganz harmlos und unverdächtig. Ein Vater, der Erzähler, ohne Namen, macht mit seinem Sohn Chris und einem befreundeten Ehepaar eine Motorradtour vom Mittelwesten der USA aus, Richtung Westen, durch das weite Land von Montana, Iowa, die Nordwestküste, schließlich Kalifornien.

Das Drehbuch glaubt man zu kennen. In Easy Rider, dem Kultfilm der 60er Jahre, wurden dieselben Strecken durchfahren. Und hier wie dort trügt die naiv-beschauliche Art der Durchmessung des amerikanischen Lebensraums. In Easy Rider täuschte die Weite des Landes über die Enge der Verhältnisse, die das ungebundene Leben der zwei Protagonisten nicht ertragen konnte: Beide werden zum Schluß des Films erschossen auf ihren Motorrädern.

In diesem Buch ist die Bedrohung von außen nach innen verlagert. Das Denken selbst ist eng geworden, hat sich beschränkt, isoliert und die Geräumigkeit verloren, die vonnöten ist, will man ein Land wie die Vereinigten Staaten als Ganzes erfahren. Der technologische Fortschritt, ursprünglich Vehikel für die Eroberung des Landes, hat sich in seiner Konsequenz zum Moloch ausgewachsen, der einen scheinbar unentrinnbaren Schatten über das Land wirft. Es ist nicht nur durchmessen, es ist vermessen. Die Eroberer haben nicht nur ein Haus und Nahrung gefunden. Betonburgen und Hamburgerketten prägen nunmehr ihr Leben. Der Weg in den Westen ist nicht mehr integraler Teil der ganzen Wegstrecke. Er ist Fluchtpunkt, um dem anderen Amerika zu entrinnen mit seinen falschen Versprechungen, immer neue und raffiniertere Methoden der Lustbefriedigung zu erfinden und dadurch das Leben als Ganzes sinnvoll zu machen[2].

Die Lüge dieser Ideologie ist offensichtlich: „Ein Kulturmensch, hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen, der kann lebensmüde werden, aber nicht: lebensgesättigt. Denn er erhascht von dem, was das Leben des Geistes stets neu gebiert, ja nur den winzigsten Teil, und immer nur etwas Vorläufiges, nichts Endgültiges."[3] „Alle Kultur erscheint so als ein Heraustreten des Menschen aus dem organisch vorgezeichneten Kreislauf des natürlichen Lebens, und eben deshalb dazu verdammt, mit jedem Schritt eine nur immer vernichtendere Sinnlosigkeit; der Dienst an den Kulturgütern aber, je mehr er zu einer heiligen Aufgabe, einem ‚Beruf', gemacht wurde, ein um so sinnloseres Hasten im Dienst wertloser und überdies in sich überall widerspruchsvoller und gegeneinander antagonistischer Ziele zu werden."[4]

Auf der anderen Seite erscheint auch das Rousseausche „Zurück zur Natur" als eine zweifelhafte Lösung, denn auch naturverbunden erschließt sich Montana nicht durch Fußmärsche, sondern auf dem Motorrad. Wissenschaft, Technik und Zivilisation sind immer schon mit uns. Man kann sich diesem mächtigen Kosmos okzidentaler Rationalität nicht entziehen; er ist kein dünner Mantel mehr, den man jederzeit abwerfen könnte, sondern ein stahlhartes Gehäuse, das unseren Lebensrahmen abgrenzt und Verwirklichungsmöglichkeiten definiert[5]. Kein Wunder also, daß die verkappten Rousseauisten, verkörpert hier durch das befreundete Ehepaar, scheitern müssen. Die erste Motorradpanne macht ihrer Flucht ein Ende; schon der Gedanke an die mögliche Panne wächst sich für sie zum Trauma aus.

Dimensionen und Aporien der Rationalität

Wer sich dem Sinnproblem der Moderne wirklich stellen will, muß radikalere Wege suchen. Dies tut der Erzähler, nachdem er die beiden hinter sich gelassen hat. Allein mit seinem Sohn Chris und der majestätischen Landschaft des Westens der USA, versucht er die Dimensionen und Aporien okzidentaler Rationalität zu

erschließen. Dies geschieht nicht qua Monolog, sondern in Form eines Dialogs mit einer Person namens Phaidros, in der sich dieses Rationalitätsproblem offensichtlich verkörpert. Mittels einer fiktiven Zwiesprache tastet der Erzähler sich so langsam zur Charakterisierung der Moderne vor:

Als erstes gilt es, vordergründige Diagnosen des Problems zu vermeiden. Politik, insbesondere Sozialstaatspolitik, trägt nichts zur Lösung bei. Nachdem die unmittelbaren Nöte von Essen und Wohnen behoben sind, muß der Mensch aus sich heraus zu sinnvollem Lebensvollzug finden. Soziale Werte können nur verwirklicht werden, wenn die individuellen Werte zueinander finden. Der Ort, die Welt zu verbessern, ist zunächst im Herzen, im Verstand und in den Händen des Menschen. Von ihnen aus muß soziale Wirklichkeit umgearbeitet werden[6].

Auch die Versprechungen der Wissenschaft tragen nicht durch. Sie, die angetreten war, ewige Wahrheiten zu entdecken, verschleißt sich in ihrem Erkenntniszuwachs in immer dürftigeren und kurzfristigeren Aussagen[7]. Angetreten war sie mit dem Versprechen, die Absichten Gottes aus der Erkenntnis seiner Werke in der empirischen Welt heraus zu fördern[8]. Heute aber ist nicht nur die empirische Welt durch sie, sondern auch sie durch sich selbst entzaubert und trivialisiert. Die Dinge in der Natur „sind" und „geschehen" nur noch, „bedeuten" aber nichts mehr[9]. Natur, in uns und außer uns, ist „Weltstoff", den es zu bearbeiten, umzuformen, verfügbar zu machen gilt für unsere verfeinerten Kulturbedürfnisse. Wissenschaft, nüchtern betrachtet, belehrt uns nur noch über Mittel-Zweck-Folgen. Langsam wächst die Einsicht in ihr wahres Wesen: Sie ist emotional hohl, ästhetisch bedeutungslos und geistig verkümmert[10].

Mit dieser Einsicht kollidiert allerdings der mit dem Aufkommen des Wissenschaftsdenkens geborene und seither nie wieder aufgegebene Anspruch, die einzig mögliche Form der denkenden Weltbearbeitung zu sein[11]. Und genau hier, in diesem Zwiespalt zwischen ursprünglichem Sinnversprechen und nunmehr praktiziertem Sinnversagen, muß die Diagnose ansetzen. Nicht die unleugbaren Leistungen wissenschaftlichen Denkens dürfen geleugnet werden, sondern der Totalitätsanspruch der Rationalitätskategorien muß bekämpft werden, mittels deren sie die Welt des Menschen thematisiert. Sinnvoll und rational ist nicht nur das analytisch-funktionale Verstehen der Ordnung der Natur in uns und außer uns, sondern auch die ästhetische, romantische, gefühlsmäßig vollzogene Annäherung an Natur[12].

Und dies gilt nicht nur für originäres Naturerleben, sondern auch für mitmenschliche Beziehungen, ja schließlich selbst für technisch verarbeitete, umgeformte Natur: Das Motorrad, auf dem wir den Westen erschließen, ist selbst ein Ganzes, eine Idee, zusammengesetzt aus funktionalen Teilen, über die und an denen sich unmittelbares Erleben vollzieht. Das Motorrad ist nicht anonymes Gegenüber, ausbeutbare Dienstmagd, als die sie sich störrisch verweigern wird, sondern hat funktionalen Eigen- und ästhetisch-emotionalen Erfahrungswert, der in der Motorradwartung immer wieder von neuem bewahrt werden muß. Beide

Sphären wird nur als zusammengehörig erfahren können, wer eine Umkehr der Betrachtungsweise vollzieht. Die Dinge in der Natur und Technik dürfen nicht nur auf ihren Daseinswert für immer extremer gesteigerte Selbstvervollkommnungsmöglichkeiten abgetastet werden; ihr Eigenwert im Hinblick auf die „Idee", die sie verkörpern, wie etwa die Idee eines Motorrads, muß verstanden werden, das heißt, ihre Funktion muß gepflegt, kultiviert und der durch sie ermöglichte Lebensvollzug muß erlebt, erfahren und affirmiert werden als etwas, das im Gesamt „Sinn" macht und „Rationalität" hat. Nur so kann man den weiteren Schritt zu Ideen machen, die nicht nur Eigen-, sondern Selbstwert haben, wie etwa Liebe, Gnade, Gerechtigkeit. Von solchen Ideen aus erst kann sich die Welt aus einer umfassenderen Perspektive darbieten, in der selbst noch Paradoxien im Hinblick auf die Erfahrung von Unglück, Leid und Tod aufgefangen werden können.

Ist man in seiner Analyse des Sinnproblems der Moderne erst einmal so weit gelangt, wird die Wissenschaft selbst zum Problem. Wenn sie auf die Frage „Was sollen wir tun?"[13] keine Antwort mehr geben kann, dann offensichtlich deshalb, weil sie eine Trennung geschaffen hat zwischen Mittel und Zweck, Subjekt und Objekt, in der der im Zen-Buddhismus so vielfältig hervorgehobene qualitative Vermittlungszusammenhang, in dem der Mensch sich immer schon in seiner Welt begreift, zerschnitten ist. Wird erst einmal geleugnet, daß es auch die qualitativen Zusammenhänge der Dinge selbst sind, die menschlichem Denken und Handeln ihr Recht anweisen, wird die ganze „Welt" des Menschen reduziert auf Verarbeitungsmaterial. Der Mensch versteht sich dann als souveränes Subjekt der Geschichte, das sich am Machbaren berauscht und die Frage nach den rechten Zwecken der Mittelkategorie unterordnet. Der gelungene Vollzug im mitmenschlichen Bereich wird zur Privatsache, harmonischer Ausgleich mit der Natur zur Ferienmarotte, und Politik reduziert sich auf Verteilungskunst.

Wenn es kein Entfliehen aus diesem geronnenen Geist der Moderne gibt, dann bleiben für die persönliche Lebensführung des Individuums, insbesondere aber des Wissenschaftlers, nur zwei Wege[14]. Er kann sich entweder anpassen und den Tempel der Wissenschaft als Händler betreten; dann muß er den Aufklärungsanspruch aufgeben und die technologischen Verwertungschancen vergötzen. Oder er kann auf dem Wahrheitsanspruch beharren, muß dann aber dem Tempel neue Grundfesten verschaffen. Für diesen Fall hat er Grundbegriffe zu entwerfen, die erlauben, alle Formen denkender und fühlender Weltbearbeitung und -deutung als rationale anzuerkennen[15].

Einem solchen Vorhaben wird allerdings die auf der Subjekt-Objekt-Differenz aufbauende vorherrschende Philosophie des Abendlands widersprechen. Und nicht nur sie. Auch als Soziologe kommt man nicht darum herum, die Aufsplitterung des Rationalitätsbegriffs in den verschiedenen Lebensbereichen zu konstatieren und von einem radikalen Perspektivismus der Rationalitätsverständnisse auszugehen[16]. Ein der Auflösung der Paradoxien der modernen Welt verpflichteter

Wissenschaftler kann da nur noch sagen: „Ich will sehen, wieviel ich aushalten kann“[17] – wohl wissend, daß seine Kraft vielleicht nicht ausreichen wird. Was passiert in einem solchen Fall des persönlichen Zusammenbruchs?

Der eine, Max Weber, wird psychisch krank, kann nach einiger Zeit wieder genesen, die Aufgabe der Aufklärung erneut annehmen und wird am Ende doch unterliegen: Webers frühen Tod, sein Nichtaufbäumen gegen den Virus, sehen einige als Zeichen psychischer Erschöpfung und zunehmender Depression.

Der andere, dem wir in diesem Buch in der Gestalt des Phaidros begegnen, ebenfalls wie Weber von der Rationalitätsfrage besessen, wird für verrückt erklärt. Im Sanatorium wird der Teil des Gehirns zerstört, in dem diese existentielle und intellektuelle Betroffenheit vermeintlich ihren Sitz hat. Phaidros, zur Zeit der Operation ein Rhetoriklehrer, ist so offiziell gestorben. Doch nicht ganz. Je länger wir den namenlosen Motorradfahrer begleiten, desto mehr erahnen wir, daß seine fragmentarischen Erinnerungen an diesen Phaidros nicht aus dritter Hand sind, sondern höchstpersönliche Momentaufnahmen, ein Rückspiegel seines eigenen Lebens. Wir bemerken dies an der Reaktion des Sohnes Chris, der, ebenfalls von Neugierde und Wissensdrang umgetrieben, wahrnimmt, daß der Trip auf Wegen verläuft, die Phaidros selbst schon gefahren ist. Wohin das Zweirad die beiden auch trägt, er wartet schon, um die alten Fragen von neuem zu stellen.

Wege zum gelungenen Leben

Immer länger werden die philosophischen Auseinandersetzungen. Plato und Aristoteles werden als die Bösewichte entlarvt, die mittels einer obskuren Dialektik und Rhetorik den einheitlichen Weltzugang der Vorsokratiker, ja selbst noch der Sokratiker aufgesplittert und so den Rationalitätsbegriff schon im ersten Zugriff zerstört haben. Dagegen liegt im ursprünglichen Begriff von Arete noch ein Gegenkonzept vor, das es zu rehabilitieren gilt[18]. Arete nämlich beeinhaltet, wie auch zen-buddhistische Weisheit, Achtung für die Ganzheit und Einheit des Lebens und konsequenterweise die Ablehnung der Spezialisierung, der Departementalisierung der Lebensbereiche. Sie verachtet bloße Effizienz – oder vertritt, besser gesagt, einen lebensumfassenden Effizienzbegriff, der gelungenes Leben in all seinen Aspekten und Sphären umfaßt.

Das ist freilich eine Idee, die quer gegen den Polytheismus[19] der Moderne und ihre radikale Diesseitigkeit steht. Wenn wir als einzelne uns auf die Widerständigkeit moderner Weltauffassungen einstellen müssen, so bleibt uns zunächst wohl nur der Rückzug auf den familiären, engeren Lebensbereich. „Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das unterweltliche Reich

mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der einzelnen zueinander. Es ist nicht zufällig, daß heute nur innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, im Pianissimo, jenes Etwas pulsiert, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die großen Gemeinden ging und sie zusammenschweißte."[20]

Wer sich radikal gegen den Geist der Zeit, das stahlharte Gehäuse der modernen Lebenswelt stellen will, muß sich darauf gefaßt machen, getestet zu werden auf seine Fähigkeit hin, deren rationale Irrationalismen auszuhalten. Fanatismus auf der einen Seite ist ein möglicher Ausweg. Fatalismus und der Weg in die Krankheit, den Tod ist der andere Ausweg. Und auf diesem abschüssigen Gelände sehen wir den Erzähler der Geschichte, über den der alte Phaidros zusehends Macht gewinnt. Immer wieder hat ihn im Traum ein Gedanke gequält: Wie schön es wäre, von den stürmischen Gipfeln der Rockies in die ewige Ruhe des Pazifik hinunterzusteigen. Nun steht er mit seinem Sohn Chris an der Steilküste des Pazifik. Christ ahnt, daß Phaidros' Stimme aus seinem Vater spricht. Und Phaidros, eine Gestalt aus einem Platonischen Dialog, dem einsamen Wolf vergleichbar, wie es dort heißt, will die Widersprüche der modernen Welt nicht mehr ertragen. Er will seinen Sohn heimschicken und den Dingen seinen Lauf lassen. Dieser jedoch wehrt sich und erinnert Phaidros an das Gesetz der Stunde: Gelungene Lebensvollzüge sind dort zu versuchen, wo sie am ehesten zu bewältigen sind, im kleinen Umkreis der Menschen und Dinge, sprich: in bezug auf ihn, den Sohn, und das Motorrad. Erst von hier aus ist, soweit die Kraft reicht, der Schritt zur Politik, zur Technologie und zur Wissenschaft zu tun und der Sinnraum der Freiheit zurückzugewinnen.

Phaidros und Max Weber werden so schließlich zur selben Person, die einsehen muß, „daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist, und daß wir es anders machen sollen: nämlich an unsere Arbeit gehen und der Forderung des Tages gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich." Diese aber ist, solange wir zur Einheit der Weltanschauung und Lebensdeutung noch nicht zurückgefunden haben – aber dasselbe mag danach auch noch gelten –, „daß jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der *seines* Lebens Fäden hält."[21]

ANMERKUNGEN

[1] Seitenzahlen ohne weitere Angaben verweisen auf Pirsigs Buch (Fischer TB 2020; Frankfurt 1976). Max Webers Schriften werden abgekürzt zitiert: WL = Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen [4]1973); WG = Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen [5]1972); RS I = Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1 (Tübingen [6]1972); PS = Gesammelte politische Schriften (Tübingen [3]1971).

[2] 14. [3] WL 595. [4] RS I, 570. [5] RS I, 203.

[6] 307, 371f. [7] 116f. [8] RS I, 141, Anm. 5 [9] WG 308.

[10] 119. [11] RS 1, 569. [12] 74f., 175f. und öfter. [13] WL 598, 609.

[14] 113f., 151–155. [15] 173ff., 265f., 285, 299ff., 372. [16] RS I, 35, Anm. 1.

[17] Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild (Heidelberg 1950) 731.

[18] 392ff. [19] WL 507, 603; PS 145, 554. [20] WL 612. [21] WL 613.

UMSCHAU

Die Nichtigkeit und Größe des Selbst

Walker Percys Anthropologie

In jedem Jahrhundert scheint es Dichter zu geben, die, nachdem sie in ihren Romanen das Verhängnis und Leid des Menschseins dargestellt haben, in theoretischen Abhandlungen ihren Glauben und ihre letzte Hoffnung bekennen und rechtfertigen. So bemühte sich Jean Paul im „Tod eines Engels", im „Kampanertal" und schließlich in „Selina", seine dem Unglauben der Enzyklopädisten verfallenen Zeitgenossen von der Existenz eines liebenden Gottes und der persönlichen Unsterblichkeit der Seele zu überzeugen. Walker Percy, den die jüngste Kritik in den Vereinigten Staaten als eine „einzigartig bezaubernde und kultivierte Stimme" preist, hat nach fünf Romanen seinem ersten philosophischen Werk („The Message in the Bottle", 1975) ein zweites an die Seite gestellt, das dessen Botschaft erweitert und vertieft.

Auch er wendet sich an ungläubige Leser, die sich aber in den acht oder neun Generationen nach Jean Paul wesentlich gewandelt haben. Der ältere Dichter konnte bei seinen Atheisten und Deisten Geistesbildung, Ethik und ein unbeirrtes Selbstbewußtsein voraussetzen. Percy dagegen muß sich an die ungläubigen und abergläubigen Menschen einer „nachchristlichen" Zeit richten, die von jeder Zeitströmung und Mode erfaßt werden und nicht mehr wissen, wer oder was sie sind. Demnach unterscheiden sich die Argumente, mit denen die beiden Dichter die Transzendenz des Menschen zu beweisen suchen. Während Jean Paul sich auf die in die Ewigkeit deutenden Begriffe der Wahrheit, Schönheit, Tugend und Hoffnung berufen kann, muß Percy sich mit den negativen Eigenschaften des Menschen und mit den Hypothesen der modernen Naturwissenschaft auseinandersetzen, um seine Leser anzusprechen.

„*Lost in the Cosmos*"[1] richtet sich im Untertitel als „das letzte Hilf-Dir-Selbst-Buch" an den modernen Menschen, der verzweifelt unter den vielen Handbüchern herumsucht, die ihm Hilfe in seinen geschlechtlichen, gesundheitlichen, geschäftlichen und gesellschaftlichen Nöten versprechen. Sechs vorläufige und dann weitere zwanzig Fragen geben ihm Gelegenheit, sich auf seinen Persönlichkeitstyp hin zu „testen". Doch schon bald merken wir, daß Percy uns einen Spiegel vorhält, der den dem Buch vorausgestellten Leitspruch aus Nietzsches Werken reflektiert: Der Mensch mag die ganze Welt kennen, er bleibt sich selbst fremd, oder, wie Percy ihn als Frage zuspitzt: „Wie ist es möglich, in zehn Minuten mehr über den Krebsnebel im Taurus, der 6000 Lichtjahre entfernt ist, zu lernen als du augenblicklich über dich selbst weißt, obwohl du dich dein ganzes Leben lang mit dir selbst herumgeschleppt hast?" Percys Buch versucht darzulegen, daß diese Unkenntnis seines Selbst Elend und Gefahr des Menschen, aber auch der Angelpunkt seiner Hoffnung und seines Heils ist.

I. Die Unkenntnis des Selbst mag das Individuum in völliger *Selbstentfremdung* auf weitverzweigte Abwege des Seins und Handelns führen. Percy nennt sechzehn Typen des „abgesonderten Selbst", von denen die wichtigsten – wohl ohne die Absicht des Autors – als moderne Formen von sechs der traditionellen sieben Hauptsünden gesehen werden können.

1. Der *Acedia* entspricht das „sich selbst vergessende Selbst", das seines eigenen Lebens so müde ist, daß es jeden Tag eine völlig neue Rolle spielen möchte. Wie die Stars der täglichen melodramatischen Fernsehfilme könnte es dann in immer neuen Abenteuern das gestrige Ich vergessen und sich so gleichsam selbst entkommen (19). Dasselbe gilt vom „gelangweilten" (70) und „deprimierten Selbst" (73). Letzterem versucht der als Arzt und Philosoph in der Psychiatrie erfahrene Dichter zu helfen, indem er es vor die Grenzsituation

des Todes stellt. Die Alternativen des Seins oder Nichtseins, die im Selbstmord, wenn er als freier Akt verstanden wird, vor uns treten, werden, so hofft er, dem bedrückten Menschen das Weiterleben als die bessere Wahl vorstellen: Da ihm die Möglichkeit des Todes immer freisteht, kann er durch sein Weiterleben nichts verlieren. Er kann über das Leben lachen und wieder an seine tägliche Arbeit gehen, „da er es nicht muß" (79). Das Bewußtsein seiner Freiheit hat ihn zu sich selbst geführt.

2. Die *Avaritia*, der Geiz, erscheint als das Bestreben des Selbst, das sich als völliges Nichts sieht, seine Leere mit dem Plunder der modernen Verbrauchswirtschaft (20) oder mit den von ihr geschaffenen ständig wechselnden Moden (23) auszufüllen. Dieses mit Nichtigkeiten angefüllte Selbst bleibt aber trotz aller Errungenschaften der Technik „verarmt in der Mitte der Fülle", während nach den Erfahrungen Schwester Teresas in Indien die Ärmsten der Armen reich an Freude sind (82).

3. Im „neidischen Selbst" enthüllt Percy durch viele Fragen an den Leser eine andere negative Seite unseres Wesens. Während wir unsere Menschen- und Friedensliebe laut verkünden, erfüllt uns doch jedes Unglück unserer Mitmenschen, sensationelle Skandale aller Art, Mord und welterschütternde Krisen, die anderen zustoßen, mit einer heimlichen Freude und Genugtuung, die in keinem Verhältnis zu der betonten Menschlichkeit steht. Sosehr wir uns auch um ein selbstloses Selbst bemühen, von Natur aus sind wir durch unsere Ichbezogenheit unduldsam und lieblos. Sehr leicht verfallen wir der *Invidia*, dem Neid.

4. Besonders stark äußert sich diese Tendenz zur Abkapselung und Absonderung des Ich auch in einem anderen Laster, der Überhebung (*Superbia*) des Individuums über seine Mitmenschen. Als „übersteigendes Selbst" versuchen wir uns zu einer gottgleichen Stellung zu erheben, die uns glauben läßt, unsere Mitmenschen völlig zu durchschauen und zu verstehen, ohne umgekehrt von ihnen erkannt zu werden (128). Besonders der Künstler in seinem „weltumschwebenden Selbst" ist „so weit von der Welt abgesondert" (144), daß er die größten Schwierigkeiten hat, wieder in ihre Atmosphäre zurückzukehren. Auf verschiedene Weise versucht er den Schmerz und das Unbehagen des „Wiedereintritts" abzuschwächen: Alkohol, Drogen, normaler oder perverser Geschlechtsverkehr, Reisen, Verkleidungen, fernöstlicher Mystizismus, ja Selbstmord und Aggressivität mögen dazu dienen.

Weniger um seine Rückkehr in die Welt besorgt, die ihn wie einen Prinzen verehrt, schwebt der moderne Naturwissenschaftler noch höher als der Künstler. Er hält sich für ein „privilegiertes Selbst", das sich unbefragt und ungestraft über unsere Erde erheben darf. Sein einziges Gebot ist das Dogma seiner eigenen Wissenschaft: „Du sollst keine Diskontinuitäten dulden" (163)! Wenn nun einmal „eine Diskontinuität in der immanenten Sphäre, den Daten, auftritt", besonders wenn sie ein Eingreifen Gottes zuzulassen scheint, fühlt er sich persönlich beleidigt. Denn „ein Gott ist schon gegenwärtig. Der Wissenschaftler ist der Gott seiner Daten. Und wenn es für ihn etwas Anstößigeres gibt als die Zumutung einer Existenz Gottes, so ist es die Existenz von zwei Göttern" (164).

Als „vereinsamtes Selbst" versucht dieser Gott nun neue Gesprächspartner zu finden. Einmal wendet er sich an die Tierwelt und spart keine Mühe, mit „Schimpansen, Delphinen und Hökkerwalen" zu sprechen zu versuchen (168), zum anderen horcht er die Radiowellen des Kosmos ab, um eine intelligente Stimme in der Tiefe des Weltenraums zu vernehmen (172f.). Aber beide Versuche haben ihn bisher enttäuscht.

5. Zwei lange Kapitel über „das geschlechtlich zügellose" (41) und „das dänomische Selbst" (175) untersuchen das Problem der *Luxuria*. Die weite Verbreitung der Pornographie und viele Statistiken scheinen darauf zu deuten, daß der moderne Mensch in besonders hohem Maße dem Sexuellen verfallen ist. Forscher von einem anderen Planeten würden über die biologisch sinnlosen, immer komplizierteren Verbindungen der Geschlechter wahrscheinlich sehr erstaunt sein (210f.). Die „Technik" des Aktes steht im Vordergrund. Sie ist mit einer völligen Entpersönlichung des Individuums verbunden, der sogar die zahlreichen Psychiater und Psychotherapeuten, die sich auf dem Gebiet des Sexuellen spezialisieren, zu unterliegen scheinen (42f., 194). Auch die Pornographie entwertet die Person. Meist stellt sie dar, wie „ein entfremdetes Selbst (männlich)

ein anderes Selbst (weiblich) . . . zu einem abstrakten Objekt seiner Befriedigung erniedrigt" (10).

Darüber hinaus mag in der schon erwähnten Form des sexuellen „Wiedereintritts" der normale Geschlechtsakt dem männlichen Selbst nicht genügen, weil es so „entfremdet" ist, daß es vom weiblichen als „Eintrittspforte" abgestoßen wird. Denn dieses scheint in seiner „reinen Negativität" sexuelle „Leistung" zu verlangen und jedes Versagen mit einer Bloßstellung der „Nichtigkeit" des Mannes zu bestrafen. Die Homosexualität erscheint so als ein Mittel, diese Blamage zu vermeiden (150f.).

6. Durch die von Kierkegaard entlehnte Kategorie des „dämonischen Selbst" versucht Percy das Phänomen der Gewalttätigkeit des modernen Menschen (*Ira*) zu erklären, die vor allem in den Vereinigten Staaten so sehr auffällt. Solange das Christentum das von ihm als „dämonischen Geist gesetzte Erotische" (176) zügelte, war es in gewissem Maß gebunden, übte aber auch den besonderen Reiz des Verbotenen aus, der es interessant und begehrenswert erscheinen ließ (191). Was geschieht aber, wenn durch die „sexuelle Revolution" und die moderne Naturwissenschaft diese letzte Spur des Christlichen getilgt ist? Es besteht dann die Möglichkeit, daß das nun auch vom Erotischen enttäuschte Selbst gegen sich selbst und seine Umwelt zu rasen beginnt. Es kann seine Wut nicht mehr zügeln, und die freigewordene Energie explodiert in Gewalttätigkeit. Percy stellt die besorgte Frage, ob nicht mehr „die Liebe", sondern „der Krieg" die Lieblingserholung „der neunziger Jahre unseres Jahrhunderts" sein wird (186).

In gewissem Sinn beschäftigt sich auch „*The Second Coming*" (1980), Percys letzter Roman, mit diesem Thema. Will Barrett, der alternde Protagonist, versucht den Dämon der Zerstörung, von dem er von Jugend auf bedroht wird, durch das Erotische zu bannen. Dieses scheint er aber auch noch mit dem Religiösen verbinden zu wollen, und er verfällt, Sinnliches und Geistiges vermischend, der romantischen Täuschung im Sinn Max Schelers. Vielleicht erklärt sich so der Verlust an Wirklichkeitsgehalt, den die Kritik an diesem Roman bemängelt.

II. So gefährdet, unglücklich und einsam das Selbst in der Weite des Weltalls zu stehen scheint, es ist gerade diese seine *Einzigartigkeit und Einmaligkeit*, die uns zur Hoffnung berechtigt.

1. Diesen an Pascal erinnernden Gedanken unterbaut Percy in einer „semiotischen Fibel des Selbst", in der er eines der Hauptthemen seines ersten philosophischen Buchs fortführt: Der Durchbruch zur Sprache im Leben der taubstummen und blinden Helen Keller ist für die menschliche Sprache typisch. Während „trotz heldenhafter Versuche" der modernen Naturwissenschaft, „mit Schimpansen, Gorillas und Delphinen" (94) das Gegenteil zu beweisen, bei Tieren immer nur ein unmittelbar auf Triebbefriedigung (Hunger, Reproduktion) gerichtetes „dyadisches" Verhalten aufgewiesen werden kann, „abstrahiert" (102) der Mensch in einem „triadischen Ereignis" (95) von allen Naturnotwendigkeiten, indem er Zeichen und Dinge nicht mehr unmittelbar verbindet, sondern vom „Bezeichneten" (Referent, Signifié) einen von nun an unabhängigen „Bezeichner" (Signifier, Signifiant) besitzt, der neue, von der Außenwelt unabhängige Beziehungen zwischen Individuum, „Signifier" und „Referent" zuläßt: Das „triadische Selbst" entwickelt eine Sprache mit „Symbolen, Sätzen, Schöpfungskraft [und] kultureller Vermittlung" (168), die ihm zu seiner natürlichen „Umwelt" eine nur ihm eigene neue „Welt" gibt (86).

Warum ist nun aber dieses so sehr ausgezeichnete Geschöpf unglücklicher als alle anderen Wesen? War der Durchbruch zur Sprache und damit zum Selbstbewußtsein selbst eine „Katastrophe" oder folgte eine solche unmittelbar diesem Ereignis, da das Selbst statt „die Welt mitzufeiern" sich nur „in sich selbst vertiefte" (109)? Im Gegensatz zu Hegel, der in dem durch die Erkenntnis von Gut und Böse erhöhten Selbstbewußtsein die eigentliche Menschwerdung sieht, scheint die diesem Ereignis folgende „Ausweisung aus Eden" für Percy ein großes Unglück zu sein, weil „das selbstbewußte Selbst [dadurch] aus seiner eigenen Welt der Zeichen verbannt wurde" und seit dieser Zeit verzweifelt nach einer neuen „semiotischen Wohnstätte" suchen muß (108).

2. Eigenartigerweise glaubt sie die moderne Naturwissenschaft fast ausschließlich in der ihren Methoden zugänglichen „dyadischen Welt" zu finden. Sie verbohrt sich dadurch in einen inneren

Widerspruch, den Percy immer stärker herausarbeitet und schließlich zum Ausgangspunkt einer zeitgemäßen Erweiterung des Tertullianischen „credo quia absurdum" macht:

Zunächst fragt er, wie die Evolutionstheorie, die zwar viele biologische Entwicklungsphasen zu erklären scheint, das Auftreten „eines triumphierenden, gottgleichen, mörderischen Fremden, des einzigen Fremden im Kosmos, *Homo sapiens sapiens*, z. B. des Wissenschaftlers selbst" erklären kann (164). Sodann erweitert er ein Argument, das an den schon von Nicolai Hartmann gegen den Positivismus angeführten Einwurf erinnert: Der die Methoden der Naturwissenschaft verabsolutierende positivistische Standpunkt kann trotz aller Betonung der „Neutralität" gegenüber dem Gottesbegriff nicht neutral bleiben. „Es gibt keinen Platz im Kosmos für einen absolut transzendierenden objektiven Geist [den Naturwissenschaftler] und einen absolut transzendierenden Gott" (167). Schließlich werden wir in einem der vielen „Gedankenexperimente" (in der Tradition John Deweys) vor die Frage gestellt, wie ein Naturwissenschaftler, der nun endlich bewiesen hat, daß der Mensch wie alle anderen Tiere, Pflanzen und Mineralien ein immanenter Teil des Kosmos ist, seine eigene fragende und forschende Existenz in dieser Welt erklären kann (170). Offenbar bleibt der Wissenschaftler uns die Antwort schuldig, denn gerade die Bemühung seines „objektiven Bewußtseins", zu beweisen, daß es nicht „einzigartig im Kosmos" dasteht, beweist „seine eigene Einzigartigkeit" (254).

Aus dieser Voraussetzung entwickelt Percy seine Form des Tertullianischen Arguments: Einerseits scheint der Fortschritt der Wissenschaft und Technik das jüdisch-christliche Weltbild immer „unsinniger", ja schließlich „einfach unglaublich" erscheinen zu lassen, andrerseits wird sich der Mensch durch eben diesen Fortschritt immer fremder, bis er am Ende völlig hilflos über einem bodenlosen Abgrund schwebt. Entspricht darum nicht gerade die obige so „unsinnig" erscheinende Lehre dem ebenso „unsinnigen Verhängnis" des Menschen und ist sein einziges Heilmittel (254)?

3. Am Ende des Buchs wird diese Heilsmöglichkeit noch von einer anderen Seite beleuchtet. Nach dem lange befürchteten dritten Weltkrieg, so stellt Percy uns vor, besteht die Menschheit nur noch aus kleinen Gruppen von Überlebenden, die wahrscheinlich auch bald aussterben werden. Sollen wir unter der ausschließlichen Führung der Naturwissenschaft auf einem anderen Planeten eine neue Welt beginnen, die uns alle Errungenschaften der Technik und dazu Freiheit von einem „wütenden Gott" verspricht, oder sollen wir auf der sterbenden Erde bleiben, um die langersehnte Wiederkunft Christi zu erwarten? Judentum, Protestantismus und Katholizismus, die drei „unsinnigen" Religionen, bestehen immer noch in ihren alten Formen (252f.). Nur wird die katholische Kirche, die von allen die „unsinnigsten" Glaubensansprüche stellt, jetzt von einem Abt jüdischer Abstammung geleitet, der als der höchste überlebende Würdenträger die Autorität des Papstes hat. Wir werden so wieder an die Bedeutung des jüdischen Volkes im Heilsplan Gottes erinnert, auf die Percy schon in früheren Werken anspielt. Die gefährdete, aber bis zum Ende der Welt fortbestehende Existenz dieses Volkes ist als ein *geschichtliches Zeichen* zu deuten, das uns auf den Ursprung und den Weg unseres Heils weist.

Percy fordert so eine letzte Entscheidung von uns. Wir können uns in eine rationell-wissenschaftliche Umwelt begeben, die uns eine geplante und – wie die Wissenschaftler betonen – schmerzlose Gesellschaft mit allen möglichen Freiheiten, einschließlich der „sexuellen Vorliebe", bietet, oder wir können in der alten Welt mit ihrem Elend, ihrer Sinnlosigkeit und Verzweiflung, aber auch ihrer letzten großen Hoffnung, bis zum Ende verharren. Wohin wir uns auch wenden, eine Tatsache können wir durch keine Entscheidung ändern: „Die Stellung des Menschen im Kosmos" ist eine Sonderstellung, die uns wesentlich und für immer von allen anderen Geschöpfen im Weltall trennt.

Rainulf A. Stelzmann

[1] New York: Farrar, Straus & Giroux 1983; siehe auch „Das Schwert Christi: Zwei Versuche Walker Percys", in dieser Zschr. 195 (1977) 641–643.

BESPRECHUNGEN

Kirche

NICHOLS, Peter: *Die Divisionen des Papstes.* Die katholische Kirche zwischen gestern und heute. München: Kindler 1983. 384 S. Lw. 42,–.

Peter Nichols lebt seit 1957 als Korrespondent der Londoner „Times" in Rom. Er hat also die gesamte neuere Epoche der Kirche von den letzten Lebensjahren Papst Pius' XII. über das Zweite Vatikanische Konzil bis zu Johannes Paul II. miterlebt und mit seiner kenntnisreichen Berichterstattung begleitet. Er bringt daher alle Voraussetzungen mit, um die Situation der Kirche in unserer Zeit mit ihren Problemen, Aufgaben und Chancen darzustellen und aus kritischer Distanz – er ist Anglikaner – zu durchleuchten. Der Titel, der sich an das berühmte, Stalin zugeschriebene Wort anlehnt (Wieviel Divisionen hat der Papst?), wurde wohl im Interesse der Werbung gewählt. Den Inhalt des Buchs gibt der Untertitel exakt wieder.

Insgesamt gibt Nichols eine farbige, nuancenreiche, exakt recherchierte Beschreibung der katholischen Kirche unserer Zeit. Auf dem Hintergrund einer eher pessimistischen Sicht unseres Zeitalters mit seinen „Verwirrungen, Ängsten und Frustrationen" (51), fragt er nach der Stellung und Bedeutung der Kirche. Daß ihm dabei als Journalisten und Nichtkatholiken mehr die Außensicht in die Augen fällt und weniger das „Innenleben" der Kirche in der Glaubenslehre und der Spiritualität, ist verständlich und macht gerade den Reiz seines Buchs aus. Hauptthemen sind die Dritte Welt und die zunehmende Verlagerung des Schwergewichts der Kirche dorthin („geistig ist sie freilich noch immer von westlichen Anschauungen geprägt" und dem Bevölkerungsproblem „mißt sie viel zuwenig Bedeutung" bei, 73, 65), die Päpste von Pius XII. bis Johannes Paul II., die er überaus treffend charakterisiert, ebenso wie die römische Kurie („das autoritäre Gehabe und die aufwendige Bürokratie sind zunehmend stärker wahrgenommene Peinlichkeiten", 42), die Ökumene, vor allem auch die Begegnung mit anderen Religionen, die Stellung der Frau (die Frauenbewegung „könnte sich bald als das kräftigste Instrument für eine radikale Veränderung innerhalb der Kirche erweisen", 226), das Thema Sexualität („wenn man von einem Phänomen sagen kann, daß es der Christenheit insgesamt und dem Katholizismus im besonderen nicht gelungen ist, es erfolgreich in den Griff zu bekommen, dann ist es die Sexualität", 248). Die besondere Aufmerksamkeit des Autors gilt dann neben der Ökumene und der Begegnung mit anderen Religionen dem Verhältnis der Kirche zu den politischen Bewegungen im Osten und im Westen („nie war die Kirche so von politischen Aufgaben in Anspruch genommen", 311). Für den deutschen Leser wäre es reizvoll gewesen, wie der Autor mit seinen weltweiten Erfahrungen die Kirche in der Bundesrepublik sieht. Darüber schweigt er sich jedoch leider aus.

Ein gravierender Mangel dieses so vorzüglichen Buchs ist die Übersetzung. Sie ist offenbar in höchster Eile gefertigt, mit unbeholfen, ja oft falsch formulierten Sätzen und ohne jede Kenntnis der kirchlichen Begriffe und Namen.

W. Seibel SJ

Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum. Hrsg. v. Giuseppe ALBERIGO, Yves CONGAR und Hermann J. POTTMEYER. Düsseldorf: Patmos 1982. 336 S. Kart. 48,–.

Dieser Sammelband enthält die Referate eines Colloquiums, zu dem das Istituto per le Scienze Religiose im April 1980 etwa 40 Theologen, Historiker, Kirchenrechtler und Soziologen nach Bologna eingeladen hatte. Das Ziel war „eine nüchterne Bestandsaufnahme der bisherigen Auswirkungen des Konzils und eine Analyse jener Hindernisse auf theologischer und institutioneller Ebene, die einer weiteren Entfaltung der dynamischen Ansätze des Konzils im Wege stehen" (Vorwort zur deutschen Ausgabe).

Die 18 Beiträge, die in diesem Band abgedruckt sind, bewegen sich mit weithin übereinstimmenden Ergebnissen um vier Themenkreise: 1. Die Notwendigkeit, die Kirche als Gemeinschaft, als „communio", zu verstehen und zu verwirklichen. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte entscheidende Schritte in diese Richtung getan. Inzwischen jedoch gibt es nach wie vor Tendenzen, das Amt übermäßig zu betonen und die Kollegialität der Bischöfe in einer einseitigen Weise dem Primat des Papstes unterzuordnen: „Die gegenwärtige Ordnung, in der das freie Handeln des Papstes das einzige Strukturprinzip zu sein scheint, führt einen jahrhundertelangen Prozeß der Behauptung der päpstlichen ‚Freiheit' bis zu den äußersten Konsequenzen" (A. Acerbi, 224). 2. Einen wesentlichen Grund für diese Entwicklung sehen die Autoren in dem Kontrast zwischen dem Kirchenbild des Ersten und des Zweiten Vatikanischen Konzils, einem „unvermittelten Nebeneinander zweier Ekklesiologien mit gegenläufiger Tendenz" (H. J. Pottmeyer, 90). 3. In einer Reihe von Beiträgen werden Modelle entwickelt, wie Institutionen geschaffen werden könnten, die die Beteiligung der Bischöfe an der zentralen Kirchenleitung gewährleisten und damit die „übermäßige Zentralisierung" (J. Lécuyer, 300) abbauen. 4. Die Referate, die das Colloquium einleiteten, untersuchen die Veränderungen, die sich derzeit in der Menschheit und in den Kirchen der verschiedenen Kontinente vollziehen und deutlich werden lassen, wie stark das Konzil und die es prägende Theologie noch europazentriert waren.

Die Tendenzen in der kirchlichen Entwicklung, die auf diesem Colloquium präzise erfaßt und diskutiert wurden, haben sich in der Zwischenzeit eher noch verstärkt. Insofern ist die Analyse nicht überholt, obwohl die Tagung schon mehr als drei Jahre zurückliegt, und die Hinweise auf notwendige Veränderungen sind auch heute aller Beachtung wert. *W. Seibel SJ*

Stegmann, Franz Josef: *Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte.* Die Gegenwart. München: Olzog 1983. 198 S. Kart. 28,–.

Dies ist der angekündigte „Anschlußband" zu dem unter dem gleichen Obertitel 1980 erschienenen, hier 199 (1981) 141 gewürdigten Werk von *Nikolaus Monzel,* dessen Grundhaltung sein Schüler Stegmann treu wahrt. Nichtsdestoweniger besteht ein gewichtiger Unterschied. Stegmanns Interesse richtet sich ganz auf das Lehrhafte und die Grundsatzfragen; dementsprechend schildert er weniger die konkrete Sozialgeschichte und den Anteil der Kirche an ihr, als die Lehrentwicklung und den bis heute erreichten Stand ihrer Soziallehre, insbesondere die Diskussion unter deren Repräsentanten im deutschen Sprachraum. Stegmanns vornehmes Bemühen, allen Teilnehmern an dieser Diskussion vollkommen gerecht zu werden und niemand zu verletzen, bringt leider die Gefahr mit sich, daß der Leser die Härte, mit der dieser Streit zeitweise geführt worden ist, unterschätzt und verkennt, welchen Verlust an Ansehen und Vertrauen dieser Streit der katholischen Soziallehre gekostet hat.

O. v. Nell-Breuning SJ

Sebott, Reinhold: *Das neue kirchliche Eherecht.* Frankfurt: Knecht 1983. 229 S. Kart. 36,–.

Von dem am ersten Adventssonntag dieses Jahres (1983) in Kraft tretenden neuen Gesetzbuch der Kirche (Codex Iuris Canonici) wird namentlich das darin neu geregelte kirchliche Eherecht weite Kreise interessieren. So werden bestimmt in Kürze mehrere Versuche auf dem Büchermarkt erscheinen, diesen Teil des neuen Gesetzbuchs gesondert zu kommentieren, um auf diese Weise dem großen Kreis von Interessenten den Zugang dazu zu erleichtern. Die hier vorliegende Darstellung stammt von einem Kanonisten, der selbst am Entwurf des neuen Gesetzbuchs mitgearbeitet hat.

Der tiefgehende, in der Kirche insgesamt durch das Zweite Vatikanische Konzil herbeigeführte Wandel vermochte dank seiner inneren Lebenskraft sich ganz von selbst durchzusetzen, auch ohne bereits in Rechtsvorschriften umgesetzt zu sein. Anders dagegen das in äußerst diffiziler und subtiler Gesetzgebung und dazu ergangener Rechtsprechung ausgefeilte kirchliche Eherecht. Hier bedurfte es, um dem vom Konzil erarbeiteten vertieften Verständnis der ehelichen Gemeinschaft zum Durchbruch zu verhelfen, einer völligen Neubearbeitung durch den kirchlichen Gesetzgeber. Ganz besonders dringlich war eine

Neuregelung der Mischehe, die deswegen auch bereits 1970 von Paul VI. durch das Motuproprio „Matrimonia mixta" vorweggenommen wurde. Diese Neuregelung von 1970, die sich mitsamt den von der Deutschen Bischofskonferenz dazu erlassenen Anordnungen bei uns bereits eingelebt hat, übernimmt das neue kirchliche Gesetzbuch in allen wesentlichen Stücken. Neu hinzu kommt nun aber die Selbstbeschränkung, die die Kirche aufgrund des im Konzil erarbeiteten neuen Verständnisses ihrer Rechtsbeziehungen zu den anderen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" sich hinsichtlich der Reichweite ihrer eigenen Gesetzgebung diesen gegenüber auferlegt. Die daraus sich ergebenden Neuerungen dürften wohl dazu führen, daß die Deutsche Bischofskonferenz ihre Anordnungen noch einmal überprüfen und die Gelegenheit dazu benutzen wird, um nicht nur die inzwischen gemachten Erfahrungen auszuwerten, sondern in einzelnen Stücken auch noch weitere Folgerungen zu ziehen. Insofern ist also noch nicht in allen Stücken das letzte Wort gesprochen. Was nach dem heutigen Stand der Dinge und dem heutigen Erkenntnisstand feststeht, das legt dieses Buch in einer Sprache, die auch dem Nichtjuristen verständlich ist, klar, übersichtlich und zuverlässig dar.

O. v. Nell-Breuning SJ

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, Hrsg. und eingel. v. Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer. Paderborn, Frankfurt: Bonifatius, Lembeck 1983. 709 S. Lw. 68,–.

Seit sich die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) entschloß, aktiv in die ökumenische Bewegung einzutreten, wurden die Gespräche zwischen den Kirchen und Konfessionen in einem vorher kaum vorstellbaren Ausmaß intensiviert. Dabei kam es zu zahlreichen, zum Teil bahnbrechenden theologischen Übereinstimmungen, die jeweils in Konsenspapieren festgehalten wurden. In dem vorliegenden Werk sind diese Texte zum ersten Mal vollständig gesammelt. Die Herausgeber beschränken sich dabei mit Recht auf die Ergebnisse der Lehrgespräche, die bilateral – also zwischen jeweils zwei Partnern – und auf Weltebene stattfanden und kirchenoffiziellen Charakter hatten; sie waren also von den Kirchenleitungen veranlaßt, diese hatten die Teilnehmer benannt und beauftragt, und die Ergebnisse wurden direkt den Kirchenleitungen unterbreitet. Alle diese Gespräche bezogen sich ausschließlich auf die Erörterung von Differenzen in der Glaubenslehre und in der Kirchenverfassung. Sie hatten das Ziel, eine Übereinstimmung zu erreichen, auf Grund deren eine Kircheneinigung möglich wird. Der Leser der Dokumente muß immer wieder mit Überraschung feststellen, wie weit diese Übereinstimmung bereits geht, und er fragt sich, warum die Umsetzung in gelebte kirchliche Gemeinschaft so lange auf sich warten läßt. Die Analyse der Faktoren, die dies verhindern, ist naturgemäß nicht Aufgabe einer solchen Dokumentensammlung.

Alle Konsenstexte sind vollständig abgedruckt, immer auch mit dem jeweiligen Vorwort, das über die Entstehung berichtet. Wo dies fehlt, haben die Herausgeber eine historische Einleitung vorangestellt. Den Abschluß des Bandes bildet ein Sachregister. Die Jahreszahlen des Titels bieten allerdings kein exaktes Bild des Inhalts: Aus dem Jahr 1931 stammt nur ein einziger Text, das Bonner Interkommunikationsabkommen zwischen der Altkatholischen Kirche und den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft. Alle anderen Dokumente sind erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstanden. *W. Seibel SJ*

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Hrsg. v. Heinrich Rennings unter Mitarbeit von Martin Glöckener. Kevelaer: Butzon & Bercker 1983. 1383 S. Lw. 93,–.

Mit der Liturgiekonstitution, die vor jetzt zwanzig Jahren verabschiedet wurde, gab das Konzil den Anstoß zu einer umfassenden Reform des Gottesdienstes. Der Weg dieser Reform ist begleitet von einer Fülle römischer Erlasse, die auf der breiten Skala zwischen Grundsatzbeschlüssen und Regelung von Detailfragen fast kein Thema unerwähnt lassen. Wer sich für den Wortlaut dieser Texte interessierte, mußte eine Vielzahl von Publikationen konsultieren, weil das eine da, das andere dort erschienen war. Diesem Mißstand wurde 1976 zunächst mit einer lateini-

schen Dokumentensammlung abgeholfen („Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae").

Mit dem hier anzuzeigenden Werk liegen die Dokumente nun in deutscher Sprache vor. Es ist bemerkenswert, daß etwa ein Drittel der im „Enchiridion" erschienenen Texte bisher ohne vollständige deutsche Übersetzung geblieben war. Das deutsche Werk bringt den gesamten Inhalt des „Enchiridion" in derselben Numerierung, dazu einige Texte, die dort nicht aufgenommen worden waren. Die einzelnen Dokumente stehen in der Reihenfolge des Datums der Veröffentlichung. Am Anfang ist jeweils die Literatur angegeben, die darüber bisher erschienen ist. Ein zweiter Band wird die Texte der Jahre 1974 bis 1983 bringen und auch ein Gesamtregister enthalten. Dieses Quellenwerk ist für die wissenschaftliche Arbeit unerläßlich und für die pastorale Praxis von manchem Nutzen. Und als Information, mit welcher Fülle von Themen und bis in welche Details man sich in der römischen Kurie beschäftigt, ist das Buch eine wahre Fundgrube.

W. Seibel SJ

ZU DIESEM HEFT

Mit Martin Luther, dessen 500. Geburtstag am 10. November begangen wird, beschäftigen sich in diesem Heft zwei Beiträge. Oskar Köhler, Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, beschreibt Eindrücke, die bei der Beobachtung des Jubiläumsjahrs, seiner Umfelder und seiner reichen Literatur entstanden. Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, zeigt am Beispiel Luthers und seiner Wirkungsgeschichte ein zentrales Dilemma des Christentums: die Spannung zwischen der Freiheit des Wortes und seiner Vermittlung und Verwaltung, die diese Freiheit überlagern und erdrücken.

Oswald von Nell-Breuning analysiert die Entwicklung von der Sustentationswirtschaft mit ihrer Einheit von Haushalt und Betrieb zur dynamisch-expansiven Wirtschaft. Er macht deutlich, wie weittragend dieser Wandel ist und welche Aufgaben er für die Unternehmensverfassung stellt.

Vor 20 Jahren, im November 1963, starben die englischen Schriftsteller C. S. Lewis und Aldous Huxley. Sie sind einander persönlich nie begegnet. Beide befaßten sich aber in den letzten Jahrzehnten ihres Lebens mit Fragen der Ethik und der Religion. Gisbert Kranz zeigt, wie sehr sie sich bei allen Übereinstimmungen unterscheiden.

Medard Kehl, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, untersucht die Frage, wieweit die Pfarrgemeinden selbst politisch aktiv werden sollen. Er nennt die Maßstäbe, die für eine Verbindung des Glaubens mit konkretem politischem Handeln gelten.

Generalkongregation der Gesellschaft Jesu

Die 33. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu (2. September bis 25. Oktober 1983) hatte zwei Aufgaben: Es mußte ein neuer General gewählt und es mußten Orientierungen und Normen für die Zukunft gegeben werden. Beide Aufgaben hatten wegen besonderer Umstände, die sich in den letzten Jahren ergeben hatten, einen etwas delikaten Charakter. Entsprechend hoch war die Spannung. Auch der Papst sprach in seiner Predigt vor den versammelten Teilnehmern in der Ordenskurie von den wichtigen Auswirkungen, die die Generalkongregation auf das Leben der Kirche haben werde.

Dem Orden wird offensichtlich im Gesamt der Kirche eine Signalwirkung zugeschrieben, die die letzten Päpste ziemlich hoch einschätzten. Von daher ist es nicht zu verwundern, daß sie da, wo ihnen der Orden falsche Signale zu setzen schien, sehr deutliche Gegensignale setzten, die nicht nur kirchenintern registriert wurden. Das meiste Aufsehen erregte in dieser Hinsicht die Maßnahme Johannes Pauls II. Nach der schweren Erkrankung des Ordensgenerals Pedro Arrupe führte nicht der nach dem Ordensrecht eingesetzte Generalvikar das Regiment. An die Spitze des Ordens setzte der Papst im Oktober 1981 vielmehr einen Delegaten seiner Wahl. Damit war das Tor für Spekulationen offen. Sollte der Kurs Arrupes revidiert werden? War der Orden zu kritisch gegenüber Lehramt und kirchlicher Autorität überhaupt? War er in seinem Apostolat zu wenig auf das Seelenheil und zu sehr auf soziale Gerechtigkeit aus? War er zu diesseitig in seinem Lebensstil, zu leichtfertig angesichts der zahlreichen Austritte? War er selbstherrlich in seinen Ansichten, ungehorsam bei Tadel? Wie würden sich solche Fragen und Befürchtungen auf die Generalswahl und die zu gebenden Orientierungen auswirken?

Der neue Ordensgeneral war in dieser Hinsicht eine Überraschung. Er war nicht einzuordnen. Dies war das eigentliche Signal, das die Generalkongregation setzte. Es geht in der Generalswahl eben nicht um Kniefall oder Trotz. In einer Entscheidungsfindung, die sich über vier Tage in einer eigenartig dichten Atmosphäre von Nachdenken, persönlicher Beratung und Gebet vollzog, fand die Generalkongregation am 13. September 1983 im ersten Wahlgang in äußerer und innerer Freiheit in Peter-Hans Kolvenbach ihren General. Sie traut ihm zu, den Orden gerade heute gut zu führen.

Der neue Generalobere wird sich nicht bemühen, eine möglichst getreue Kopie Arrupes abzugeben. Er wird seinem Amt den Stempel seiner eigenen kraftvollen Persönlichkeit aufdrücken. Das heißt aber nicht, daß er den geistlichen und apostolischen Schwung, den der Orden durch Arrupe erhalten hat und auf den Kolvenbach schon in seiner ersten Botschaft an den Orden sehr gezielt Bezug

nahm, bremsen wird oder daß er gar die durch seinen Vorgänger eingeschlagene Richtung für falsch hielte. Missionarischer Geist und Realismus, Aufgeschlossenheit und Kontinuität, Vertiefung und Erneuerung werden ganz im Sinn Arrupes auch für den neuen General wichtige Merkmale seiner Regierungszeit sein.

Auch die zweite Aufgabe wurde in einer etwas überraschenden Weise erledigt, die durchaus als Signal verstanden werden kann. Im Gegensatz zu den zwei vorausgegangenen Generalkongregationen von 1965/66 und 1974/75 hat die 33. Generalkongregation keine langen Dekrete verabschiedet. Es waren einmal von der 32. Generalkongregation her gewisse Überprüfungen vorzunehmen und Aufträge zu erfüllen. Dadurch sind drei kurze juristische Texte entstanden: Die bisher ad experimentum geltenden Regelungen im Armutsrecht des Ordens wurden endgültig bestätigt. Die Bestimmungen über das aktive und passive Stimmrecht für die Zusammensetzung der einer Generalkongregation vorausgehenden Provinzkongregationen wurden überprüft, für gut befunden und erneut bestätigt. Die Teilnahme an der Generalkongregation wurde neu geordnet, um eine gerechtere Repräsentanz zu erreichen. Damit kann den tatsächlichen Wachstums- und Rückgangsprozessen im Orden dynamischer entsprochen werden. Faktisch wird dadurch die zahlenmäßige Verschiebung des Ordens von der Alten in die Neue Welt ernstgenommen, und die Internationalität des Ordens findet auch rechtlich ihren angemessenen Ausdruck.

Von diesen rechtlichen Bestimmungen abgesehen, die insgesamt auf drei Seiten Papier unterzubringen sind, wurde nur ein einziges Dokument verabschiedet, das seinerseits aber auch nicht einmal zwanzig Seiten umfaßt. Dies verdient deswegen Beachtung, weil die letzten beiden Generalkongregationen nicht gerade an Papier gespart hatten. Zwar lagen auch diesmal aus den Provinzen etwa fünfhundert sogenannte Postulate vor, das heißt Anträge, bestimmte Themen zu behandeln, Mißstände abzuschaffen oder sonstige Regelungen zu treffen. Dies gab Gelegenheit zu intensiven Diskussionen über einzelne Sachgebiete, wobei die etwas schwerfällige Verfahrensweise nach der Geschäftsordnung der Generalkongregation nicht gerade geeignet ist, Zeit zu sparen. Aber es war nicht diese Schwerfälligkeit des Apparats, welche die Generalkongregation bald in der Meinung bestärkte, dieses Mal auf ausführlichere Texte verzichten zu sollen. Es war vielmehr die Erkenntnis, daß die schon vorliegenden Texte der 31. und 32. Generalkongregation nicht überholt sind und deswegen auch nicht durch neue Texte entwertet werden sollten. Man widerstand also der Versuchung, mit eigenen Worten noch einmal sagen zu wollen, was früher schon besser gesagt worden war. Dies könnte auch darauf hindeuten, daß der Kairos für inspirierende pastorale Dokumente nun wieder abgelöst ist durch die Mühsal gewöhnlicher Zeiten und unscheinbarer Kleinarbeit.

Die meisten Abschnitte der schließlich in ein einziges Dokument zusammengefaßten diskutierten Themen enthalten so nichts wesentlich Neues. Es geht vielmehr

um die Bekräftigung der schon vorliegenden Direktiven und um deren konsequentere Verwirklichung. Dabei war besonders zu bedenken, was von seiten der Päpste, aber auch von seiten des Ordens selbst aufgrund der in den letzten Jahren gemachten positiven und negativen Erfahrungen an Präzisierung wünschenswert erschien. Das Dokument, das übrigens einstimmig verabschiedet wurde, behandelt in seinem ersten Teil in eher kurzen Abschnitten das Verhältnis zur Hierarchie, Fragen des religiösen Lebens, der Brüder, der Ausbildung und der Armut. Der zweite Teil geht etwas ausführlicher auf das Apostolat des Ordens ein. Dabei geht es nicht um eine Zurücknahme dessen, was 1975 die 32. Generalkongregation als zeitgemäße Formel für das Apostolat des Ordens gefunden hatte, daß nämlich die Verkündigung des Glaubens das Eintreten für die Gerechtigkeit miteinschließen müsse. Es wird aber berücksichtigt, daß diese Formel in der Theorie und in der Praxis doch Fehleinschätzungen und Einseitigkeiten mit sich brachte, die manchem innerhalb und außerhalb des Ordens Anlaß zur Sorge geworden waren. Im ganzen läßt sich aber sagen, daß die Fehler eher in Unterlassungen als in Übertreibungen lagen. Der zweite Teil greift daher noch einmal den Kontext auf, in dem das Apostolat des Ordens steht. Die Verhältnisse sind in der Welt von heute in den letzten zehn Jahren eher noch dramatischer geworden. Das fordert die Mitglieder des Ordens um so dringlicher heraus, in den verschiedenen Diensten, zu denen sie gesandt sind, als glaubwürdige Zeugen des Evangeliums zu leben und zu handeln. In diesem Zusammenhang hat die von der Kirche in den letzten Jahren immer deutlicher formulierte Option für die Armen auch im Dokument ihren Niederschlag gefunden.

Während der Generalkongregation zeigte sich wieder, daß der Orden in sich ein sehr vielfältiges, ja divergierendes Gebilde ist. Was sich in fast jeder Kommunität an unterschiedlichen Meinungen, Erfahrungen, Vorlieben, „Glaubensbekenntnissen", Spannungen, Frustrationen und Begrenzungen findet, kehrt im höchsten Gremium des Ordens wieder. Manches tritt hier sogar noch deutlicher zutage durch die hinzukommenden regionalen Mentalitätsunterschiede und Denkweisen, sowie durch die unterschiedlichen, ja gegenläufigen Entwicklungen, durch die das Denken und Handeln ziemlich unterschiedlich geprägt sein kann. Ein Inder wird beim Stichwort Inkulturation anders fühlen als ein Westeuropäer. Option für die Armen bedeutet in einem Land, in dem die große Mehrheit der Bevölkerung unter dem Existenzminimum lebt, etwas anderes als in einem hochgezüchteten Industriestaat. An weiteren Stichworten könnten solche unterschiedlich empfundenen Wirklichkeiten exemplifiziert werden.

Jedenfalls erlebt der Orden, gerade weil er international ist, die daraus resultierenden Spannungen sehr deutlich. Es ist gewiß nicht leicht, diese Spannungen – die es übrigens in fast allen vergleichbaren Systemen gibt – auszuhalten. Es gibt die typischen Versuchungen, ihnen dadurch zu entgehen, daß man sie verdrängt, daß man sich auf Arbeitsgebiete zurückzieht, wo sie möglichst wenig zu spüren sind,

daß man nur noch mit Menschengruppen zu tun haben will, bei denen die Insider-Sprache noch ankommt, daß man von der Zentrale her dekretiert, bis zu welchem Grad die Spannungen zulässig sind, oder daß man sonstige Verhaltensweisen an den Tag legt, die die eigene Angst verraten. Solche Reaktionen aber entsprechen nicht der Art des Ordens, wie er von seinem Gründer her gedacht war.

Eine Generalkongregation ist ein guter Ort, um zu entdecken, wie die Verschiedenheit zu einer Chance werden kann. Hier wird der Orden erlebbar als Umschlagplatz von Meinungen und Erfahrungen, als Rückkoppelungssystem für das, was heute an den Fronten los ist, als Clearingsstelle zur Unterscheidung der Geister. Wenn man miteinander an den Realitäten, auch an den harten Realitäten bleibt, ergibt sich nämlich etwas Ermutigendes. Man stößt immer wieder auf einen tragenden Grundkonsens, der bei Jesuiten ohne Zweifel mit den Exerzitien des Ignatius zu tun hat. Dieser Grundkonsens schafft Raum für Freiheit und stiftet dem Orden die Lust ein, im Dienst Jesu Christi und im Dienst an den Menschen bis an die Grenzen der Erde zu gehen, womit dann allerdings ganz prosaisch auch die Studierstube oder eine Fabrik oder ein Beichtstuhl gemeint sein können.

Wenn der Orden heute eingeladen ist, der Kirche den Dienst der Einheit zu leisten, so könnte dabei gerade der aus der eigenen Erfahrung gewonnene Aspekt wichtig sein, daß nämlich Einheit nicht in einem engen, kirchenstrategischen, integralistischen Sinn als Einheitlichkeit verstanden zu werden braucht. Es ginge eher um eine glaubwürdige Demonstration der Möglichkeit, Verschiedenheit auszuhalten, Konflikte so zu bewältigen, daß nicht unbedingt nur in den Kategorien von Siegern und Besiegten gedacht werden muß (so können es auch die Heiden!), und Vielfalt nicht als Belastung, sondern als Reichtum zu entdecken. Freilich, glaubwürdig wird eine solche Demonstration nur sein, wenn sie als Frucht einer tiefer liegenden Einheit, die im Glauben und in der Liebe gründet, erkennbar wird. Das Ergebnis wird allerdings trotz allen Bemühens notwendig fragmentarisch bleiben. Deswegen wird der Orden auch in Zukunft zu Recht nicht nur mit Zustimmung, sondern auch mit Kritik zu rechnen haben. Es ist aber auch ein Wort Arrupes in Erinnerung zu rufen: »Wir haben nicht die Absicht, Irrtümer zu verteidigen. Aber wir sollen auch nicht den Irrtum begehen, aus lauter Angst, daß wir irren könnten, überhaupt nichts zu tun.« *Vitus Seibel SJ*

Hermann Boventer

Der neue Areopag

Katholische Akademien nach 1945

Die Protestanten waren es und nicht die Katholiken, die nach 1945 mit der Gründung der kirchlichen Akademien vorangegangen sind. Im Oktober 1942, als der Krieg seinem Höhepunkt zustrebte und das volle Ausmaß der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft sichtbar geworden war, hatte der evangelische Theologe Helmut Thielicke eine Denkschrift zur Planung einer evangelischen Akademie verfaßt. Der Protestantismus begann sich für die Nachkriegszeit zu rüsten und mit einem klaren Blick nach vorn die „Gnade des Nullpunkts" vorwegzunehmen. Die Anfänge in Bad Boll, wo es dann bereits im Sommer 1945 zur ersten Tagung einer evangelischen Akademie gekommen ist, haben die geistigen Energien zum Vorschein kommen lassen, die sich in der Verfolgungszeit angesammelt hatten.

Zugleich liegt auch etwas Spontanes in der Gründung von evangelischen Akademien so unmittelbar nach dem Krieg, das auf katholischer Seite nicht nachvollzogen werden konnte. Wenn wir hier der Entstehungsgeschichte der katholischen Akademien im Zeitraum von 1945 bis 1973 nachgehen wollen, sind die spezifisch konfessionellen Motivationen mit ihrer Unterschiedlichkeit nicht zu übersehen. Die Konfessionen sind Kultur- und Sozialisationssysteme. Ihre lebensweltliche Ausprägung liefert ein bestimmtes System der Weltdeutung und Wahrheitsfindung, der Institutionalisierung religiöser Bedürfnisse, der Verwaltung des sakramentalen Heilsauftrags. Anders als im Katholizismus ist das protestantische System nicht so stark institutionalisiert und ist die autoritative Definition von Wahrheiten nicht so umfassend. Das Wort und die freie Kommunikation sind viel stärker dem einzelnen überantwortet. Das konfessionelle System ist offener und experimentierfreudiger, aber zugleich auch stärker den Zeitströmungen ausgesetzt. „Die Protestanten sind die Trendmacher", schreibt Gerhard Schmidtchen in einer Untersuchung über den Zusammenhang von religiösen und politischen Strömungen („Was den Deutschen heilig ist", München 1979). Für die Akademiegründungen der beiden Kirchen nach 1945 haben die Protestanten den Trend gesetzt. Bis heute zeigen sie ein ausgeprägteres Selbstbewußtsein in der Akademiearbeit, und bis heute ist es ihnen auch durchgehender gelungen, die religiöse und weltliche Stilisierung im Akademiekonzept zu demonstrieren, wobei sich die Akademien gerade auch für den kirchenfernen Protestantismus als starke Klammer erwiesen haben.

Wir wollen, bevor wir auf einzelne Akademiegründungen zu sprechen kommen, die Situation des deutschen Katholizismus vor und nach 1945 mit einigen Hinweisen skizzieren. Der Katholizismus hatte während der nationalsozialistischen Jahre um seine innere und äußere Geschlossenheit weniger zu fürchten gehabt als der Protestantismus. Er konnte auf die bewährten Strukturen des Verbands- und Organisationskatholizismus zurückgreifen, deren herausragendes Ergebnis in der Weimarer Zeit das politische Wirken der Zentrumspartei war. Über die reine Defensive hinaus kam es in den zwanziger Jahren zunehmend zur Einflußnahme auf die weltlich-politischen Verhältnisse aus katholischen Prinzipien. In der Weimarer Republik hatte sich die Minoritätsposition der deutschen Katholiken merklich abgeschwächt, wenn auch der deutliche Ausbildungsrückstand etwa in den akademischen Bereichen oder in der Wirtschaft längst nicht aufgehoben war. Hans Maier hat zur Gestalt des deutschen Katholizismus unlängst (ZdK-Vollversammlung 7./8. 5. 82) ausgeführt, wie die Nachwirkungen von Säkularisation und Kulturkampf aus dem 19. Jahrhundert bis in die ersten Nachkriegsjahrzehnte nach 1945 reichten und hier ein langer Anpassungsprozeß in der Zeit zwischen dem Ende der alten Reichskirche und dem Beginn der „Postmoderne" für den deutschen Katholizismus nachweisbar ist.

„Defensives" ist mit dem Akademiegedanken überhaupt nicht vereinbar. Das Offene und Öffentliche der Meinungs- und Gruppenvielfalt ist in diesem Gedanken von vorneherein enthalten. Ein neues Verhältnis zur Wahrheit „im Dialog" ist für den Nachkriegskatholizismus charakteristisch geworden. Kardinal Joseph Wendel hat die Zielpunkte der Akademiearbeit bei seiner Begrüßungsansprache zur Eröffnung der Katholischen Akademie in Bayern im Jahr 1957 in programmatischer Form zusammengefaßt und auf den Wahrheitsgedanken gebracht: „Verschieden sind die Wege, auf denen wir zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Der eine Weg führt über das Wort, der Weg des Glaubens. Der andere Weg ist der Weg des Suchens und Forschens nach der Wahrheit in den Gegebenheiten und im Gefüge dieser Welt." Der Münchener Kardinal hat selbst als unermüdlicher Mentor in jahrelangen Vorgesprächen die Akademiegründung in seiner Stadt betrieben. Weiter heißt es: „Allein die Aufgaben der Akademie liegen nicht nur auf der Ebene des Erkennens, des Glaubens und des Wissens, es gilt auch eine Brücke zu bauen, die den Anforderungen des heutigen Lebens entspricht, über die das Erkennen seinen Weg ins neuzeitliche Leben nehmen und das Leben von heute seine offenen Fragen an den von Glaube und Wissen erleuchteten Geist des Menschen herantragen kann."

Wenn die katholische Seite nach 1945 auch mit einem gewissen Verzögerungseffekt sich dem (protestantisch vorgetragenen) Akademiegedanken genähert hat, dann ist das Konzept nunmehr hier, wie Kardinal Wendel es darstellt, voll in das katholische Denken aufgenommen worden. Daß der Eindruck entstehen konnte, die Katholiken hätten etwas „nachgemacht" und der Akademiegedanke sei nichts

authentisch Katholisches, hat zweifellos auch an der Trennung von Katholizismus und Zeitkultur gelegen. Die Akademien fühlen sich in besonderer Weise in das Zeitgespräch hineingenommen und leihen der Zeitkultur eine Plattform der Diskussion und Reflexion. Die Romantik des 19. Jahrhunderts ist der letzte Versuch, ein katholisches Zeit- und Kulturbewußtsein auszubilden, bevor sich dann der Katholizismus im 19. Jahrhundert auf seine Domänen zurückzieht, auf Theologie, Philosophie (meist in traditionsgebundener Form), auf Pädagogik, Sozialpolitik. Gegen Ende des Jahrhunderts beginnt sich die Situation zu verändern, und wir greifen hier nochmals auf Hans Maiers Darstellung zurück, der in drei Anläufen den deutschen Katholizismus zu einem „Vorstoß über die Mauern" ansetzen sieht, zuerst in den innerkatholischen Reformbewegungen, sodann in der liturgischen Erneuerung und der Jugendbewegung der zwanziger Jahre, endlich nach dem Zweiten Weltkrieg, „wo als Reaktion auf die Katastrophe des Dritten Reiches und den Bankrott des Fortschrittsglaubens ein starker, weit über die Konfessionsgrenzen hinausreichender Reflex des Katholischen im Zeitbewußtsein erscheint".

Solche Entwicklungslinien konvergieren sichtlich auf den Akademiegedanken hin und lassen ihn auch für den Nachkriegskatholizismus, der allzulange die modernen Kulturbereiche ausgespart und sich darin vom protestantischen Geist unterschieden hatte, attraktiv erscheinen. Im Akademiegedanken zeigt sich viel Gemeinsames zwischen den Konfessionen. Bei den Gründungsberatungen zur Errichtung der Katholischen Akademie in Bayern hat man sich den Kopf darüber zerbrochen, wie das Profil einer katholischen Akademie sich vom Typ der evangelischen Akademie abhebt. Die Struktur der evangelischen Akademie skizzierte man folgendermaßen: Stätte der Begegnung im Vorfeld des Glaubens, Themen stellt die Zeit, „heiße Eisen" bewußt angegriffen, lebensnahe Form der Begegnung in „Ständen", Gespräch bevorzugt, konkrete Antworten auf konkrete Fragen. Die katholische Akademie firmierte als eine Stätte der Begegnung zwischen Glaube und Wissen. Wissenschaftler sollten sich in ihr vereinigen, die Fundamente für den Glauben neu prüfen und neu legen helfen, aber sie sollte auch Stätte der Wissensvermittlung und Ausbildung für die Führenden in der Katholischen Aktion oder den Verbänden sein, zugleich ein „Dach" für die katholischen Bildungswerke. Es ist anders gekommen; gerade die Münchener Akademie hat zum Verbands- und Organisationskatholizismus mit Recht einen Trennstrich gezogen und sich in großer Unabhängigkeit konstituiert. Die Stilbildungen im Hinblick auf die Akademietypen haben sich in beiden Konfessionen stark aufeinander zubewegt.

„Der Kirche die Nase zu geben"

Es geht darum, die Entstehung der oft recht verschiedenartigen Häuser und Institutionen, die nach dem Krieg katholischerseits als Akademien begründet wurden, auf ihre Herkunft zu befragen. Die Gründungen lagen gewissermaßen „in der Luft". Die Entstehungsgeschichte ist noch an keiner Stelle vollständig und gründlich erarbeitet worden; diesen Anspruch können wir hier auch nicht erheben. Eine solche Arbeit müßte damit beginnen, daß die einzelnen Institutionen selbst ihre Entstehung dokumentieren, woran es oft hapert. Die beste Chronik liefert bis jetzt die Katholische Akademie in Bayern. Aus dieser vorbildlich dokumentierten Gründungsgeschichte zum 25jährigen Bestehen zitierten wir bereits. Bei den meisten Häusern ist das Bewußtsein für die eigene „Geschichte" noch nicht genügend problematisiert. Der Wechsel von der Gründergeneration zu neuen Mitarbeitern, die in die Leitung eintreten, ist in vollem Gang und wird das „historische" Auge schärfen.

Die ersten Gespräche zur Erreichung einer *Katholischen Akademie* in *Stuttgart-Hohenheim* begannen bereits im Jahr 1947. Domdekan Alfred Weitmann führte sie. 1950 erfolgte die förmliche Gründung dieser ersten katholischen Akademie, und nach Beendigung der Umbaumaßnahmen im Hohenheimer Christkönigsheim konnte Alfons Auer zum ersten Akademiedirektor berufen werden. „Eines der wesentlichen Ziele", so berichtete Weitmann rückblickend auf einer Kuratoriumssitzung der Hohenheimer Akademie am 14. März 1981, „war der Dialog mit den verschiedenen Disziplinen von Technik, Wirtschaft und Naturwissenschaft. Es wurde bald wahrgenommen, daß in der Akademie Zeitfragen mit den entsprechenden Experten besprochen werden konnten und damit für die Kirche ein Gedankenaustausch und eine Wegweisung erfolgte, die aus eigenen Kräften heraus nicht zu gewinnen war. Darüber hinaus konnte man die ganzen Bemühungen um den Wiederaufbau von Staat und Kirche durch die Akademie viel umsichtiger begleiten und fördern."

Weitmann räumt der Akademie in ihren Anfangsjahren einen großen Kredit ein, der Kirche von Rottenburg geholfen zu haben, „in schwerer Zeit" ihrem Auftrag gerecht zu werden. Die Neuorientierung sei damals zu wenig im Sinn einer wirklichen Umkehr geschehen und habe den Kräften der Restauration zuviel Raum gelassen. Schließlich habe sich die Akademie als ein Werkzeug erwiesen, neu aufkommende Fragen überhaupt zu studieren, ehe sie in der Wirklichkeit akut geworden sind, „der Kirche die Nase zu geben, daß man den anderen etwas voraus ist und spürt, worauf es hinausgeht und rechtzeitig die Geleise einrichten kann, daß sie nicht nachhängt."

Als Seismographen hat man die Akademien bezeichnet, den Erschütterungen der Zeit nachzuspüren, Stätten des Vorausdenkens zu sein, aber auch das Gegensteuern gehört dazu, „der Kirche die Nase zu geben", wie Weitmann sehr

schön sagt. So kann er auch darauf hinweisen, daß längst vor dem Konzil die Fragen des Ökumenismus in der Akademie aufgegriffen wurden. Im Kranz der 22 Institutionen, die heute dem Leiterkreis der katholischen Akademien angehören, gilt die Hohenheimer Akademie als die älteste. In einer Dokumentation dieses Leiterkreises vom Jahr 1976 wird allerdings das Christliche Bildungswerk *„Die Hegge"* im westfälischen Kreis Höxter mit dem Gründungsjahr 1945 angegeben. Theoderich Kampmann, der zuerst in Paderborn und dann ab 1956 an der Universität München als Religionspädagoge und Kerygmatiker tätig war, gründete zusammen mit einigen Frauen von der Hegge-Gemeinschaft dieses Bildungswerk, das sich in den ersten Jahren fast ausschließlich der religionspädagogischen Ausbildung von Volksschullehrern zuwandte. Die Initiative einer kleinen religiösen Kommunität hat dieses Werk ermöglicht und über die Jahre getragen, das „amtlich" keine Bistumsakademie war, aber sehr qualifizierte Tagungen im Programm vorweisen kann.

Gewisse Vorreiterdienste sind auch dem Beuroner Hochschulkreis zuzusprechen, der nach 1945 zusammen mit dem Dogmatiker Professor Michael Schmaus zuerst in Freiburg tagte, dann ab 1949 regelmäßig im Kloster Beuron. Ableger dieses Kreises bildeten sich in Universitätsstädten wie Tübingen und München, wo es zur Bildung eines „Münchner Hochschulkreises" gekommen ist und die Akademie sich dieser Arbeit angenommen hat. Das Gespräch zwischen Hochschulprofessoren und Studenten stand im Vordergrund. Die ersten Salzburger Hochschulwochen, deren Tradition bis heute mit großem Erfolg anhält, fanden im Sommer 1931 statt und lassen auch schon an das Akademiekonzept in der Kirche denken. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß die katholischen Akademien zwar typische Nachkriegsgründungen sind, daß ihnen jedoch Modelle wie die Quickborn-Werkwochen auf der unterfränkischen Burg Rothenfels in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg sehr nahegekommen sind. Die 1903 gegründete Zeitschrift „Hochland" hat die katholischen Intellektuellen früh um sich versammelt und den Katholizismus für die Zeitkultur aufzuschließen gesucht.

Gehen wir noch weiter zurück, dann hat der 1890 gegründete „Volksverein für das katholische Deutschland" in ganz neuartiger und unkonventioneller Weise die Bildungsaufgabe der Kirche interpretiert. Die eigentliche Zielsetzung lag in der Förderung der christlichen Ordnung in der Gesellschaft. Die Positionen der Apologetik wurden mehr und mehr verlassen. Der Charakter der Abwehrorganisation gegen Irrtümer und Umsturzbestrebungen, den die Anhänger des „Integralismus" beizubehalten suchten, wurde zugunsten einer starken Öffnung auf Zeitfragen hin aufgegeben. Der Mitgliederstand erreichte die Zahl von 800000. Über seine Kurse in Mönchengladbach und seine Veröffentlichungspraxis erreichte der Volksverein auch schon die Führungsschichten in der katholischen Kirche vor dem Ersten Weltkrieg.

Apostolat und Akademie

Es gab also schon Modelle, das Glaubensverständnis mit der Weltzugewandtheit zu verknüpfen. Die Geschiche des politischen Katholizismus, der katholischen Arbeitervereine und der christlichen Gewerkschaften ist teilweise damit identisch. Die evangelische Seite hatte es leichter mit ihren Strukturen und folglich auch mit ihren Akademiegründungen nach dem Krieg. Charakteristische Beispiele, wie stark auch die regionalen Gegebenheiten einzelner Bistümer schon die Fundamente für die Akademiegründungen vorgeprägt hatten und wie es nur schrittweise dazu gekommen ist, liefern die katholischen Akademien von Aachen, Bensberg, Münster und Würzburg. Diese vier können in einen Wettstreit darüber eintreten, welche Gründung neben der Hohenheimer als die zweitälteste gelten kann.

Fangen wir mit dem Alphabet von hinten an, dann tritt uns mit der *Domschule Würzburg*, als deren Gründungsjahr 1951 angegeben wird, ein Institut mit hoher Eigenprofilierung entgegen. Das Proprium der Akademie, in einer wissenschaftlich begründeten Form das „Weltgespräch" des Glaubens zu führen, ist unumstritten. In Würzburg ist aber gleichzeitig und von Anfang an die flächendeckende Bildungsarbeit ebenso aufgenommen worden. Im ersten gedruckten Programm vom Sommer 1951 heißt es in der Einführung, die vom Vorsitzenden des Diözesanausschusses der Katholischen Aktion, Prinz Karl zu Löwenstein, vom Domkapitular Gerber und dem für die Gründungsidee maßgeblichen Anton Maxsein unterzeichnet ist: „Die Domschule ist ein Institut der Erwachsenenbildung und steht im Dienste der Katholischen Aktion. Damit liegt ihre Arbeit auf kirchlichem Gebiet." Unverkennbar ist die Indienstnahme durch die Katholische Aktion und ihr apostolisches Wirken, „eine einsatzbereite Front katholischer Männer und Frauen und Jungfrauen zu schaffen, die, dem Rufe des obersten Hirten folgend, in Unterordnung unter die Bischöfe diesem Apostolat die ganze Glut des Herzens schenken und sich mühen, den Massenabfall von Christus in eine Massenheimkehr zu Christus zu wandeln". Das Missionarische im Auftrag steht hier noch ganz vorn, eingekleidet in die Sprache jener Zeit. Auch in den evangelischen Akademien hat es von Anfang an die missionarische Diskussion gegeben. Paul-Gerhard Seiz von Bad Boll hat noch kürzlich formuliert, wie die evangelische Akademiearbeit ein seelsorglicher Dienst ist, der Glaubenshilfen anzubieten sucht. Er bezeichnet sie als missionarischen Vorstoß und kirchlichen Dienst im vollen Sinn. Zwischen 1951 und 1980 liegen die Interpretationen des Auftrags nicht so weit auseinander, wie wir sehen. Eine Indienstnahme durch die Kirche ist selbstverständlich geboten; auf das „Wie" kommt es an.

In Würzburg war es vor allem das Werk von Fritz Hofmann, der die Strenge des apostolischen Auftrags mit dem „Akademischen" glücklich verbunden hat, ohne beides miteinander zu vermengen. Hofmann, Dogmatiker an der Universität Würzburg, leitete die Domschule bis zu seinem Tod im Jahre 1977. Er inspirierte,

prägte und verlieh ihr den persönlichen Habitus. Er gehört zu den wirklich „Alten" der katholischen Akademiearbeit. Mit der Fertigstellung seines Burkardushauses hat er dann Idee und Praxis der kirchlichen Akademie voll realisieren können. 1955 schrieb er dazu im Jahresprogramm: „Zum Gedanken der Akademie gehört nicht nur der Austausch von Ideen, die Begegnung der Bereiche, es gehört dazu vor allem die Begegnung, der Dialog von Menschen, auch jener Menschen, die sich verschiedenen Ideen und Interessen verschrieben haben." 1973 ist dann noch der Fernstudienbereich mit seinem theologischen Schwerpunkt dem Burkardushaus zugewachsen. Mit Professor Günter Koch, dem jetzigen Direktor, ist sicherlich einzusehen, daß in Würzburg „eine spannungsreiche, aber doch fruchtbare Synthese der verschiedenen Arbeitsbereiche unter der Leitidee und Leitrealität der kirchlichen Akademie gelungen ist".

In enger Nachbarschaft mit den großen Baukunstwerken der Dome und Kathedralen des Mittelalters entstanden die „Domschulen" als hohe Bildungsstätten. Der programmatische Ansatz einer solchen Institution ist ein ganz anderer als der eines *Franz-Hitze-Hauses* von *Münster,* das seit 1952 den Rahmen sowohl für die Sozialen Seminare des Bistums wie für Akademietagungen abgibt. Franz Hitze war Sozialpolitiker, Priester und Volksbildner in einem. Seit 1893 lehrte er als erster in Münster das Fach der christlichen Gesellschaftslehre. Er war Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses, später des Reichstags und auch der verfassunggebenden Weimarer Nationalversammlung von 1919. Im Leiterkreis der katholischen Akademien sind es zwei weitere Häuser, die von der Soziallehre der Kirche ihre besondere Prägung erfahren haben. Das *Katholisch-Soziale Institut Bad Honnef* wurde bereits 1947 vom Kölner Kardinal Joseph Frings ins Leben gerufen. Seit 1952 wendet es sich im eigenen Haus „vornehmlich an Arbeitnehmer" mit spezialisierter Programmatik. Das andere Haus ist das in der *Dortmunder Kommende* errichtete Sozialinstitut des Erzbistums Paderborn, das seit 1949 für die Angehörigen des Ruhrbergbaus seine besondere Bedeutung erlangt und sich weitgehend auf Industriearbeit spezialisiert hat.

Albrecht Beckel in Münster ist damit vorangegangen, die katholische Soziallehre „als Ansatz der Akademiearbeit" am Programm des eigenen Hauses, dem er seit 1953 vorsteht, zu exemplifizieren. Beckel, seit 1970 Mitglied des Landtags von Nordrhein-Westfalen, langjähriger Oberbürgermeister von Münster, Anfang der siebziger Jahre Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, sucht für sein Haus die „Nähe zur praktischen Politik", die dann im Engagement der eigenen Person auch ihren Niederschlag findet. Er reklamiert für sich: „Die Katholisch-Soziale Akademie hat immer die Verbindung von problemgeladener Akademiearbeit und Erwachsenenbildung gesucht." Es sind in starkem Maß die einzelnen Leiter, die jeweils den Akademien eine Prägung verschaffen und für das geistige Profil bürgen. Die gestalterischen Möglichkeiten sind groß. Dazu bedarf es allerdings auch der besonderen Aufgeschlossenheit des jeweiligen Ortsbischofs.

Was für München Kardinal Wendel leistete, das brachte Bischof Michael Keller von Münster an tragenden Initiativen in das Werk des Franz-Hitze-Hauses ein. Die Kirche, sagte Bischof Keller bei der Einweihung des Hauses im Jahr 1959, wisse sehr wohl, daß sie auf die tatkräftige Hilfe aller in der Gesellschaft wirksamen Kräfte angewiesen sei. „Sie begrüßt die Mitarbeit aller Gutwilligen aufs wärmste." Diese stete Einladung an alle, ob Christen oder Nichtchristen, steht seit den Gründertagen über der Eingangstür einer jeden Akademie.

Der Christenheit einen Spiegel vorgehalten

Die *Thomas-Morus-Akademie Bensberg,* deren Haus im Jahr 1980 von einem Großbrand betroffen wurde und deren Programm seither daniederliegt, ist ein anderes Beispiel dafür, wie das Akademiekonzept schrittweise aus vorgegebenen Strukturen hervorgegangen ist. Diese Akademie ist aus einem Bildungsheim entstanden, das 1948 von der Laienvertretung des Kölner Diözesankomitees im Gebäude des Priesterseminars in Bensberg eröffnet wurde. „Erkannt wurde gleich", schrieb der Düsseldorfer Rechtsanwalt Anton Roesen als damaliger Vorsitzender des Diözesankomitees, „daß man nicht in Breite und Tiefe Bildung betreiben kann, wenn man nicht beginnt mit der Bildung der bildenden Kräfte." Tagungen mit 32 Kommunalpolitikern westdeutscher Großstädte, Tagungen mit 24 Bürgermeistern aus Landgemeinden, Tagungen mit Schul- und Kulturpolitikern finden sich unter anderem im Jahresbericht 1950. Roesen und der einflußreiche „politische" Prälat Wilhelm Böhler, der in der nahe gelegenen Bundeshauptstadt die Fäden zu den Regierungsstellen und Parlamentariern knüpfte, aber auch Kardinal Frings, der das Werk tatkräftig förderte und es dann 1953 zur Thomas-Morus-Akademie erhob, können als „Gründungsväter" der Bensberger Akademie angesehen werden. Prälat Josef Steinberg, der die Akademie bis 1968 leitete, gehört auch in diese Reihe. Dem Leiterkreis, dessen Vorsitzender er war, hat er in den Anfangsjahren viele Impulse gegeben.

Thomas Morus hat der Christenheit seiner Zeit einen Spiegel vorhalten wollen. Dazu schrieb dieser englische Humanist und Staatsmann seine „Utopia". Er wollte sagen: Seht, wie die Heiden mit dieser Welt zurechtkommen, wie sie einen gerechten Staat und ein besseres Gemeinwesen errichten – und was tut ihr Christen? Ein Stück „Utopia" ist jeder Akademie mitgegeben, nicht im Sinn der Phantasterei oder falschen Zukunftshoffnung, sondern eben als Mahnung, nicht das ganze Andere zu übersehen, nicht zu resignieren und nicht aufzugeben. Daß dieser englische Märtyrer und Heilige sein Wort dann mit seinem persönlichen Zeugnis belegte, hat ihn zum besonderen Vorbild von Mut und Tapferkeit gemacht. „Wer den Mut zum freien Gedankenaustausch hat", schrieb Roesen zur Eröffnung des Kölner Diözesanbildungsheims, aus dem die Thomas-Morus-Akademie hervorgegangen ist, „wird in allem Wesentlichen die Frucht der Einheit

ernten, vorausgesetzt, daß am Anfang der Diskussion die Liebe zur und in der Kirche steht. In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas." Aus dieser Freiheit der Kinder Gottes heraus ließ sich die Akademiearbeit wohl gestalten.

Viele waren überrascht, als beim Zweiten Vatikanischen Konzil nun ausgerechnet der Kardinal aus dem „konservativen" Köln die theologische Sonde an manche Verkrustungserscheinungen der römischen Kurie anlegte. Über seinen kulturpolitischen Berater Wilhelm Böhler hatte der Kölner Kardinal Frings in den ersten Nachkriegsjahren, als man in den neugeschaffenen Ländern daran ging, die Verfassungen auszuarbeiten, den Einfluß der Kirche geltend machen können. Als der Parlamentarische Rat 1948 das Grundgesetz ausarbeitete, war es auch Frings, der über Böhler die Fäden zu knüpfen suchte. Obwohl nicht alle kirchlichen Postulate aufgenommen wurden, insbesondere nicht das Elternrecht im Schulbereich, konnte Böhler doch den Kardinal als Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz bewegen, das Grundgesetz vorbehaltlos zu akzeptieren. Diese Vorgänge werden hier angeführt, um zu zeigen, daß sich der deutsche Katholizismus nach dem Krieg mit Entschiedenheit zum demokratischen Freiheits- und Rechtsstaat einschließlich seiner pluralistischen Wertordnung bekannt hat. Die Akademien sind dieses Bündnis von vorneherein mit dem Nachkriegskatholizismus eingegangen, nämlich loyal zum Grundgesetz zu stehen, die alte Äquidistanz zu den Staatsformen endgültig aufzugeben und diese Position dann mit theologischen und philosophischen Argumenten zu untermauern. Sie haben Entscheidendes dazu beigetragen, die Kirche nach dem Krieg politisch und in der eigenen Interessenwahrnehmung gesprächsbereit zu zeigen.

Kehren wir zur Entstehungsgeschichte zurück und richten wir abschließend, was die früheren katholischen Akademiegründungen bis Mitte der fünfziger Jahre betrifft, den Blick auf *Aachen*. Dort erteilte 1953 der Bischof Joseph van der Velden dem *August-Pieper-Haus* den Auftrag einer zeitgemäßen Bildungsarbeit. Mit diesem Namen stellte der Bischof, der dem 1933 von den Nationalsozialisten wegen „staatsgefährdender Umtriebe" aufgelösten Volksverein als letzter Generaldirektor vorgestanden hatte, die Aachener Akademie wiederum unter das Programm einer Persönlichkeit. August Pieper hat den Volksverein 27 Jahre bis zu seinem Rücktritt im Jahr 1918 geleitet. Er suchte schon sehr früh die katholischen Akademiker für die Weltarbeit des Volksvereins zu gewinnen. Das 1907 in Mönchengladbach gegründete „Sekretariat Sozialer Studentenarbeit" kam jedoch über Anfangserfolge nicht hinaus. 1956 bestätigte und präzisierte Bischof Johannes Pohlschneider den Auftrag seines Vorgängers: „Es ist nunmehr berechtigt, die Arbeit nach verschiedenartigen Versuchen klarer auszurichten. Wie ähnliche Einrichtungen in anderen Diözesen soll das August-Pieper-Haus fortan als Bischöfliche Akademie eine Stätte der Begegnung von Kirche und Welt sein." In Aachen ist die Anknüpfung an die Volksvereinstradition maßgeblich geworden.

Die Akademie verfügt heute über fünf Häuser. 1959 erhielt sie den Brunnenhof in Mönchengladbach, 1968 wurde ihr das Papst-Johannes-Haus in Krefeld, 1972 die Wildenburg in der Eifel und schließlich 1981 der Heydevelthof in Leutherheide als fünfte Tagungsstätte übergeben. Hier hat ein Bistum gewissermaßen in konzentrischen Kreisen vom Akademiegedanken her sein Bildungskonzept entfaltet, und das ist vor allem das Werk von Prälat Philipp Boonen, dem ersten und heute noch amtierenden Direktor und gleichzeitigen Seelsorgeamtsleiter im Aachener Ordinariat.

Lust und Last der Akademien

Der erste Schub der katholischen Akademiegründungen findet Mitte der fünfziger Jahre seinen Abschluß. Die bisherige Darstellung hat erkennen lassen, wie sich der Akademiegedanke im Nachkriegskatholizismus aus vorhandenen Strukturen herausgebildet und sich davon nicht vollständig gelöst hat. „Auf der grünen Wiese" ist eigentlich nur die Hohenheimer Akademie konzipiert worden. Hier übernahm Bad Boll die Pilotfunktion, wie Domdekan Weitmann einräumt, „ähnlich wie in der evangelischen Landeskirche auch in unserer Diözese ein Begegnungsfeld von Kirche und Welt zu schaffen". Dieses Bild ändert sich in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre. Der klassische Fall einer Akademiegründung ohne die Vorgaben des Verbands- und Organisationskatholizismus ist die Katholische Akademie von Bayern. In diesen Zeitraum fallen auch die Gründungen von Freiburg, Goslar und der Rabanus-Maurus-Akademie Frankfurt. Das Walberberger Institut als Akademie des Dominikanerordens entfaltet seine Tätigkeit. Als „Kloster mit den offenen Türen" war dieses Institut zwischen 1945 und 1949 schon ein großer Anziehungspunkt. Pater Eberhard Welty und seine Freunde diskutierten hier die Grundsätze der künftigen CDU und des Ahlener Programms. Die Dominikaner entfalten dann im Sozialbereich und den Gesellschaftwissenschaften eine weitreichende Arbeit.

Rabanus Maurus, ein Mann aus der Umgebung Karls des Großen, der als Mönch und Abt des Klosters Fulda und als Bischof von Mainz im Raum der *Diözesen Fulda, Limburg und Mainz* lange gewirkt hat, bibelexegetische Werke verfaßte und „Praeceptor Germaniae" genannt wurde, gab der Akademie in Frankfurt als gemeinsamer Institution der drei genannten Diözesen den Namen. Bei der Eröffnung am 16. Januar 1957 in Wiesbaden hat Hans Urs von Balthasar die Akademie mit dem programmatischen Thema „Kultur und Gebet" auf den Weg geschickt. Immer sei das Ganze zu sehen, sagte der Theologe, die Kultur bedürfe in all ihren Bereichen der geistigen Durchatmung und Durchformung, die Welt der Religion, die Religion der Welt, die Theorie der Praxis, die Praxis der Theorie. „In der wiedergewonnenen Freiheit des Denkens und Redenkönnens", urteilt Direktor Georg Gebhardt aus späterer Sicht, „in einem neu aufgebrochenen Vertrauen in

die Argumentations- und Überzeugungskraft der Vernunft, einem immer neu zu inkarnierenden Erbe verpflichtet, sah sich die Akademie beauftragt, sich allem zuzuwenden, was Gott und Welt damals an Fragen stellte und sich, im Verein mit allen Gleichgesinnten, um ein neues geistig-geistliches Gesicht der wiedererstandenen deutschen Republik zu bemühen."

Gebhardt hat die Akademie dreißig Jahre geleitet. Sie ist ohne eigenes Haus, das erst jetzt bei Wiesbaden gebaut wird, eine „Wanderakademie" geblieben und hat daraus wahrhaft eine Tugend gemacht, in einem geographisch weitgestreckten Raum an vielen Orten und vor allem auch in den Universitätsstädten des hessischen Landes tätig zu werden. „Auseinandersetzung auf wissenschaftlichem Niveau mit den wesentlichen geistigen Strömungen der Zeit von der philosophisch-theologischen Position des katholischen Christen aus mit praxisnaher Zielsetzung", so ist das Programm der Rabanus-Maurus-Akademie ausgeschrieben. Im Rückblick stellt Gebhardt fest, wie der deutsche Katholizismus damals bei der Gründung zu fragen begonnen hatte und über die Mauern blickte: „Die Akademien erwiesen sich im ersten Jahrzehnt ihrer Existenz als vorwärtsstrebende, Unruhe verbreitende Institutionen und bereiteten Fragestellungen mit auf, denen sich das Zweite Vatikanum und die Synode der deutschen Bischöfe in der Folge stellten."

Seit 1958 ist das *St.-Jakobus-Haus Goslar* die Akademie der Diözese Hildesheim. Das Haus trägt in besonderer Weise der Diasporasituation Rechnung. Die politische Bildung als katholisch-sozialer Beitrag ist ein Programmschwerpunkt. An dieser Stelle ist der Typus der Primanertagungen zu erwähnen, den viele Akademien als Nachwuchsarbeit auch für das eigene Publikum seit den fünfziger Jahren betrieben haben. Diese Arbeit ist mit der Oberstufenreform, die den Zusammenhalt in den Schülergruppen weitgehend gelockert und aufgehoben hat, schwieriger geworden und in einigen Häusern ganz zum Erliegen gekommen. Theologische und politische Themen waren es vor allem, die in das Gespräch mit den Gymnasialschülern der Oberstufe eingebracht wurden.

Für die *Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg*, 1956 gegründet, hat ihr erster Direktor, der jetzige Bischof Klaus Hemmerle von Aachen, über die Akademie und ihre theologische Bedeutung ausgeführt, sie wolle zwar nicht eigentlich theologische Arbeit leisten, indem sie die von der Philosophie und Wissenschaft unserer Zeit entwickelten Sage- und Sichtweisen in Anwendung bringt, sondern sie führe „den in der Welt engagierten Christen ins Gespräch, in welchem das Spannungsfeld zwischen seinem Glauben und seinem Stehen in der Welt offen wird". Solches Gespräch soll als Frucht ein schärferes Erkennen der Gegensätze und Brücken zwischen Kirche und moderner Gesellschaft erbringen, um auf diese Weise dem Christentum und seiner Verwirklichung neue Möglichkeiten zu erschließen. Klaus Hemmerle und Georg Moser sind die beiden Akademiedirektoren, die heute ein Bischofsamt ausüben. Moser leitete von 1961 bis 1970 die Hohenheimer Akademie und ist heute Diözesanbischof von Rottenburg-Stuttgart.

Als das neue Haus am Fuß des Freiburger Schloßbergs im Jahr 1967 von Erzbischof Hermann Schäufele eingeweiht wurde, sagte er: „Die erste Aufgabe einer katholischen Akademie heißt darum: integrieren, d. h. alle Wirklichkeitsbereiche zutiefst bejahen und gleichzeitig um das Ganze der einen Wahrheit mit allen Kräften bemüht sein." Zwei weitere Aufgaben müssen nach Schäufeles Ausführungen hinzutreten, die er mit Differenzieren und Stimulieren umschrieb. Eine Akademie müsse sich in der paulinischen „Unterscheidung der Geister" üben. Diese kritische Differenzierung dürfe nicht zu lamentierender Kritik entarten, sondern sie solle dazu führen, zu stimulieren, anzuregen, zu ermuntern, um Lösungen zu suchen aus dem Dienst der Kirche in dieser Welt, den man „Öffentlichkeitsauftrag" „Wächteramt", „Partnerschaft" oder „Diakonat" nennen könne.

Auf der Insel Reichenau, in Bühlertal, Baden-Baden, Bad Krozingen, Sigmaringen, auf der Bühlerhöhe oder in den Universitätsstädten Freiburg, Heidelberg, Karlsruhe, Mannheim und Konstanz hat die Freiburger Akademie seit den fünfziger Jahren ihre Programme veranstaltet, und sie ist davon auch nicht abgegangen, als sie in ihr neues Gebäude einzog. Dem inneren Zusammenhang von christlichem Glauben und christlicher Weltverantwortung glaubte die Akademie bei der Hauseinweihung dadurch gerecht zu werden, daß sie die Kapelle auf den Namen Alberts des Großen taufte. Das Mittelalter nannte ihn den „Doctor universalis", der er als Theologe und Philosoph, als Botaniker und Zoologe, als Naturwissenschaftler und Metaphysiker tatsächlich gewesen ist. Die Universalität des Auftrags ist gewissermaßen die Lust, aber auch die Last der Akademien.

Das Flaggschiff

Die *Katholische Akademie in Bayern* ist das „Flaggschiff" der im Leiterkreis zusammengefaßten Akademien. Die bayerischen Diözesen begründeten diese Institution als eine kirchliche Stiftung auf Landesebene. Eigentlicher Baumeister der Akademie wurde Kardinal Joseph Wendel. Man nahm sich vier Jahre Zeit, die Fundamente zu legen, und erörterte in Denkschriften, Ideenskizzen, Satzungsentwürfen und nicht zuletzt auf dem Hintergrund der Erfahrungen und Erfolge anderer Häuser, die vorangegangen waren, das zukünftige Modell, von dem sich mit dem gegenwärtigen Direktor Franz Henrich sagen läßt, daß es „ein im katholischen Raum der Bundesrepublik Deutschland beispielloses Experiment" geworden ist, eine Institution, „die bis heute in großer Unabhängigkeit als Forum geistiger Auseinandersetzung, als Ort des Dialogs und der Begegnung ihren Auftrag zu erfüllen sucht".

In der Gründungschronik der Katholischen Akademie in Bayern, die wir bereits als vorbildlich erwähnten, wird die Pilotfunktion der Evangelischen Akademie

Tutzing eigens genannt. Sie könne für die eigene Konzeption nicht hoch genug eingeschätzt werden, heißt es, und das Neuartige der evangelischen Einrichtungen hätte als Orientierungsmarke bei der Entwicklung eigener Entwürfe gedient. Helmut Ibach, Münchener Redakteur des „Rheinischen Merkur", zählte von 1953 an zu den Initiatoren und Vordenkern. Der Eichstätter Kreis mit einer Denkschrift von Oberbürgermeister Hans Hutter schaltete sich ebenfalls seit Ende 1953 ein und befürwortete eine bayerische Akademie in Eichstätt. Interessant ist, daß in den Satzungsentwürfen ein Laiendirektor vorgesehen war, der als „Primus inter pares" wie sein geistlicher Partner mit dem Recht gegenseitiger Vertretung von der Bischofskonferenz berufen werden sollte. Schließlich wurde doch ein geistlicher Leiter vorgezogen, und zwar übernahm 1957 der Assistent Karl Forster, der als AStA-Vorsitzender der Münchner Universität und als Gewinner eines wissenschaftlichen Preisausschreibens bereits einige Proben seiner wissenschaftlichen und organisatorischen Befähigung abgelegt hatte, die Leitung der neueröffneten Akademie, und er konnte ihr in wenigen Jahren zu jenem Rang verhelfen, der unbestritten ist. H. Ibach verzichtete im letzten Moment auf eine aussichtsreiche Kandidatur, und damit waren die Würfel gefallen. Nördlich der Mainlinie, sieht man von Augsburg einmal ab, sind die katholischen Akademien mehrheitlich von Laien geführt; allerdings geht die Zahl zugunsten von Geistlichen zurück, und in den letzten Jahren sind zwei Häuser, die bisher von Laien geleitet wurden, an geistliche Direktoren gegangen.

Unter den „Gründungsvätern" der bayerischen Akedemie befanden sich nicht wenige Universitätsprofessoren, und bis zum heutigen Tag sind sie auch in den Gremien der Akademie, die aus den drei Räten (Allgemeiner Rat, Wissenschaftlicher Rat, Bildungsausschuß), dem Kuratorium und der Akademieleitung als der obersten Entscheidungsinstanz zusammengesetzt sind, maßgeblich vertreten. Unter den Akademiekonzeptionen, die vorgelegt wurden, nimmt diejenige von Krings und Wild eine herausragende Stellung ein. Hermann Krings war damals Privatdozent der Philosophie, und der Verleger Heinrich Wild, der das besondere Vertrauen von Kardinal Wendel besaß, war Inhaber des Kösel-Verlags. Die Verfasser gingen in ihrer Skizze „Bedeutung einer Katholischen Akademie" von den „stürmischen Veränderungen der Lebensverhältnisse" aus. In ihrer Sicht bedurfte es ganz neuer Fundamente, und man mußte tief graben, sie zu begründen. Daher ging es ihnen vorrangig um die Präambeln des Glaubens, um „die naturrechtlichen Voraussetzungen des rechten Menschenlebens", um ihre Gefährdung, um die Grundlegung und Festigung, um tragfähige, gemeinsame Überzeugungen vorweg unter Christen. Die herausragende Eigenart einer Akademie sahen die Verfasser in der Möglichkeit, ja Verpflichtung, in diesem Forum die Menschen zum fragenden Nachdenken, zur Eigenleistung der Lehrenden wie der Hörenden hinzuführen. So werden die beiden Autoren in der Gründungsdokumentation zitiert: „Katholische Akademien sind Orte des Nachdenkens, Orte, in denen der

Lehrende, der Fachmann gezwungen ist, aber auch fähig wird, sich den Fragen des Lebens zu stellen." Platons Modell wird in seiner überzeitlichen Gültigkeit sichtbar. Die „vita activa" soll mit der „vita contemplativa" vermählt werden.

Was aus all diesen Plänen und Exposés geworden ist, das kann sich bis heute sehen lassen und hat auch etwas mit dem besonderen Genius loci der Bayernhauptstadt zu tun. Die Akademie hat eine einzigartig günstige Lage am Rand des Englischen Gartens mitten im Schwabinger Viertel, arrondiert durch das Schlößchen Suresnes. Was daraus geworden ist, hatte auch etwas mit Karl Forster und seinem großen Schaffensdrang zu tun, der ihn viel zu früh dahingerafft hat. 1967 trat er die Leitung an Franz Henrich ab, fünf Jahre war er Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, dann wirkte er bis zu seinem Tod im Jahr 1981 als Professor für Pastoraltheologie in Augsburg. Was daraus geworden ist, hat gewiß auch etwas mit der klugen Öffentlichkeitsarbeit zu tun. Die Schriftenreihe des Hauses, die etwa ein Viertel der Veranstaltungen dokumentiert, weist über hundert Titel auf. Die akademieeigene Zeitschrift „Zur Debatte" hat zwölf Jahrgänge veröffentlicht.

Was aus der Katholischen Akademie in Bayern geworden ist, das verdankt sie auch einem Bischof wie Kardinal Julius Döpfner, der das Institut sehr gefördert hat. 1977 hat Henrich den Führungsstil Döpfners folgendermaßen charakterisiert: „Zu jeder Tages- und Nachtzeit rief er an, wenn der Ärger zuviel war – er nannte das ‚Stuhlgang der Seele'. Dann mußte der Ärger herausgeredet werden: Warum haben Sie den eingeladen? Was hat jener gesagt? War das nötig? Haben Sie sich das gut überlegt? Von Zuträgereien und Ohrenbläsereien hielt er nichts. Er packte den Verantwortlichen selbst an der Krawatte. Und doch unternahm er nie den Versuch einer Zensur."

Keine kirchliche Alternativkultur

Jede einzelne Akademie und deren Genesis sind eine lange Geschichte wert. Was hier notgedrungen nur eine Skizze sein kann, wollen wir jetzt mit ein paar knappen Hinweisen auf die Gründungen der sechziger Jahre abschließen, nicht weil mit der Münchener Akademie nun gewissermaßen alles gesagt und getan wäre, aber die Modelle liegen jetzt vor, sie bewährten sich, und es ist nicht zu übersehen, daß einzelne Akademien schon „in die Jahre" kommen. Die Pioniere haben ihre Arbeit geleistet. Das Modell kann jetzt an neun weiteren Häusern demonstriert werden, die heute als Akademien dem Leiterkreis angehören und alle in den sechziger Jahren entstanden sind. 1973 ist dann als letzte Nachkriegsgründung – und allem Anschein nach wird sie auch Benjamin bleiben – die *Katholische Akademie Hamburg* hinzugetreten. Mehr als eine Nasenlänge von München entfernt, absolvierte ihr derzeitiger Direktor Günter Gorschenek im Schwabinger „Flaggschiff" seine Matrosenzeit. Viel beachtet wurden hier die Tagungen zur Grundwertediskussion Ende der siebziger Jahre.

Der von Hans Maier angezeigte „Reflex des Katholischen im Zeitbewußtsein" wird in den sechziger Jahren ein tragendes Motiv. Der Pluralisierungsprozeß im deutschen Katholizismus hat sich weiter fortgesetzt und ausgebreitet. Bernhard Hanssler, 1957–1968 Geistlicher Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, hatte diesem Pluralisierungsprozeß schon früh entgegengehalten: „Was nicht organisiert ist, wird gesellschaftlich nicht wirksam." Gab es für das Organisationspostulat keine Alternativen? Die Verbände sind nach dem Krieg dann am Ende doch wiederbegründet und wiederbelebt worden. Das Neuartige, das die Akademien darstellten, verstand sich diesen Entwicklungen gegenüber nicht als kirchliche Alternativkultur, und doch ist mit der großen Freiheit, die ihnen die Kirche gewährt, etwas Neues in den Katholizismus eingetreten, das nicht „organisiert" und doch gerade im Gesellschaftlichen unserer politischen Kultur höchst wirksam ist. Es geht uns nicht darum, die Verbände und die Akademien gegeneinander auszuspielen. Mit der Ära Adenauer ist der Nachkriegskatholizismus dann etwa auch zu Ende gegangen. Die Gestalt des Katholizismus der siebziger und achtziger Jahre können wir erst umrißhaft wahrnehmen, und wie sich die Wirkungsgeschichte der katholischen Akademien darin ausnimmt, läßt sich noch nicht genau abschätzen.

1959 erwirbt das neugegründete Bistum *Essen* mit der *Wolfsburg*, einem ehemaligen Ausflugslokal im Duisburg-Mülheimer Wald, ein Grundstück und ein Haus für seine Akademie. Das Haus ist um 1906 im Jugendstil erbaut worden und hat als Kern des dann erweiterten Komplexes die nostalgische Note behalten. Im Juli 1960 wird es seiner Bestimmung übergeben. Die philosophisch-theologische Akademiearbeit bildet den Schwerpunkt. 1960 ist das Gründungsjahr des *Caritas-Pirckheimer-Hauses* in *Nürnberg*, das als qualifizierte Tagungsstätte im mittelfränkischen Raum errichtet wird. 1962 folgt die *Katholische Akademie Trier*, die gewichtig auf der Jüngt am Fuß des Markusbergs mit Blick auf die altrömische Moselstadt gelegen ist.

1963 beginnt das *Ludwig-Windthorst-Haus* in *Lingen-Holthausen* als Akademie der Diözese Osnabrück seine „christlich-soziale Bildungsarbeit auf der Basis allgemeinen, politischen und berufsspezifischen Weiterbildungsinteresses". Das Emsland ist ein geprägtes Land. Die Erwachsenenbildung hat hier gewissermaßen noch goldenen Boden. Laut einer Statistik verzeichnet das Ludwig-Windthorst-Haus bis Ende des Jahres 1982 insgesamt 6296 Tagungen mit rund 211 000 Teilnehmern. In *Augsburg* und in *Berlin* kommt es 1965 zu Akademiegründungen. Bischof Josef Stimpfle von Augsburg sagt bei einer Jubiläumsveranstaltung über die nachkonziliare Kirche zum zehnjährigen Bestehen über den Auftrag der Akademie: „Nach den Zeichen der Zeit zu forschen und dem Licht des Evangeliums zu leuchten." Das neue Seelsorgezentrum mit seiner schönen Architektur in nächster Nähe zum Münster des heiligen Ulrich beherbergt die Akademie, die nicht selten auch nach auswärts zieht. In Berlin besitzt die Akademie kein eigenes

Haus. Das Programm ist Teil des katholischen Bildungszentrums und begrenzt sich auf einzelne Wochenendtagungen.

„Im Moor" bei Bremen liegt das *Niels-Stensen-Haus* von *Worphausen,* das 1966 eröffnet wird und vom Bistum Hildesheim getragen ist. Als Erwachsenenbildungsstätte und Heimvolkshochschule erweitert es die Bildungsmöglichkeiten in der norddeutschen Diaspora. 1967 beginnt die *Katholische Akademie Schwerte* ihr vorwiegend philosophisch-theologisches Programm. Drei Jahre später kann der neue Gebäudekomplex bezogen werden, der neben der Hamburger Akademie wohl den architektonisch interessantesten Neubau für eine solche Institution vorzuweisen hat. „Im Angebot von wissenschaftlich orientierten Tagungen" weiß man in Schwerte das Akademiekonzept am besten aufgehoben und von der kursorientierten Erwachsenenbildung unterschieden. Das *Bonifatiushaus* in *Fulda,* jüngstes Mitglied im Leiterkreis, tritt seit 1970 mit eigenem Programm hervor und integriert die Akademiearbeit in das politisch-soziale und theologische Breitenprogramm.

Athen und Jerusalem

Die Auseinandersetzung des Christentums mit der Kultur ist uralt. Sie ist das Thema der evangelischen und katholischen Akademien. Das hat unser Überblick der Entwicklung dieser neuartigen Institutionen in der katholischen Kirche seit 1945 ergeben. Tertullian im zweiten Jahrhundert ist bereits eine unerschöpfliche Quelle für dieses Thema. Von der Philosophie, die im Akademiekonzept als die verbindende und wahrhaft „interdisziplinäre" Kraft des europäischen Geistes gilt, hält dieser frühchristliche Apologet nicht viel. Selbst den Sokrates lehnt er ab und fragt provozierend: „Was hat Athen mit Jerusalem gemeinsam? Was hat die Akademie mit der Kirche zu tun?"

Tertullians Frage ist alt und neu zugleich, und die Antworten des Christentums über die Jahrhunderte sind ja auch sehr verschieden ausgefallen. Die einen sehen den scharfen Kampf und den Gegner, der lahmzulegen ist. Die anderen fragen, wie die Botschaft über alle Barrieren hinweg an Verständlichkeit gewinnen kann. Die einen sind die großen Unzeitgemäßen, die anderen sind die Aktuellen, die als Mensch zum Menschen sprechen wollen. Vielleicht bedarf es beider Talente, und mindestens gilt das für unsere Zeit. Es bedarf der Gabe der Unterscheidung ebensosehr wie der Gabe der Menschenfreundlichkeit. Dieses Doppelverhältnis des Unzeitgemäß-Aktuellen in seinem Spannungsbogen auszuhalten, kann die besondere Bewährung der Akademie sein, deren Konzept aus Platons Tagen über Tertullian bis in unsere Gegenwart reicht.

Rogelio García-Mateo SJ

José Ortega y Gasset und das moderne Spanien

Sieben Jahre nach Francos Tod regieren in Spanien mit großer Mehrheit die Sozialisten. Was kaum denkbar erschien, ist jenseits der Pyrenäen Wirklichkeit: ein gelungener friedlicher Übergang von der Diktatur zur Demokratie, eine Umstrukturierung des Staats, der nicht mehr zentralistisch, sondern föderalistisch aufgebaut ist. Baskenland (Euskadi), Galizien, Katalonien, Andalusien und 13 weitere Regionen bilden bereits einen Staat, der ähnlich der Grundstruktur der Bundesrepublik Deutschland verfaßt ist. Es wäre historisch unhaltbar, zu meinen, wie es ein oberflächlicher Journalismus öfters tut, dieser geglückte Wechsel sei mehr oder weniger Zufall gewesen. Eine genauere Betrachtung der spanischen Geschichte der letzten hundert Jahre konstatiert vielmehr Ereigniszusammenhänge, die der spanischen Demokratie von heute zugrunde liegen. Man kann historisch den Bürgerkrieg und die Diktatur Francos aus der geschichtlichen Entwicklung des heutigen Spanien nicht einfach ausschalten.

Man kann vor allem nicht die kulturelle Entwicklung, die in Spanien in den letzten hundert Jahren vor sich gegangen ist, übersehen; denn hier liegen die geistigen Wurzeln des Spaniens der achtziger Jahre. Der Philosoph, Soziologe und Kulturkritiker José Ortega y Gasset, der vor hundert Jahren (9. Mai 1883) in Madrid geboren wurde, hat dabei eine entscheidende Rolle gespielt. Seine Eltern gehörten zur liberalen Bourgeoisie. In seiner Geburtsstadt studierte er Philosophie und doktorierte mit 21 Jahren. Nach einem Studienaufenthalt in Deutschland (1905–1907) wurde er mit 27 Jahren Professor für Metaphysik an der Madrider Universität. Beim Ausbruch des Bürgerkriegs 1936 emigrierte er. 1945 kehrte er zurück. Seine Person und sein Werk, Symbole des spanischen Liberalismus, lösten insbesondere nach seinem Tod (13. Oktober 1955) heftige Diskussionen aus[1].

In Deutschland fand Ortega bis in die sechziger Jahre viele enthusiastische Leser. Wie bekannt er hier war, zeigt besonders die Einladung zur Festrede bei der Goethefeier des Senats der Hansestadt Hamburg am 28. Juli 1949. Zu diesem Anlaß schrieb die „Zeit" (18. 8. 1949): „Ortega y Gasset ist eine der bedeutendsten Erscheinungen des europäischen Geisteslebens, nicht nur unserer Zeit. Seine Gedankenwelt hat auch die Menschen in Deutschland, denen es um die Orientierung in den chaotischen Zuständen und Ereignissen der Gegenwart zu tun ist, seit langem stark bewegt." Orientierend und richtungweisend wirkte Ortega vor allem in Spanien. Dieses Land befand sich gerade in einer der tiefsten geistigen und sozialpolitischen Krisen seiner Geschichte.

Die „zwei Spanien"

Daß die junge spanische Demokratie immer stärker auf ein Zweiparteiensystem hinausläuft, kommt nicht von ungefähr. Es ist vielmehr eine ureigene spanische Problematik, die das iberische Land in zwei Lager zerreißt: den Traditionalismus, der der „glorreichen Vergangenheit" zugewandt ist, und den gegenüber dem Ausland offenen Liberalismus. Dieser Zwiespalt geht nicht einfach auf den Bürgerkrieg zurück, liegt ihm vielmehr zugrunde. Nach dem Historiker Americo Castro[2] ist schon seit der Maureninvasion das spanische Gewissen gespalten und mit sich selbst in Konflikt. Vor allem seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird dieser Konflikt akut. Eine zur konventionellen Schablone erstarkte Kultur war die Folge des nach dem Trienter Konzil von der geistigen Entwicklung Europas isolierten Spanien. Darauf reagierte die junge spanische Intelligenz unterschiedlich: einerseits Resignation und Pessimismus, zum anderen Erneuerungsgeist und Suche nach Auswegen, die manche in dem Europa der Aufklärung, des deutschen Idealismus und der englischen Industrie sahen.

Die bedeutendste und folgenreichste Erscheinung dieses Erneuerungsgeistes war der *Krausismo*, die erste ernsthafte Begegnung Spaniens mit der deutschen Kultur. Wenn auch die spanisch-deutsche Geistesbeziehung eine bis zum Frühmittelalter zurückreichende Tradition kennt, wird man dennoch sagen müssen, daß die Impulse dafür bis zur Zeit der Romantik hauptsächlich von Spanien ausgingen. Erst das Erscheinen des Krausismo bedeutete für Spanien die Entdeckung der deutschen Kultur. Der auf den deutschen Philosophen Karl Chr. Fr. Krause (1781–1832) zurückgehende Krausismo ist insofern eine merkwürdige Erscheinung, als dieser Denker im eigenen Sprachraum – ausgenommen die Freimaurerei, die ihn heute als einen ihrer bedeutenden Denker anerkennt – unbekannt und wirkungslos blieb. Sein Denken wurde von dem spanischen Forscher und Denker Julián Sanz del Río (1814–1869) rezipiert und für die kulturelle und sozialpolitische Lage in Spanien fruchtbar gemacht[3].

Ortega verstand sich innerhalb der Erneuerungsbewegung der Krausisten und wollte mit seiner Deutschlandreise 1905–1907 deren Tat neu aufgreifen und ausbauen[4]. Der Krausismo stieß auf scharfe Ablehnung von seiten derer, die den Ausweg aus der spanischen Krise nicht in einem an das moderne Europa angeschlossenen Spanien sahen. Sie wollten das Spanien der Gegenreformation – „Hammer gegen die Ketzer", „Schwert Roms", Hochburg der Inquisition – wiederherstellen. Diese ergebnislose Auseinandersetzung („polémica de la ciencia espanola" genannt[5]) um das Selbstverständnis Spaniens führte um die Jahrhundertwende zu einer geistigen Stagnation. Hier greift Ortega ein. Er stand dabei nicht allein. Vor ihm und mit ihm waren die Dichter und Denker der Generation von 1898[6]. Hauptvertreter dieser Generation wie *J. Costa* und *M. de Unamuno*[7] waren Ortega Leitbilder und Lehrer. Es ging ihm um die Schaffung einer Grundlage, von

der aus eines Tages in Spanien eine echte Form wissenschaftlichen Denkens entstehen könnte. Das meinte er vor allem in Deutschland zu finden: „Wenn wir nach etwas Stärkerem verlangen, so müssen wir unbedingt von der deutschen Wissenschaft ausgehen." [8]

Deutschland – „vier Fünftel seines geistigen Lebens"

Als Ortega 1905 in Leipzig ankam, gab es in der deutschen Philosophie eine Reihe von Schulen, die im Denken Kants, Hegels, Marx' und Thomas' für die Zeitfragen neue Antworten suchten. In Marburg kam Ortega in Begegnung mit dem Neukantianismus Hermann Cohens und Paul Natorps, ohne daß er ein Anhänger dieser Schule wurde. Ihm ging es nicht wie dem Gründer des Krausismo, J. Sanz del Río, der sich in Heidelberg etwa fünfzig Jahre vorher (1843–1845) nur um das philosophische System Karl Chr. Fr. Krauses bemühte. Was Ortega eigentlich suchte, war nicht ein bestimmtes philosophisches System. Er wollte vielmehr lernen, was Philosophieren eigentlich heißt. So bewahrte er seine Marburger Zeit in Erinnerung: „Eine kleine gotische Stadt an einem stillen dunklen Fluß... In dieser Stadt habe ich das Äquinoktium meiner Jugend verbracht; ich danke ihr die Hälfte meiner Hoffnungen und fast meine ganze geistige Disziplin." [9] Studienkollegen und Gesprächspartner waren ihm hier Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth.

Was bei Ortega während seines Deutschlandaufenthalts vor sich geht, ist also in ausgezeichneter Weise der heute häufig vorkommende Fall eines ausländischen Studenten, der seine kulturelle und soziale Heimat verläßt, um eine andere Kultur- und Gesellschaftsordnung kennenzulernen mit der Absicht, seinen eigenen Kulturraum zu bereichern.

Der Marburger Neukantianismus hat Ortega in die wissenschaftliche Strenge einer philosophischen Methode eingeführt. Seine Denkinhalte werden jedoch am tiefsten von *Nietzsche* geprägt. Von ihm hat er vor seiner Deutschlandreise bereits gewußt. Getreu Nietzsches Lehre vom Übermenschen grenzt Ortega das selbstbewußte Individuum von der durch Konventionen geführten Masse ab. Wie Nietzsche Redlichkeit als deutsche Tugend verlangt, so fordert Ortega „seriedad" (Wahrhaftigkeit) von den Spaniern. In der Philosophie des Übermenschen sah Ortega weiter jene Weltanschauung, die das Spanien um 1900 eigentlich brauchte, um aus der Krise seines Selbstgefühls herauszukommen: „Nietzsche war für uns notwendig... Er machte uns stolz." [10]

War der Philosoph des Übermenschen maßgebende Gestalt in der ersten Periode seines geistigen Schaffens (1902–1913), so ist *Goethe* sein geistiger Mentor in der Zeit danach (1914–1922), wenn auch Nietzsche alle Stadien Ortegas weiter prägt. Wie Goethe war Ortega ein Augenmensch, der das Anschauen, das gedankliche

Erfassen auf visueller Grundlage, zur Erkenntnisquelle macht[11]. Goethes Weltanschauung spürt man auch in Ortegas ethisch-religiöser Auffassung über die grundlegende Bedeutung der Ehrfurchtserfahrung: „Gebt mir ein von Ehrfurcht erfülltes Geschlecht, und ich verspreche euch eine blühende Kultur."[12]

Maßgebenden Einfluß auf die Reifezeit seines Werks (1923–1955) hatte die Diltheysche historische Vernunft. Bestimmte bisher die Polarität Vernunft – Leben das Denken Ortegas, so geht es ihm jetzt um die Problematik *Wilhelm Diltheys*, Vernunft und Geschichte zu vermitteln: „Die historische Vernunft nimmt nichts als reine Tatsache, sondern verflüssigt alles Tatsächliche in das Geschehen, aus dem es stammt."[13]

Nicht zuletzt hat Ortega *Martin Heidegger* gefeiert, wobei er aber bei der Übereinstimmung in gewissen Fragen die Priorität beanspruchte[14]. Wiederholt bekannte Ortega und sah es als Verdienst, seinen Kulturraum „um den Schatz des deutschen Denkens bereichert zu haben... Man wolle nicht vergessen, daß derjenige, der das sagt, Deutschland vier Fünftel seines geistigen Lebens verdankt."[15]

„Nicht wie ein devoter Pilger" – Akkulturation

Der deutsche Geist traf Ortega zuinnerst. Dennoch wird man nicht sagen können, daß er sich dabei einfach rezeptiv oder unkritisch verhielt: „Schon damals (in der Studienzeit) fühlte ich, daß es in der deutschen Wissenschaft und in der Existenz der deutschen Gelehrten bei allen hervorragenden Tugenden einen schweren Irrtum, eine Abweichung von der höheren vitalen Hygiene gab: Nämlich die Unbekümmertheit um die unmittelbare Umgebung, die Tendenz, im Nirgendwo der Wissenschaft zu leben, als ob die Wissenschaft eine Welt für sich darstelle."[16] Schwere Vorbehalte äußerte Ortega nicht nur gegen das Deutschland des Nationalsozialismus, sondern auch hinsichtlich gewisser deutscher Eigenschaften: „Die protestantische Pathetik, Pedanterie, die Armut der Intuition, die künstlerische und literarische Unempfindlichkeit haben mich je und je in der Überzeugung gestärkt, daß... der Germanismus überwunden werden muß."[17] Die Aneignung der deutschen Kultur vollzog sich also bei Ortega alles andere als blindlings. Oder wie er selbst bemerkt: „Der Leser möge nicht glauben, daß ich meine Reise nach Deutschland unternommen habe wie ein devoter Pilger, der nach Rom geht, um den Fuß des Hl. Vaters zu küssen..."[18]

Nicht alles, was deutsch ist, hat Ortega in seine geistige Personstruktur aufgenommen. Vielmehr traf er eine Auswahl, griff bestimmte Aspekte der deutschen Kultur auf, die er betonte und hervorhob; andere dagegen übersah er, lehnte sie ab, ja verwarf sie. So ist eine deutende Auswahl in die Geistesgeschichte Spaniens eingegangen, eine spanische Auslegung deutscher Kulturleistungen mit

bestimmten Akzentsetzungen. Hier ist, mit Gadamer zu sprechen, durchaus von einer *Verschmelzung der Horizonte* zu reden, indem Ortega Sinngehalte des deutschen Geistes in seine spanische Verständniswelt aufnahm und interpretierte. Neue Fragen wurden ihm dabei allerdings gestellt, zugleich aber neue, bisher verschlossene Dimensionen eröffnet und dadurch sein Verständnishorizont bereichert und ausgeweitet: Kein Ablegen eigenkultureller Elemente zugunsten eines Aufnehmens fremder Kulturleistungen, *keine Dekulturation, sondern Akkulturation,* so wäre die Tat Ortegas kulturtheoretisch zu bezeichnen. Von daher ist das zu verstehen, was man die „germanisierende Tendenz" Ortegas genannt hat; dabei ging es ihm nicht um eine Überfremdung der spanischen Kultur, wie ihm seine Gegner vorwarfen, sondern vielmehr darum, die spanische kulturelle Tradition, wie er sagte, „auf die Höhe der Zeit" zu bringen, um dadurch die „regeneración", die Wiedergeburt Spaniens zu ermöglichen.

Ortegas Werk als Trans- und Neokulturation

Aneignung fremden Denkens ohne Aufgabe der eigenen Kulturtradition bringt aber immer die Umstrukturierung der eigenen geistigen Persönlichkeit mit sich, ihres Denkens und ihres Wahrnehmungsfelds. Das erfolgte bei Ortega im Sinn einer produktiven Rezeption. Er ließ das deutsche Geistesgut nicht einfach kausalmechanisch auf sich wirken, er eignete es sich vielmehr durch intensive Auseinandersetzung an. Er verarbeitete nicht nur Methode und Denkinhalte, sondern orientierte sich auch an der Gesamtkultur des Deutschen, oft sogar transtextuell an der Gestalt des Autors, an deutscher Lebenshaltung und Sitte.

Nach Spanien zurückgekehrt, wurde er nicht etwa der Vertreter einer deutschen Philosophie in Spanien. Wie er eine Auswahl aus dem deutschen Kulturgut traf, so fand eine weitere Selektion durch seine Heimat statt, eine Rückanpassung. Dieses Tun Ortegas ist aber nicht in ein Mitnehmen-Weglassen-Schema hineinzupressen. Was bei ihm tatsächlich vor sich ging, war ein aktiver Verarbeitungsprozeß, in dem ein reines Kopieren keinen Platz findet. Das Ergebnis waren vielmehr Neuschöpfungen, d. h. Neokulturation als Folge der Fusion zweier verschiedener Kulturtraditionen. So stellt Ortegas Philosophie die fruchtbare Einbeziehung von übernommenen deutschen Kulturelementen in die spanische Kulturtradition dar. So ist zum Beispiel sein bedeutendstes Buch „Aufstand der Massen" ohne Nietzsches Lehre vom Übermenschen nicht zu verstehen. Der Elitemensch, den Ortega hier fordert, stellt eine Umsetzung des Übermenschengedankens in die konkrete krisenhafte Situation Spaniens dar, mit der Absicht, führende Minderheiten hervorzurufen und auszubilden, die Spanien Selbstverständnis, kulturelle und sozialpolitische Orientierung verleihen.

Ortegas Neokulturationstätigkeit wäre mit J. Marías, einem seiner profilierte-

sten Schüler, unter vier Aspekten einzuordnen: „Erstens die intellektuelle Ausbildung der Jugend nach dem neuesten Stand der Forschung... Zweitens die politische und soziale Erziehung zur Vorbereitung höherer Formen des Gemeinschaftslebens. Drittens die ‚Reform des Intellekts', d. h. die Ausweitung und Schulung des spanischen Geistes. Schließlich die Ausübung einer exakten philosophischen Tätigkeit auf seinem Lehrstuhl der Metaphysik und die Herausbildung einer Schule der Philosophie."[19]

Versucht man Ortegas Philosophie auf eine Kurzformel zu bringen, so muß man zunächst auf den Ausdruck „razón vital" verweisen; damit bezeichnet Ortega eine Grundwirklichkeit, die den Gegensatz Vernunft – Leben, Idealismus – Realismus zu vereinbaren versucht. „Wenn wir diese Wirklichkeit", sagt J. Marías, „kurz beschreiben wollen, stoßen wir auf die folgende Formel: ‚Ich bin ich und meine Umstände'. Das heißt, jeder Mensch ist hier und jetzt in einer bestimmten Lage, umgeben von Dingen, die ihn umschließen und die er, um leben zu können, ‚handhaben' muß. Jeder steht also innerhalb des Lebens. Im Leben begegne ich den Dingen und mir selbst..., das heißt, alles ist im Leben *ge-gründet*, das Leben selbst ist die *Grundwirklichkeit*... Man darf die echte Wirklichkeit des Lebens nicht mit den Dingen, woraus sie besteht, verwechseln. Das Leben bedeutet nicht die Dinge, es ist kein Ding, ist nicht irgendein Ding, sondern *das, was ich aus den Dingen mache.*"[20]

Die in der Formel „Ich bin ich und meine Umstände" liegende Konkretion des Lebens nennt man den „circunstancialismo" Ortegas, d. h. ein Sich-selbst-Finden in der Umwelt, in der jeweiligen Perspektive aus dem universalen Bereich: „Die Wahrheit, das Wirkliche, das Universum, das Leben... brechen sich in zahllosen Facetten, deren jede auf ein Individuum gerichtet ist... Und wie man sich keine Wirklichkeit erfinden kann, so kann man auch den Gesichtspunkt nicht fingieren. Die Wirklichkeit bietet sich also in den individuellen Perspektiven an."[21]

Wir erkennen in Ortegas Rezeption der deutschen Philosophie Grundmomente, die ihn zu einem selbständigen Denker machen, nämlich Assimilation, kritische Beurteilung, Reproduktion. Sein Werk ist insgesamt einer der gelungenen Fälle von Trans- und Neokulturation. Die kulturtheoretische Betrachtung bereichert die Problematik der interkulturellen Begegnung um neue Aspekte, besonders im Hinblick darauf, daß echte Kulturkontakte nicht ohne weiteres im quantitativ bezogenen Austausch bestehen. Dafür ist Ortega selbst ein Paradebeispiel.

Mit seinem Werk hat er eine weit reichere und tiefere Vermittlung deutscher Kultur ermöglicht als etwa die Millionen deutscher Touristen, die Spanien jedes Jahr besuchen. Touristik, Arbeitsmarkt, Handelsbeziehungen, Weltmeisterschaften und nicht zuletzt Wissenschaft und Technik ermöglichen heute den Kontakt von Völkern und Kulturen wie noch nie. Und dennoch wird man kaum sagen können, daraus entstehe ein interkultureller Dialog. Eher ist das Gegenteil der Fall: gegenseitige Verschlossenheit, Gettobildungen, Ausländer- und Einheimischen-

feindlichkeit, Konkurrenzkampf, ja kriegerische Konflikte. Eine echte Kulturbegegnung erfolgt durch derartige Kontakte allein offensichtlich nicht.

„Ich denke nämlich, daß jede Kultur von Zeit zu Zeit die Auseinandersetzung mit einer anderen braucht, und diese Auseinandersetzung setzt vorherige Kenntnisse und Vertrautheit mit der anderen voraus. Das heißt also Einfluß. Ich glaube sogar, daß wir hier mit einer der beiden entscheidenden Tatsachen der menschlichen Geschichte zu tun haben. Eine ist das Auftreten autochtoner Kultur, aber das andere ist die Befruchtung der einen durch die andere."[22] Damit kennzeichnet Ortega jenes Moment, das eine Kulturbegegnung aus den Oberflächenberührungen in die inneren Schichten hineinführt. Es handelt sich um mehr als den äußeren transkulturellen Austausch von Individuen, Kunstgegenständen, Techniken oder Wirtschaftsprogrammen. Es geht Ortega um eine große Kontakttiefe, deren Zustandekommen ihm Lebensaufgabe wurde. Der Romanist E. R. Curtius drückt es so aus: „Die Begegnung der Mittelmeersonne und des nordisch-deutschen Gedankenklimas – und die fruchtbare Spannung dieser Begegnung –, das ist eine der biologischen Voraussetzungen für das geistige Werk Ortegas. Eine der Aufgaben, die Ortega sich selbst gestellt und erfüllt hat, war die, ‚den spanischen Geist mit dem Sturzbach des germanischen Gedankenschatzes zu bereichern'. Aber Ortega ist alles andere als ein bloßer Schüler und Ableger oder Fortsetzer der deutschen Philosophie. Er hat sie als Reiz in sich aufgenommen... Ortegas Denken ist durch den Zusammenstoß mit der deutschen Gedankenwelt zu sich selbst gekommen."[23]

Pädagoge, Kulturkritiker, Literat

In Madrid begann Ortega 1910 als junger Professor mit seinem Bemühen um die Neokulturation Spaniens, die er mit dem Wort „regeneración" (Wiedergeburt) bezeichnete. Dazu gründete er die Buchreihe „Bibliothek der Ideen des 20. Jahrhunderts". Hier erschienen spanische Übersetzungen der Werke Hegels, Husserls, Schelers, Max Webers u. a., ferner die Zeitschrift „Revista de Occidente", die die kulturelle Begegnung mit Europa wesentlich förderte. Ortega engagierte sich auch bei der Vorbereitung der Zweiten Spanischen Republik (1931–1936), deren Entwicklung ihn jedoch bald enttäuschte: „No es esto" – „Nein, das ist es nicht!" Mit diesem Wort zog er sich aus dem Parlament zurück.

Die nationalpädagogische und politische Wirksamkeit findet in seinem philosophisch-kulturkritischen Schrifttum ihr geistiges Fundament, das den Neokulturationsprozeß tiefe Wurzeln im spanischen Bewußtsein schlagen ließ. Komplizierte Gedanken werden von Ortega in einer Art vorgetragen, die man leicht verstehen kann. Er philosophiert – unter anderem – über die Jagd, den Sport, über das Händeschütteln, über Mode, Liebe und Technik, über Zugvögel, über „Ästhetik

in der Straßenbahn", über „Gespräche beim Golf". Diese Art, Philosophie an Alltäglichkeiten zu entwickeln, hat das breite Publikum – was ja Ortegas Absicht war – erreicht, hat ihm aber in den Augen vieler Fachphilosophen den Rang eines ernst zu nehmenden Denkers gekostet. Ortega seinerseits hat mit spitzigen Bemerkungen darauf reagiert: „Ein Fachmann macht mir immer den Eindruck eines Schwachsinnigen."

Außer der Gottesfrage, die er nur am Rand anspricht, gibt es kaum ein Thema, das Ortega nicht mit seinem brillanten Stil zum Gegenstand seiner Philosophie gemacht hätte. 1914 erscheint seine erste größere Abhandlung „Meditationen des Don Quijote"; zwei Jahre später eine Essaysammlung unter dem Titel „El Espectador" (Der Betrachter). Mit dem Spanienproblem befaßt er sich 1922 in seinem Buch „España invertebrada" (dt. Übers.: Stern und Unstern über Spanien). Den internationalen Ruf als Philosoph und Kulturkritiker brachte ihm sein Werk „El tema de nuestro tiempo" (1923). Von seiner Beschäftigung mit der Politik zeugt die Abhandlung „Mirabeau o el político" (1927). Aus dieser Zeit stammen die „Estudios sobre el amor" und sein bekanntestes Werk „La rebelión de las masas" (1929). Die Schriften nach dem Rückzug aus der Politik zeigen als Antwort auf das politische Vorgehen bestimmter extrem progressiver Gruppen eine deutliche Neigung zur Tradition. So betont er in seiner Arbeit „Historia como sistema" (1941), daß der Mensch „Geschichte" ist und nur auf sie gründend die Zukunft gestalten kann.

Als Francos Aufstand die Republik stürzte, ging Ortega über Paris nach Argentinien ins Exil, wo er seine Lehrtätigkeit fortsetzte. Die im Exil entstandenen Schriften behandeln die Frage der Geschichte und gehören zu seinen reifsten Abhandlungen. 1945 kehrte Ortega nach Spanien zurück. Seine Anwesenheit in Madrid hatte für Francos Regime in der übrigen Welt einen Reklamewert, wenn er sich auch abseits der Politik Francos hielt und als Einzelkämpfer mit seinem Schüler Julián Marías seine Neokulturationstätigkeit fortsetzte mit der Gründung eines Forschungsseminars „Instituto de Humanidades" (1948), das unabhängig von offiziellen Bildungsplänen den Kontakt mit dem europäischen Denken zum Ziel hatte. Sein denkpädagogisches, kulturkritisches und literarisches Tun entfaltete er jetzt in einer intensiven Vortragstätigkeit in Spanien und im Ausland. Bezeichnend für das Werk Ortegas ist das Miteinander von Angriffslust und Zurückhaltung, von literarischen Metaphern und präzisen Formulierungen, von Poetik und Philosophie. So wird immer wieder der Denker zum Literaten, der Politiker zum Prediger, der Kulturkritiker zum Propheten und der Soziologe zum Moralisten.

Aufstand der Massen

„La rebelión de las masas" ist der Titel jenes weltbekannten Buchs, das Ortegas Ruf als Kulturkritiker begründete, ihn aber auch vielen als Vertreter aristokratisch-bourgeoiser Ideologie erscheinen ließ. An diesem Buch haben sich wie bei keinem anderen die Bewunderer von den Verächtern Ortegas geschieden, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil beide Seiten den eigentlichen Sinn des Werks als eine Einteilung der Gesellschaft in Masse und Elite mißverstehen. Ortega wird aber nicht müde zu betonen, daß er keinesfalls die Unterschicht und schon gar nicht die Arbeiter im Auge hat, wenn er von den „Massen" redet. Der Massenmensch findet sich vielmehr in allen Schichten der Gesellschaft. Es ist der tatenlos dahinlebende alltägliche Durchschnittsmensch. Der Elitemensch hingegen sucht nach Mehr und nach Besserem, will sich selbst übersteigen, will fortschreiten „zu dem, was er sich als Pflicht und Forderung vorsetzt. So stellt sich edles Leben dem gemeinen oder tatenlosen gegenüber, das sich bewegungslos in sich selbst verschließt... Dies ist der Grund, warum wir die Menschenart, mit der wir es hier zu tun haben, ‚Masse' nennen, nicht weil sie zahlreich, sondern weil sie träge ist."[24]

Über Masse und Massengesellschaften ließ sich damals nicht schreiben, ohne Ortega zu erwähnen. Kurz nach dem „Aufstand der Massen" erschien 1932 Arnold Gehlens „Die Seele im technischen Zeitalter". Hier wird einiges, das Ortega behandelt, weitergeführt. Gehlen benutzt zur Definition der Masse das Wort Pleonexie, das Begehrlichkeit, Anmaßung und Herrschsucht bedeutet; zur Elite hingegen gehört Selbstzucht und Distanz zu sich selbst.

Zwar wird im „Aufstand der Massen" Marx nicht behandelt und Freuds „Massenpsychologie und Ich-Analyse" kaum zur Kenntnis genommen. Auch die Ergebnisse der Sozialwissenschaften hat Ortega nicht umfassend berücksichtigt. Ihm geht es jedoch nicht primär um eine soziologische Analyse, sondern um eine anthropologische Reflexion auf das Wesen des Menschen, der stets in der Gefahr ist, sich selbst zu verfehlen, zu vermassen.

Damit spricht Ortega eine Problematik an, die seit Hegels „Phänomenologie des Geistes" über Marx und Heidegger bis heute ein Zentralthema der Philosophie bleibt, nämlich die Frage nach dem Selbst und der Selbstentfremdung. Der Mensch kann in der vielfältigsten Weise an die Umwelt verfallen und sich selbst entfremden; dann wird er nach Ortega der „Massenmensch", der alles auf einen Durchschnitt bringen will, der sogar ein Recht auf Flachheit (vulgaridad) und Abgeschlossenheit geltend zu machen versucht. Wer nicht so ist oder wenigstens handelt wie jedermann, der wird ausgeschlossen.

Ortegas Ressentiment gegen den Vermassungsprozeß, der jeden gleichbügelt oder ausschließt, ist so stark, daß er oft das Eliteprinzip einseitig geltend macht. So stellt er dem Leitbild personaler Eigentlichkeit die Massenkultur scharf gegenüber und wertet diese zu radikal ab als negative Schlüsselfigur der Moderne. Deshalb

sehen viele den „Aufstand der Massen" als Pamphlet, als eine moralisierende Polemik gegen die Vermassung. Daß Ortega jedoch ein echtes Problem sah, das heute wieder akut geworden ist, zeigt etwa Erich Fromm mit seinem Werk „Haben oder Sein", der ja eine Existenzweise fördert, die auf derselben Linie wie der des Elitemenschen Ortegas steht. Und besagt die Alternativbewegung nicht auch eine Reaktion gegen den Vermassungsprozeß der Konsumgesellschaft?

„Der Aufstand der Massen" gehört zu jenen Büchern, die als Zeitanalyse, als Deutung sozialer Phänomene, auch als Prophetie immer wieder in die Zeit hineinsprechen. Wenn sie auch an Aktualität verlieren, so verschwinden doch die Probleme nicht. Sie werden unter anderen Gesichtspunkten und mit anderen Argumenten von anderen Autoren neu formuliert, und zwar einfach deswegen, weil diese Fragen die Menschen zuinnerst betreffen.

Spanien ohne Wirbelsäule?

Wenn R. E. Curtius schreibt: „Ich wüßte keine bessere Einführung in die Probleme des spanischen Geistes als Ortegas Schrift ‚España invertebrada', wörtlich: ‚Spanien ohne Wirbelsäule' – dem Sinn nach: die spanische Zersetzung"[25], so kann diese Aussage nicht für alle Geschichtsepochen Spaniens gelten. Es ist nicht übertrieben, wenn Ortega-Kritiker diese Schrift als „das schwarzseherischste und unheilverkündendste Buch, das über Spanien geschrieben wurde", bezeichnen; denn hier ist beinahe nur von Dekadenz und Untergang, von Geburtsfehlern, ethischen Lastern und vom Chaos Spaniens die Rede. Dieses vernichtende Urteil will jedoch keine Untergangsstimmung auslösen, sondern soll die Spanier aufrütteln, Spanien „ruhmreich zu restaurieren".

Trotzdem ist in Ortegas Spanienkritik nicht alles zeitbedingt und zweckpessimistisch. Er sieht ein Problem, das trotz des friedlichen Übergangs von der Diktatur zur Demokratie noch nicht gelöst ist, nämlich die Nationalismen und Separatismen. Ortega beklagt diese Tatsache als das „große Problem des einigen Spanien". Neben dem baskisch-katalanischen Sezessionismus stellt Ortega eine weitere Form des spanischen Partikularismus fest: „Von der Monarchie bis zur Kirche hat jede nationale Macht an sich gedacht. Wann hat das – letztendlich ausländische – Herz eines spanischen Monarchen oder der spanischen Kirche für die zutiefst nationalen Geschicke geschlagen? Niemals, soviel ich weiß. Sie haben das Gegenteil getan: Sie versteiften sich darauf, ihre eigenen Geschicke als die wahrhaft nationalen anzusehen."[26] Vergleicht man diese Kritik mit der Haltung des heutigen Königs und mit der Rolle der Kirche bei der Demokratisierung Spaniens, dann kann man ermessen, wieviel sich in der letzten Zeit jenseits der Pyrenäen geändert hat.

Es wäre kurzsichtig und würde das geschichtliche Geschehen allein auf ökonomische Faktoren reduzieren, würde man diese Veränderung nur aus einer günstige-

ren wirtschaftlichen Konjunktur erklären. Es geht vielmehr um eine längerfristige geistesgeschichtliche Erneuerungsbewegung, die mit dem Krausismo ansetzte, von der „Institución Libre de Enseñanza", den fortschrittlichen politischen Kräften und der Generation von 1898 neue Impulse bekam und von Ortega und seinem Werk erneut vorangetrieben wurde. Wenn auch diese Ansätze im einzelnen starke Unterschiede aufweisen, wird man dennoch nicht leugnen können, daß alle darin übereinstimmen, Spanien aus der geistigen Isolation herausführen zu wollen, und zwar durch einen Europäisierungsprozeß, der trotz aller gegenläufigen Entwicklungen öffentlich oder im Untergrund weitergeführt wurde.

Das Ergebnis dieser Begegnung mit dem Europa der Neuzeit – insbesondere mit der deutschen Kultur – war die Neokulturation, die dem modernen demokratischen Spanien zugrunde liegt und ihm Rückgrat verleiht, so daß der Antagonismus der „zwei Spanien" nicht endgültig Spaniens Schicksal zu sein scheint. Traditionalismus wie Liberalismus, Rechts wie Links treffen sich heute nicht mehr im kriegerischen Konflikt, sondern setzen sich im Parlament auseinander. Das setzt das Klischee vom blutdürstigen erzkatholischen Spanien gründlich außer Kraft. Es gab und gibt in diesem Land eine Pluralität, die selten genügend beachtet wird: Spanisch ist die Inquisition, spanisch sind auch die vielen Ketzer, die sie verurteilte; spanisch ist die Gegenreformation, aber nicht einfach als Reaktion gegen den Protestantismus, sondern auch als von der Reformation unabhängige Erneuerungsbewegung; spanisch sind die Konquistatoren, aber auch die Missionare, die die Rechte der Indios verteidigten; spanisch sind Teresa von Ávila, Ignatius von Loyola, Philipp II., Cervantes, Calderón, Velázquez, Goya, Unamuno, Ortega, Franco, Escrivá (Gründer des Opus Dei), Picasso, Dalí, Juan Carlos.

Diese Pluralität auf eine Formel reduzieren zu wollen heißt nichts anderes, als sie verfehlen. Nur eine Gestalt vermag diese Vielfalt treffend darzustellen: Don Quijote, und zwar deshalb, weil er ohne sein Gegenstück, Sancho, nicht denkbar ist. Im Don Quijote, sagt Ortega, „haben wir das ureigene Seelenvermögen der Spanier. Auf dem weiten Hintergrund der Weltgeschichte sind wir die Gebärde eines unbändigen Wollens. Darauf beruht unsere ganze Größe, darauf unser ganzes Elend."[27]

Wie treffend dieses Wort nicht nur die historische Vergangenheit Spaniens charakterisiert, zeigt nicht zuletzt das kurze Bestehen der spanischen Demokratie: Überschwang am Anfang (1975–1978), Zweifel und Skepsis danach (1978–1981) bis zum Putschversuch (23. Februar 1981), und heute gemäßigter Optimismus bis Gleichgültigkeit. Eines wird man jedenfalls den heutigen Spaniern nicht absprechen können: den allgemeinen Willen zur nationalen Versöhnung, zum Neubeginn, zu einem an das moderne Europa angeschlossenen Spanien. In diesem Sinn würde der scharfe Spanienkritiker Ortega in dem Spanien der achtziger Jahre vieles – besonders eine Europazuwendung – finden, wofür er sich unermüdlich eingesetzt hatte, und zwar einfach deshalb, weil dieses Spanien „im erheblichen Maß auf

der geistigen Grundlage beruht, die er entworfen hatte", wie die angesehene spanische Zeitung „El País" (9. Mai 1983) zu Ortegas 100. Geburtstag unterstrich. Wenn man dazu bedenkt, daß Ortegas Wirkung über Spanien und Europa hinaus auch nach Lateinamerika reicht, dann wird nicht übertrieben erscheinen, wenn man seinem Werk weltweite Bedeutung zumißt.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Literatur über Ortega vgl. U. Rukser, Bibliografía de Ortega (Madrid 1971).

[2] Spanien. Vision und Wirklichkeit (Berlin 1957).

[3] R. García-Mateo, Das deutsche Denken und das moderne Spanien. Panentheismus als Wissenschaftssystem bei Karl Chr. Fr. Krause. Seine Interpretation und Wirkungsgeschichte in Spanien: Der Spanische Krausismus (Frankfurt 1982).

[4] Vgl. J. Marías, Ortega. Circunstancia y vocación (Madrid 1960) 128f.

[5] Vgl. Ernesto y Enrique García-Camarero, La polémica de la ciencia espanola (Madrid 1977).

[6] Zur Generation von 1898 vgl. L. Granjel, Panorama e la generación del 98 (Madrid 1957).

[7] Zur Bedeutung Unamunos vgl. R. García-Mateo, Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei M. de Unamuno (Frankfurt 1978) 20ff.

[8] Die Werke Ortegas werden bei den noch nicht übersetzten Schriften nach der spanischen sechsbändigen Gesamtausgabe zitiert (Obras completas, Madrid 1950), sonst nach der deutschen Übersetzung: Gesammelte Werke, 4 Bde. (Stuttgart 1954), mit der Abkürzung WW.

[9] WW, I, 374. [10] I, 91. [11] Ebd. 444. [12] Ebd. 431. [13] VI, 50.

[14] Vgl. IV, 403; dazu J. Gaos, Ortega y Heidegger, in: La palabra y el hombre (Mexico 1961).

[15] IV, 347.

[16] Prólogo para alemanes (Einzelausgabe) (Madrid 1953) 47f.

[17] I, 209. [18] Prólogo para alemanes, 25f.

[19] J. Marias, J. Ortega y Gasset und die Idee der lebendigen Vernunft. Einführung in seine Philosophie (Stuttgart 1952) 13.

[20] Ebd. 29f. [21] II, 19. [22] Prólogo para alemanes, 26.

[23] E. R. Curtius, Kritische Essays zur europäischen Literatur (Bern 1954).

[24] Aufstand der Massen (Hamburg ^{7}1981) 46.

[25] E. R. Curtius, a. a. O. 25. [26] WW I, 373. [27] WW II, 200.

James F. Keenan SJ

Töten oder Sterbenlassen?

In der medizinischen Ethik müssen klare Grenzen gezogen werden, die das, was wir tun dürfen, von dem unterscheiden, was wir nicht tun dürfen. In der Frage der Abtreibung ziehen einige die Grenze bei der Empfängnis, was bedeutet, daß Abtreibung immer verboten ist. Andere machen die Ausnahme, daß das Leben der Mutter in gewissen lebensbedrohenden Situationen gerettet werden darf. Wieder andere erlauben der Mutter jedwede Entscheidung über ihren Körper.

In der Auseinandersetzung „Töten oder Sterbenlassen" ziehen wir nicht einfach die Grenze zwischen Töten (aktive Euthanasie) und Sterbenlassen (passive Euthanasie). Wenn auch Töten grundsätzlich verboten ist, ist Sterbenlassen nicht einfach das Kriterium für das Zulässige. Wenn jemand am Ertrinken ist, haben wir die Verpflichtung, dieses Leben zu retten. Wir können nicht einfach sagen: „Ich töte ihn nicht, ich lasse ihn sterben." Wir müssen versuchen festzulegen, wo wir in der Frage des Sterbenlassens die Grenze ziehen sollen. Zuerst müssen wir jedoch überlegen, warum es in der medizinischen Ethik ein Tötungsverbot gibt.

I. Töten

Nehmen wir einen Menschen, der derzeit unheilbar krank ist, bei dem jede Hoffnung auf Genesung ausgeschlossen ist, der unerträgliche und nicht mehr zu mildernde Schmerzen leidet und der den festen und wohlüberlegten Wunsch hat, zu sterben [1]. Die meisten würden wohl darin übereinstimmen, daß man das Sterben dieses Menschen nicht verhindern sollte. Wenn wir jedoch die Entscheidung treffen, den Sterbevorgang nicht zu verhindern, das heißt, wenn wir argumentieren, daß in dieser Lage für den Menschen der Tod das beste wäre, was haben wir dann zu tun? Töten oder Sterbenlassen?

In einem Appell an die American Medical Association sagt dazu *James Rachels*, Philosophieprofessor an der University of Alabama: „Sobald die Entscheidung gefallen ist, die Agonie nicht zu verlängern, ist aktive Euthanasie der passiven tatsächlich vorzuziehen. Etwas anderes sagen heißt eine Wahl treffen, die zu mehr statt zu weniger Leiden führt." Rachels meint weiter, daß „der Abbruch einer Behandlung die beabsichtigte Beendigung des Lebens ist". Im Licht dieser beiden Argumente folgert er, daß „der bloße Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen in sich selbst keinen moralischen Unterschied darstellt" [2].

Das ist faktisch das Argument des Philosophen *Gerard Hughes SJ* vom Heythrop College (Universität London). Hughes behauptet, daß ein Arzt, der bei einem irreversibel sterbenden Patienten eine außerordentliche Behandlung einstellt, nicht mehr und nicht weniger schuldig ist als ein Arzt, der angesichts eines im Endstadium kranken Patienten sich entscheidet, den Tod des Patienten zu beschleunigen, damit die Leiden eines unnötig verlängerten Sterbens erspart bleiben. „Was auch immer der Grund sein mag, die Unterscheidung zwischen einem Handeln, das zum Tod führt (was wir normalerweise als Töten bezeichnen), und dem Unterlassen eines Handelns, aufgrund dessen jemand stirbt (was wir normalerweise als Sterbenlassen bezeichnen), ist auf gar keinen Fall die gleiche Unterscheidung wie die zwischen einem moralisch falschen und einem moralisch richtigen Verhalten."[3]

Das Prinzip des angemessenen Grundes

Wissentlich oder nicht verwenden beide, Rachels wie Hughes, eine allgemeine Theorie, die von *Bruno Schüller SJ*, Professor für Moraltheologie an der Universität Münster, vorgetragen wurde. Schüller untersucht, warum die Unterscheidung zwischen direkten (verbotenen) und indirekten (erlaubten) Handlungen nicht länger als eine logisch zwingende Argumentation betrachtet werden kann[4]. Bei einer Eileiterschwangerschaft zum Beispiel, bei der der Fötus nicht überleben und die Mutter im Verlauf der Schwangerschaft sterben würde, waren frühere Interpreten der Meinung, daß ein medizinischer Eingriff nur erlaubt sei, wenn man den Fötus indirekt entferne, d. h. durch Herausnahme des gesamten Eileitersystems, wodurch die Mutter unfruchtbar wurde. Der direkte Abortus oder das Ausschaben des Fötus aus dem Eileiter, wobei die Fruchtbarkeit der Mutter erhalten bleibt, galt als unmoralisch. Aber dieses Argument ist kasuistisch. Bei der ersten Operation ist der Tod des Fötus genauso gewollt wie bei der direkten Abtreibung. Es wird nur verschiedenartig vorgegangen, um den Eindruck zu erwecken, daß die moralische Haltung eine andere sei. Tatsächlich jedoch bleibt die moralische Entscheidung die gleiche: das Leben der Mutter zu retten durch Tötung eines ohnedies zum Tod verurteilten Fötus.

Schüller betrachtet fünf Handlungen, für die die Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Handeln in der Moraltheologie angewandt wird: das Verleiten zur Sünde, das Mitwirken bei der sittlichen Verfehlung eines anderen, die Selbsttötung, die Tötung eines Unschuldigen und kontrazeptive Eingriffe. Er argumentiert, daß die Unterscheidung in den ersten beiden Fällen anwendbar ist, weil die Folgen des Verleitens zur Sünde oder der Mitwirkung bei der Sünde eines anderen moralisch böse sind. Wir können keinen absoluten Unwert, das heißt moralisch Schlechtes oder eine Sünde, beabsichtigen (direkt wollen). In gewisser

Weise ist hier die Anwendung der Unterscheidung eher deskriptiv als normativ: Direkt Sündigenwollen heißt eine Sünde begehen.

Schüller fragt dann, ob die Selbsttötung, die Tötung eines Unschuldigen und kontrazeptive Eingriffe Handlungen sind, die sittliche Übel zur Folge haben. Er ist der Auffassung, daß diese Handlungen in sich selbst nichtsittliche Übel sind. Sie sind „Übel" insofern, als sie allgemein gesprochen nicht vollzogen werden sollten. Sie sind jedoch nicht moralisch schlecht; sie sind keine absoluten Unwerte. Mord ist sittlich böse. Töten ist ein nichtsittliches Übel. Manchmal muß zum Schutz gewisser Werte getötet werden. Die Tradition, die die Theorie der Notwehr, die Theorie des gerechten Krieges und die Theorie des tolerierbaren indirekten Tötens erarbeitet hat, hebt die „Nichtmoralität" der Handlung des Tötens hervor[5]. Wenn aber nur das sittlich Böse nicht direkt bewirkt werden darf, dann ist es sittlich nicht relevant, ob das nichtsittliche Übel direkt oder indirekt bewirkt wird. Sittlich relevant ist dagegen die Tatsache, daß – anders als bei der Verleitung zur Sünde und bei der Mitwirkung bei der Sünde eines anderen – der sich ergebende Wert dieser anderen drei Handlungen nicht notwendigerweise und immer ein sittliches Übel ist. Es ist deshalb sittlich relevant, ob das beabsichtigte Gute dem damit notwendig verbundenen nichtsittlichen Übel angemessen ist. So muß also, um zulässig zu sein, im Fall der Eileiterschwangerschaft das beabsichtigte Gute – die Rettung des Lebens der Frau – dem damit verbundenen nichtsittlichen Übel – dem Töten des schon zum Tod verurteilten Fötus – angemessen sein. Schüller hält diese Argumente für akzeptabel; wir müssen abwägen, ob der daraus folgende Wert dem nichtsittlichen Übel angemessen ist.

Selbstverständlich behauptet Schüller nicht, daß jede individuelle Handlung nur nach ihren unmittelbaren Folgen beurteilt werden muß. Er führt den berühmten hypothetischen Fall eines Sheriffs an, von dem ein mörderischer rassistischer Lynchmob das Leben eines schwarzen Mannes verlangt, der fälschlicherweise beschuldigt ist, eine Frau vergewaltigt zu haben. Wenn der Sheriff den Mann nicht ausliefert, werden viele ihr Leben verlieren. Jedoch ist, nach Schüller, der Sheriff nicht nur verpflichtet, die vielen Toten, die es geben könnte, abzuwägen gegen die falsche Beschuldigung dieses einen Unschuldigen. Er muß vielmehr auch berücksichtigen, daß die gesamte Integrität des Strafrechts angegriffen ist[6]. Würde der Sheriff nach dem Prinzip der Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Handeln entscheiden, wäre es denkbar, daß er den Tod des Unschuldigen zuließe (im Sinn des indirekten Wollens). Aufgrund dieses und vieler anderer Fälle argumentiert Schüller, daß die Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Handeln durch ein anderes Prinzip ersetzt werden muß, nämlich das Prinzip des angemessenen Grundes, der die Bewirkung nichtsittlicher Übel als Mittel zur Erlangung erwünschter Folgen rechtfertigt.

Nicht alle Moralisten stimmen vollständig mit Schüllers Position überein. Angenommen jedoch, daß er recht hat, haben auch Hughes und Rachels recht,

wenn sie erklären, daß die Unterscheidung zwischen (direktem) Töten und (indirektem) Sterbenlassen nicht identisch ist mit der Unterscheidung zwischen sittlich richtigem und sittlich falschem Handeln. Das soll nicht besagen, daß Töten in diesem Fall sittlich zulässig wäre. Wir erörtern hier nur die Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Handeln als eines rational und moralisch annehmbaren Arguments zur Grenzziehung gegen das Töten. Obwohl Hughes und Rachels übereinstimmen, daß es keinen sittlichen Unterschied in der Handlung selbst gibt, weichen sie in der Beurteilung des sozialen Status des Handelnden voneinander ab. Hier trennen sich ihre Wege. Für Rachels ist Töten zulässig, weil die Unterscheidung zwischen Töten und Sterbenlassen nicht stichhaltig ist. Nach Hughes' Meinung fordert die Unzulänglichkeit der Unterscheidung die gesamte ethische Gemeinschaft auf, erneut zu artikulieren, warum Töten unzulässig ist. Nach Hughes würde eine Gesellschaft, die ihrem Ärztestand das Recht des Tötens zugesteht, den gesamten sittlichen Rahmen des Gesundheitswesens aufs Spiel setzen. Aber bevor wir dem Argument Hughes' weiter nachgehen, wollen wir uns mit einem anderen Verteidiger der Zulässigkeit des Tötens oder der direkten Euthanasie befassen.

Wie Rachels verteidigte ein englischer Jurist der Universität Cambridge, *Glanville Williams*, vor 25 Jahren das Recht zu töten auf Grund zweier Werte: der Verhinderung von Qualen und des Prinzips der Freiheit[7]. Williams argumentierte, daß wir verpflichtet sind, Qualen zu verhindern. Aber Ärzte und Ethiker entgegneten, daß angesichts der Möglichkeit einer Fehldiagnose oder einer späteren Entdeckung eines Heilmittels dies kein realistischer, praktischer Weg zur Verhinderung von Qualen sei. Ferner sei die Verwendung schmerzstillender Mittel ein vorläufiger Behelf, bis zu einem gewissen Grad die Qualen zu mildern, die ein verlängertes Sterben mit sich bringt. Da Töten jedoch ein unwiderruflicher Akt ist, sei er keine Alternative zur Verabreichung von Medikamenten, da damit die Möglichkeit eines Irrtums oder späterer Heilung effektiv ausgeschlossen wird[8].

Williams' Prinzip der Freiheit geht davon aus, daß ein Individuum das Recht auf Selbsttötung hat. Seitdem haben viele unter Berufung auf gesellschaftliche Interessen wirksam gegen ein solches individuelles Recht argumentiert[9]. Hier wiederum könnte sich Williams, gestützt auf Schüllers Position, für das Recht eines leidenden Patienten auf Selbsttötung aussprechen. Er könnte argumentieren, daß der Patient am Beatmungsgerät, der den Wunsch äußert, davon befreit zu werden und so sterben zu dürfen, in einer ähnlichen Situation wäre wie ein Patient, der nach einer langen Krankheit im Sterben liegt und den Wunsch nach aktiver Euthanasie äußert. Beide sind der Überzeugung, daß Sterben unvermeidlich und in diesem Moment vorzuziehen ist. Unter diesen Umständen bedeutet es an sich für den einzelnen als solchen keinen sittlichen Unterschied, ob der Tod direkt oder indirekt gewollt wird.

Wir könnten nun glauben, daß, sofern es einen angemessenen Grund gibt, weder

der Arzt noch der Patient wegen der direkten Wahl der Euthanasie mehr schuldig ist als wegen der indirekten. Hier liegt jedoch, wie ich glaube, eine wichtige Unzulänglichkeit bei einigen Interpreten des angemessenen Grundes vor, wenn auch Schüller ein gewisses Verständnis der Problematik zeigt, wo er vom Sheriff spricht.

Bedeutung der sozialen Stellung

Ich glaube, daß jeder Mensch einen je verschiedenen Grad von Verantwortung den verschiedenen Werten gegenüber hat, und zwar nicht nur, weil im abstrakten Sinn ein Wert wichtiger ist als ein anderer, sondern weil jeder einzelne Mensch aufgrund seiner Stellung in der Gesellschaft besondere Verantwortung für gewisse Werte hat. Es ist nicht einfach ein Abwägen der Werte, ein Suchen nach Vorrangigkeit der Werte. Da der Mensch ein soziales Wesen ist, trägt er zum Wohl der Gesellschaft nicht nur als Individuum bei, sondern auch als Person mit einer spezifischen Funktion aufgrund seiner sozialen Stellung, und eben so, das heißt in diesem Zusammenhang, wägt er die Werte.

Allgemein gesprochen ist also für einen Lehrer die Erziehung vorrangiger Wert, für einen Polizisten die öffentliche Ordnung, für einen Arzt die Gesundheit. Das soll nicht heißen, daß der eine Wert über die anderen Werte dominieren soll oder daß einer, der einen bestimmten Wert schützt, deswegen andere Werte nicht mehr zu achten bräuchte. Es heißt vielmehr, daß der Mensch als soziales Wesen eine Verantwortung hat, den Wert bzw. die Werte zu schützen, die er aufgrund seiner Stellung in der Gesellschaft schützen muß.

Wie ein Anwalt in einem amerikanischen Gericht die individuelle Freiheit seines Klienten schützt, so muß der Staatsanwalt das Gemeinwohl des Staates schützen. Als Unbeteiligte meinen wir vielleicht, daß der primär angezielte Wert Fairneß oder Gerechtigkeit sein sollte; wenn jedoch ein Anwalt findet, daß sein Klient schuldig ist, und dann schlechten Rechtsbeistand leistet, dann handelt dieser Anwalt unmoralisch. Obgleich er recht haben kann mit der Schuld seines Klienten, handelt er dennoch nicht entsprechend seiner primären Verantwortung, nämlich die Rechte des einzelnen auf ein faires Gerichtsverfahren zu schützen.

Untersuchen wir nun unser Thema. Ein fundamentales Prinzip der medizinischen Fürsorge ist, vor allem nicht zu schaden. Wenn ein Mediziner pflegen und heilen soll, darf er jedenfalls keinen Schaden zufügen, d. h. der Arzt wird sich nicht für eine Verschlechterung des Gesundheitszustands des Patienten entscheiden. Für jeden, der ärztliche Hilfe sucht, schafft dieses Prinzip die Grundlage für das Vertrauen in die Behandlung durch den Arzt. *Thomas Beauchamp*, Philosophieprofessor für Ethik an der Georgetown University, und *James Childress*, protestantischer Professor für religiöse Studien an der University of Virginia, behaupten in ihrem Buch „Principles of Biomedical Ethics", daß jede aktive Euthanasie dieses

Prinzip und dieses Vertrauen ernstlich untergraben würde[10]. *Rudolf Ginters,* mit Schüller Moraltheologe an der Universität Münster, ist in seinem neuen Werk „Werte und Normen" auch der Meinung, daß dieses notwendige Vertrauen die Anwendung der aktiven Euthanasie durch einen Arzt ausschließt[11].

Wenn das genannte Prinzip Ausnahmen zuläßt, dann ist auch zu befürchten, daß Argumente für aktive, nicht frei geforderte Euthanasie gefunden und akzeptiert würden[12]. Deshalb argumentieren viele, daß gerade dieses Prinzip die Gesellschaft heute und morgen vor einem Zusammenbruch des Vertrauens in den ärztlichen Stand bewahrt. Auch wenn es für einen Arzt hypothetisch vertretbar scheinen könnte, daß er aktive und passive Euthanasie leistet, so ist er doch an dieses Prinzip gebunden und darf keinen Schaden zufügen, auch nicht aktive Euthanasie.

Beauchamp und Childress gehen von diesem ärztlichen Dilemma aus, um noch eine andere Unterscheidung hervorzuheben, nämlich zwischen einzelnen Handlungen (acts) und Praktiken (practices). „Eine Handlung rechtfertigen, das heißt, sie als richtig vertreten, ist eines; etwas anderes ist es jedoch, eine Praktik mit ihren eigenen Regeln und Verfahrensweisen zu rechtfertigen."[13] Handlungen, die barmherziger erscheinen, sollten nicht zu normativen Kriterien für die Rechtfertigung einer Praktik aktiver Euthanasie führen. So schreiben sie: „Es wird notwendig sein, einige Handlungen, die nicht falsch zu sein scheinen, zu verbieten, um eine gangbare Praxis aufrechtzuerhalten, die meistenteils unseren Prinzipien entspricht und gewisse unerwünschte Folgen vermeidet. Obwohl einzelne Tötungshandlungen die Pflicht, nichts Schädliches zu tun, vielleicht nicht verletzen und sogar human und voller Mitgefühl sein können, könnte eine Politik des autorisierten Tötens diese Pflicht verletzen, weil sie die ernste Gefahr schafft, daß in vielen Fällen Schaden zugefügt wird."[14]

Es kann natürlich der Fall eintreten, daß ein Arzt trotzdem glaubt, einen bestimmten Patienten töten zu müssen. Manche Ethiker sagen übereinstimmend, daß dies möglich ist; aber grundsätzlich argumentieren sie, daß das Prinzip, nichts Schädliches zu tun, im Interesse der Allgemeinheit zwingender ist[15]. Es kann gefolgert werden, daß der Arzt nur dann moralisch gerechtfertigt wäre zu töten, wenn bewiesen werden kann, daß sein Handeln dieses Prinzip nicht untergräbt. Mehr als jedes andere Mitglied der Gesellschaft hat der Arzt eine vorrangige Verpflichtung diesem Prinzip gegenüber. Hughes, Ginters, Beauchamp und Childress sind alle der Meinung, daß es gesellschaftliche Interessen gegen das Töten von Patienten gibt.

Wenn wir das Dilemma aus der moralischen Perspektive des einzelnen, des Patienten, betrachten können, müssen wir auch die Verantwortung des Sterbenden untersuchen. Ginters sagt dazu: „Der Verzicht auf aktive Tötung in diesen Fällen wäre dann unter Umständen als eine besondere Art der sogenannten kostspieligen Ausdruckshandlungen zu verstehen: Indem man darauf verzichtet, sich selbst oder anderen das Ende aktiv zu setzen, und statt dessen ein längeres Siechtum in Kauf

nimmt, bringt man seine Entscheidung für das Leben und vielleicht, religiös gesprochen, für den Schöpfer des Lebens zum Ausdruck." Ginters fügt jedoch hinzu, daß dies möglicherweise mit „sehr großen Lasten verbunden ist"[16].

Ist dies jedoch ausreichend? Nachdem die Handlungen der direkten und indirekten Tötung (aktive und passive Euthanasie) in sich selbst moralisch nicht verschieden sind, stellt sich die Frage, ob nicht die spezifische Stellung des Patienten eine Bedeutung für den sittlichen Wert dieses Tuns hat. Ist nicht die „Ausdruckshandlung" letztlich identisch mit dem Auftrag derer, die zur moralischen Entwicklung anderer beitragen? Haben nicht diejenigen eine spezielle Verpflichtung, die durch die Annahme ihres Leidens auf die moralische Entwicklung anderer Einfluß haben? Hat nicht ein Pfarrer, ein Vater oder eine Mutter, ein Moraltheologe eine größere Verpflichtung, die Entscheidung für das Leben zu treffen, trotz der großen Lasten?

Ferner kann man sich auch fragen, ob ein Patient anderen Patienten gegenüber eine Verantwortung hat. Selbstverständlich sind zuerst die Ärzte für die medizinische Versorgung verantwortlich. Aber in welchem Maß beeinflußt ein leidender Patient durch seinen Wunsch nach aktiver Euthanasie die Grundsätze in der Pflege der Patienten? Wenn Ärzte und Ethiker anführen, daß die Praktizierung einer aktiven, freiwilligen Euthanasie zur Praxis einer aktiven, nicht frei geforderten Euthanasie führen kann, muß dann nicht ein urteilsfähiger Patient diese Überlegung aus Rücksicht auf seine weniger urteilsfähigen Mitpatienten bedenken? Wenn Ginters dem Patienten eine Lösung anbietet, die eine Entscheidung für das Leben enthält, kann hinzugefügt werden, daß ein Fall von aktiver Euthanasie möglicherweise die Pflege von Nichturteilsfähigen in Frage stellen könnte. Im Bereich individueller Handlungen gibt es keinen Unterschied, ob direkt oder indirekt getötet wird, wenn man sich einmal vergegenwärtigt, daß der Tod in Kürze mit Sicherheit eintreten wird und in diesem Moment vorzuziehen ist. Wegen des Einflusses von Präzedenzfällen kann es jedoch einen Unterschied ausmachen.

Am Schluß seines Aufsatzes schreibt Hughes, daß es zwar keinen moralischen Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen gibt, nur weil die eine Tat direkt und die andere indirekt wäre, daß wir aber dennoch Gründe finden können, warum Töten nicht erlaubt sein dürfte: „Andererseits haben wir, wie Austin zu bemerken pflegte, solche Sprachfeinheiten nicht zum Spaß entwickelt. Ich meine, daß die Unterscheidung sogar von größerer Bedeutung ist, wenn auch nicht in einer metaphysischen Weise, weil sie ein moralisches und rechtliches Klima schafft, ohne das wir nicht auskommen können. Und wir sind uns voll bewußt, daß wir ohne dieses nicht auskommen können. Philosophen, Theologen und Juristen sollten ihre ganze Aufmerksamkeit dieser wichtigen Frage zuwenden, bevor es zu spät ist."[17]

Die Gründe ergeben sich, glaube ich, aus dem Verständnis des Menschen als eines sozialen Wesens, das der moralischen Ordnung unserer Gesellschaft besondere Dimensionen gibt. Die Ärzte, die das Prinzip befolgen müssen, nicht zu

schaden, können keine aktive Euthanasie anwenden. Es ist also eine soziale Forderung, in der Euthanasiedebatte gegen aktive Euthanasie eine Grenze zu ziehen. Ferner muß jeder Patient im Bereich der individuellen Moral überlegen, in welchem Grad seine private Entscheidung auf diejenigen Einfluß ausübt, deren Wertsystem zu bilden er geholfen hat. Letztlich müssen die urteilsfähigen Patienten bedenken, wie ihre persönlichen Entscheidungen die Behandlung Nichturteilsfähiger beeinflussen können.

II. Sterbenlassen

Da viele Fälle passiver Euthanasie diejenigen betreffen, die sich bereits in der kritischen Phase des Sterbens befinden – Kinder mit Mißbildungen, Unfallopfer, Altersschwache, also Nichturteilsfähige –, beziehen sich die Bemerkungen über passive Euthanasie, sofern nicht anders vermerkt, sowohl auf Fälle frei erbetener wie nicht frei erbetener Euthanasie.

Die Diskussion über passive Euthanasie wird auf verschiedene Weise angegangen. Einige sehen hier eine Frage der Lebensverlängerung[18], andere die Entscheidung, das Sterben nicht zu verlängern[19]. Andere haben eine mehr allgemeine Einstellung und nennen es Entscheidung über Lebensqualität. Wir wollen zunächst festhalten, daß es einen realen Unterschied gibt zwischen der Entscheidung, das Sterben nicht zu verlängern, und der Entscheidung, das Leben nicht zu verlängern; denn im ersten Fall „besteht keine Hoffnung, daß die Gesundheit wiedererlangt werden kann", wie Bernhard Häring formuliert[20]. Wir wollen uns deshalb mit denen befassen, deren Krankheit irreversibel zum Tod führt.

Noch eine wichtige Vorbemerkung. Damit die Unterscheidung zwischen direkten und indirekten Handlungen beibehalten werden kann, argumentieren einige, daß das Abschalten des Respirators keine Handlung, sondern eine Unterlassung darstelle[21]. Zur Begründung sagen sie, daß nicht ihre Handlung, sondern vielmehr die Krankheit den Tod des Patienten verursache; also könne ihr Handeln nicht den Tod des Patienten direkt intendieren. Wie wir jedoch von Schüller wissen, ist das absurd. Wenn der Patient fünf Minuten nach Abschalten des Respirators stirbt, ist das nicht nur ein zufälliges Zusammentreffen; es war die erwartete und somit beabsichtigte Folge. Wenn die Folgen die gleichen sind, ändert die Handlungsweise nicht die Absicht.

Andere, auch der Verfasser dieses Beitrags, sind der Ansicht, daß weder die Handlung noch die Unterlassung das moralisch Entscheidende ist. In der Tat sind die moralischen Beweggründe für das Unterlassen der Therapie die gleichen wie für das Einstellen der Therapie. Den Respirator abstellen paßt ebenso auf die Beschreibung des Sterbenlassens, wie wenn man ihn überhaupt nicht einschaltet. Aber wir müssen die sittlichen Kriterien für beide Handlungen finden, das heißt:

Wann ist es moralisch legitim, diese Entscheidungen zu treffen? Wo ziehen wir die Grenzen?

Bei vielen Theologen geht es bei dieser Frage eindeutig um die Sterbenden. *Richard McCormick,* Professor für christliche Ethik am Kennedy Institut of Ethics (Georgetown University), bemerkt jedoch dazu: „Immer mehr hängt der Begriff des Sterbens mit der verfügbaren Technologie zusammen. Noch vor einigen Jahren starb ein Kind mit bestimmten Anomalien; heute ist das anders, weil die Bedingungen verbessert werden können. Und ist ein Dialysepatient ein Sterbender oder nicht?“ [23]

Aus diesem Grund muß das Recht, die Therapie zu unterlassen oder einzustellen, im Zusammenhang mit der jeweiligen Situation des Patienten gesehen werden. Wenn der Sterbevorgang voraussichtlich nicht umkehrbar ist, müssen wir uns fragen, in welcher Lage der Patient sein muß, bevor wir von der Anwendung von Technologien absehen.

Die Frage nach den Maßstäben

Einige versuchen, auf die Lebensqualität abzustellen. McCormick meint, daß unter „den objektiven Bedingungen des Patienten, die es zu bedenken gilt, eine der schwierigsten die Frage ist, was für ein Leben als Folge unserer Eingriffe erhalten bleiben wird“ [24]. McCormick sieht die untere Grenze des Menschlichen in der Fähigkeit zu Erfahrungen oder zu sozialen Beziehungen. Danach könne man entscheiden, ob Eingriffe unterbrochen werden sollen. Dieses Kriterium sei keine detaillierte Regel, die „Entscheidungen vorwegnimmt; denn die Fähigkeit zu menschlichen Beziehungen ist keiner mathematischen Analyse unterworfen, sondern menschlicher Beurteilung“. Wie viele andere zieht er den Schluß, daß wir im Fall einer Unsicherheit immer dem Leben den Vorzug geben sollten.

Nach *Paul Ramsey,* protestantischer Professor für christliche Ethik an der Princeton University, dürfen wir dagegen nicht versuchen, auf die Lebensqualität abzustellen. Das medizinisch Indizierte sei das Moralische. Der Patient, und nur der Patient, könne hinsichtlich des Sterbens die Wahl treffen, ob er weiter palliativ behandelt werden soll oder nicht. Bewußtlose und Nichturteilsfähige sollte man medizinisch behandeln, um jeder Praktik einer aktiven, nicht frei geforderten Euthanasie entgegenzuwirken [27].

Ramsey argumentiert gegen McCormick, daß ein Abstellen auf die Lebensqualität gegen das Prinzip der Gleichheit verstoße. Damit würden wir ein Urteil fällen, welches Leben es wert ist, erhalten zu bleiben, und welches nicht. McCormick antwortet darauf, daß die Entscheidung, welches Leben gerettet werden soll und welches nicht, dem Gleichheitsprinzip nicht widerspreche, da dieses, wie er betont, die Person betreffe. Er schreibt: „Die menschliche Person ist von

unschätzbarem Wert, aber von einem gewissen Punkt an ist ein rein physisches Fortbestehen für den Menschen kein Gewinn mehr."[28]

Wir müssen bei Ramseys Logik etwas zögern. „Medizinisch indiziert" heißt, daß die Diagnose das moralisch Bestimmende ist. Daß Computer diese Aufgabe übernehmen können, macht Ramseys Programm eher verwirrend. Wenn man ferner wie in diesem Fall durch fortdauernde Behandlung von bewußtlosen Patienten einer bestimmten Praktik entgegenwirken will, fragt man sich, ob Ramsey nicht das Prinzip Kants verletzt, Personen niemals als Mittel zu benutzen. Wieviele Bewußtlose, die an lebenserhaltende Systeme angeschlossen sind, wird Ramsey brauchen, um dem entgegenzuwirken, was er als die gefährliche zeitgenössische Nichtachtung des menschlichen Lebens bezeichnet?

Ein anderer protestantischer Professor für christliche Ethik, *James Gustafson* (University of Chicago), argumentiert, daß wir nicht gut auf die Lebensqualität abstellen können, indem wir nach dem „wesentlich Menschlichen" fragen. Diese philosophischen oder theologischen Kriterien seien dem Arzt, der einem Sterbenden beisteht, keine Hilfe. Der Arzt stütze sich auf empirische Daten, „die einen spezifischeren Charakter haben als die der Philosophen, und deshalb muß die Diskussion über die Beziehung dieser Daten zu den ethischen Normen mit einer Spezifizierung vorgenommen werden, die den damit verbundenen Problemen angemessen ist"[29].

Gustafson scheint vorzuschlagen, daß eine umfassende Liste von Krankheiten das Dilemma derzeit lösen könnte. So sollte zum Beispiel ein Kind mit Mongolismus lebensunterstützende Therapie erhalten; ein Neugeborenes mit Anenzephalie (unentwickeltes Gehirn) sollte nicht wiederbelebt oder am Leben erhalten werden. Aber wie lange wird es dauern, bis wir die Liste neu überprüfen müssen? Und wird es nicht so viele „Ausnahmen" von der Liste geben, daß ihre Brauchbarkeit in Frage gestellt wird?

Bernhard Häring und *Robert Veatch*, protestantischer Professor für christliche Ethik am Kennedy Institute of Ethics, verlassen sich nicht einfach auf irgendein Konzept des wesentlich Menschlichen. Sie gehen davon aus, daß die persönliche Freiheit respektiert werden sollte, und sind daher der Überzeugung, daß man die Entscheidung des Patienten, die Behandlung zu verweigern, respektieren muß[30]. Im Unterschied zu Williams behaupten sie jedoch nicht, daß das Individuum ein uneingeschränktes Recht auf Freiheit hat. Sie sprechen vielmehr von Vernünftigkeit. Sie fragen: „Welche Behandlungen können vernünftigerweise verweigert werden?"[31] Das gibt dem Patienten großen Spielraum. Für den Bewußtlosen oder Nichturteilsfähigen schlagen sie die Frage vor: „Was würde ein vernünftiger Mensch in diesem Fall tun?" Aber hier bieten sie eigentlich nur den gesunden Menschenverstand als Richtlinie an.

Die Debatte über Töten oder Sterbenlassen ist außerordentlich lebhaft. Wie wir gesehen haben, schließt das Prinzip, nicht zu schaden, jede Praktik aus, die in

einigen Fällen das Recht auf aktive, ja frei geforderte Euthanasie geben würde. Hinsichtlich des Sterbenlassens herrscht allgemein Übereinkunft, daß man diejenigen sterben lassen sollte, deren Gesundheit ernstlich geschwächt und deren Genesung ausgeschlossen ist. Wir stehen aber vor dem Dilemma, wer für passive Euthanasie optieren darf. McCormick und andere meinen, daß die Technologie uns zwinge, eine untere Grenze des Menschlichen zu bestimmen. Für Ramsey kommt das einer Mentalität der aktiven Euthanasie gefährlich nahe; er erlaubt die Entscheidung der Behandlungsverweigerung nur dem urteilsfähigen Patienten. In zu vielen Fällen jedoch ist der Patient nicht urteilsfähig. Für ihn und das medizinische Personal ist der Vorschlag der sozialen Interaktion genauso zweideutig wie jede Norm in der Art der „sinnvollen Existenz". Seiner Meinung nach brauchen Ärzte empirische Daten, um entscheiden zu können. Schließlich erlauben Häring und Veatch dem Patienten, für sich selbst zu entscheiden; bei denen, die es nicht können, setzen sie einen vernünftigen Patienten voraus und versuchen herauszufinden, was ein vernünftiger Mensch tun würde.

Grundlegend sprechen Häring und Veatch über den persönlichen Entscheidungsprozeß: „Was habe ich, der vernünftige Patient oder die vernünftige Familie, zu tun?" Gustafson, McCormick und Ramsey denken mehr interpersonal: „Nach welchen Richtlinien sollten wir uns als Gesellschaft (für Gustafson: ‚als Ärzte') richten?" Hier liegt meiner Meinung nach die Verwirrung.

Wie Ramsey ist McCormick besorgt über die Art, wie Menschen für sich und andere Entscheidungen treffen, die zunehmend aktive Euthanasie erlauben. Wie Ramsey und Gustafson möchte McCormick „objektive" Kriterien aufstellen, um der Willkür dieser Entscheidungen ein Ende zu setzen. Ich glaube, daß er sich im Irrtum befindet. Obwohl er auf dem Recht besteht, persönliche Entscheidungen zu treffen, nimmt man doch durch die Festsetzung objektiver Kriterien implizit den Betroffenen die Entscheidung aus der Hand und läuft so Gefahr, dadurch die persönliche Freiheit zu bedrohen. McCormicks Haltung führt dazu, daß wir größere soziale Interessen – die noch nicht notwendig sind – über das individuelle Recht setzen, moralisch annehmbare Entscheidungen zu treffen. In dem Dilemma, die Behandlung des Schwerkranken abzubrechen oder zu unterlassen, unterstützen Häring und Veatch das Recht des einzelnen, vernünftige Entscheidungen zu treffen. Das ist, glaube ich, der Vorzug ihrer Argumente.

Wenn Ethiker auch für die persönliche Freiheit als den primären Wert in der Krankenpflege argumentieren müssen, so muß man doch zugestehen, daß es sich nicht um einen absoluten Wert handelt. In Zeiten, da der Begriff Sterben, wie McCormick aufzeigt, stärker von den verfügbaren Technologien abhängt, wird die jeweilige Entscheidung, die Behandlung abzubrechen oder zu unterlassen, viel schwieriger. Während in früheren Zeiten die Diagnose die zu erwartenden Genesungschancen aufzeigen konnte, ändern sich in dieser unserer Welt ständig die Gewichte. Die Bereitschaft, Schmerz und Leiden zu ertragen, ist dann weniger

auf der Sicherheit der Genesung begründet, sondern muß viel stärker ein ungewisses Risiko in Kauf nehmen. Und wenn es auch angesichts solcher Ungewißheiten und Risiken vernünftig sein kann, eine Behandlung zu unterlassen, so dürfte es nicht immer eindeutig verantwortbar sein.

Soziale Verpflichtung

Das Problem hier ist, daß, wie bei der aktiven Euthanasie, die sozialen Verpflichtungen des einzelnen Patienten nicht genügend beachtet werden. So können wir Ramseys Argument auf den Kopf stellen, denn das Prinzip der Gleichheit würde beweisen, daß es für jedermann gleichermaßen vernünftig wäre, die Behandlung abzubrechen oder zu unterlassen, wenn wirklich ernste Lasten und Zweifel bestehen. Ein Prinzip der sozialen Verantwortung dagegen würde nur von einzelnen Menschen verlangen, Risiken und Lasten in Erwägung zu ziehen. Die schwangere Frau im fünften Montat, der für einen jungen Haushalt Verantwortliche, ein Fachmann mit außergewöhnlichem Talent müßte also bereit sein, größere Leiden und Risiken auf sich zu nehmen zum Wohl anderer, während der „vernünftige" Mensch rein als solcher das nicht muß.

Ferner gibt es noch diejenigen, deren Handlungen die Gesellschaft beeinflussen. Ein Ethiker oder ein religiöser Führer, der unter Wahrung des Rechts auf persönliche Freiheit sich entscheidet, die Anwendung technischer Therapien abzubrechen oder zu unterlassen, etwa bei Nieren- oder Herzkrankheiten, und zwar aus Vernunftgründen, schafft einen Präzedenzfall. Nichturteilsfähige ohne Angehörige, die ihre Wünsche vorbringen können, könnten in ähnlichen Situationen ähnlich behandelt werden. Während ein anderer Mensch mit gleicher Entscheidungsfähigkeit sich entschieden hat, die technischen Therapien beizubehalten, wird die Behandlung des Nichturteilsfähigen beeinflußt vom Urteil einer öffentlich bekannten Persönlichkeit, obwohl sie die Absicht hat, eine rein private Entscheidung zu treffen. Daher haben solche Menschen die Verpflichtung, bei ihrer Entscheidung diesen ihren Einfluß auf andere und auf die in der Öffentlichkeit geltenden Maßstäbe in Rechnung zu stellen.

Die Problematik des Prinzips der Vernünftigkeit liegt darin, daß es dem einzelnen keine Verantwortung im Blick auf die Wirkung seines Handelns auf die Therapie anderer läßt. In Zeiten, in denen immer mehr Patienten bewußtlos und/oder nichturteilsfähig sind, ist die Vernünftigkeit allein weder eine vernünftige noch eine verantwortliche Norm. Was wir brauchen, ist eine vernünftige Person mit klarem Blick für die Verantwortung, die ihr aufgrund ihrer Stellung in der Gesellschaft zukommt. Es geht nicht mehr ausschließlich um die Situation des einzelnen; wir müssen auch bedenken, auf wen sich dies auswirkt und wer dabei geschützt werden muß.

ANMERKUNGEN

[1] Y. Kamisar, Some Nonreligious Views Against Proposed Mercy Killing Legislation, in: T. Beauchamp, L. Walters, Contemporary Issues in Bioethics (Belmont 1978) 309.
[2] J. Rachels, Active and Passive Euthanasia, ebd. 291, 293.
[3] G. Hughes, Killing and Letting Die, in: The Month 236 (Febr. 1975) 43.
[4] B. Schüller, Direkte Tötung – Indirekte Tötung, in: Theologie und Philosophie 47 (1972) 341–357; Typen der Begründung sittlicher Normen, in: Concilium 120 (1976) 648–654.
[5] R. McCormick, Reflections on the Literature, in: Readings in Moral Theology Nr. 1, hrsg. v. C. Curran u. R. McCormick (New York 1979) 308.
[6] Ebd. 304.
[7] G. Williams, Mercy-Killing Legislation. A Rejoinder, in: Beauchamp, Walters, 318.
[8] Kamisar, 308–317.
[9] T. Beauchamp, J. Childress, Principles of Biomedical Ethics (New York 1979) 85–94.
[10] Ebd. 116; Kamisar, 316.
[11] R. Ginters, Werte und Normen (Göttingen 1982) 65.
[12] T. Beauchamp, J. Childress, 111; Kamisar, 314.
[13] T. Beauchamp, J. Childress, 109.
[14] Ebd. 110. [15] Ebd. 115; Ginters, 65. [16] Ginters, 64f. [17] Hughes, 45.
[18] G. Gletcher, Prolonging Life: Some Legal Considerations, in: Beauchamp, Walters, 296.
[19] R. Veatch, Choosing Not To Prolong Dying, ebd. 301.
[20] R. McCormick, The Quality of Life, the Sanctity of Life, in: ders., How Brave a New World? (London 1981) 392.
[21] Fletcher, 296. [22] Beauchamp, Childress, 126. [23] McCormick, 387.
[24] Beauchamp, Childress, 124; McCormick, 385.
[25] Beauchamp, Childress, 124; R. McCormick, To Save or Let Die, in: Beauchamp, Walters, 331–337.
[26] Ebd. 336. [27] Beauchamp, Childress, 123f.
[28] Ebd. 124; McCormick, The Quality of Life? 396f.
[29] J. Gustafson, Theology and Christian Ethics (Philadelphia 1979) 243.
[30] Veatch, 306; McCormick 389–392. [31] McCormick, 389.

Johannes Werner

Ein asketisches Leben

Über Ludwig Wittgenstein

So einschneidend wie Wittgenstein hat kaum je ein einzelner die Philosophie verändert. (Manche meinen sogar, er habe sie beendet.) Und nie wohl wurde dies mit einem so schmalen und zugleich so unkonventionellen Werk getan – und auch nie mit einem, das scheinbar so beiläufig während eines ungewöhnlich wechselhaften Lebens entstand.

Am 26. April 1889 wurde Ludwig Wittgenstein als Sohn eines bekannten Großindustriellen in Wien geboren. Der herrschaftlichen Kindheit in Stadtpalais und Landschloß, der herkömmlichen Schulbildung folgten ein technisches Studium in Berlin, aeronautische Experimente in England, Studien an den Universitäten in Manchester und Cambridge, wo er Schüler und Freund von Bertrand Russell war. (Also nacheinander Technik, Mathematik, Logik, Philosophie: Sein Weg führte ihn ins Zentrum.) Während des Ersten Weltkriegs war er Soldat. Danach veröffentlichte er den „Tractatus logico-philosophicus", mit dem er den Positivismus wesentlich beeinflußte; wie jedes seiner wenigen Werke ist auch dieses, auf seltsame Art, systematisch und aphoristisch zugleich. Anschließend wurde Wittgenstein für ein paar Jahre Volksschullehrer in der österreichischen Provinz. Nach kurzer Tätigkeit als Architekt kehrte er nach Cambridge zurück und lehrte dort von 1930 bis 1947; während des Zweiten Weltkriegs half er als Laborant in englischen Spitälern. Nach seinem Rücktritt von der Professur vollendete er die „Philosophischen Untersuchungen", ohne die es keine oder allenfalls eine ganz andere Linguistik gäbe. (So verwies er schließlich in seiner unvergleichlich genauen, strengen und klaren Weise das Denken zurück auf das Sprechen, die Sprache. Das Unsagbare oder Undenkbare wurde gleichsam ausgespart und ausgegrenzt, negativ definiert, doch keineswegs negiert.) Am 29. April 1951 starb Ludwig Wittgenstein in Cambridge. Von dem Leben, das ein solches Werk hervorbrachte, soll nun hier die Rede sein; und von dem Menschen, der ein solches Leben führte.

„Was für eine Art Mensch war Ludwig Wittgenstein? Will man eine Antwort, die schnell bei der Hand ist, eine voluminöse, undeutliche und wahre: Ein Mann von seltenem Genie." [1] Wirklich, man kann es nicht anders sagen. Wittgenstein war zuerst einmal ein Philosoph, Begründer gleich mehrerer divergierender Denkschulen, deren Aktualität und Attraktivität noch immer ungebrochen ist (und war als

philosophischer Autor ein überragender Stilist); ein Pädagoge von hohen Graden; ein Mathematiker und ein Ingenieur, dessen Erfindungen auf dem Gebiet der Flugzeugantriebe zwar patentiert, aber erst viel später realisiert werden konnten; ein Architekt, dessen einziger Bau fast alles bisher Bekannte weit hinter sich ließ; ein begabter Bildhauer; zu allem Überfluß noch ein im Ersten Weltkrieg vielfach bewährter, oftmals ausgezeichneter Soldat und Offizier. Ohne weiteres hätte er auch die Musik zu seinem Beruf machen können, die er so intensiv hörte und ausübte, daß er ganze Symphonien auswendig pfeifen und, wenn es darauf ankam, auch dirigieren konnte; oder die Medizin, die er im Zweiten Weltkrieg, während seines freiwilligen Hilfsdienstes in englischen Krankenhäusern, um einige Ideen bereicherte. Wahrscheinlich hätte er alles machen können – und sich in allem als genial erwiesen.

Was auch immer Wittgenstein tat, tat er mit Hingabe, ganz und genau: Ob er nun, als er den „Tractatus logico-philophicus" schrieb, mit seinem Freund Ludwig Hänsel „stundenlang über Kommas" stritt[2], oder ob er die an seinem Hausbau beteiligten Handwerker zur Verzweiflung brachte, etwa dadurch, „daß er den Plafond eines saalartigen Raumes um drei Zentimeter heben ließ, als beinahe schon mit dem Reinigen des fertiggebauten Hauses begonnen werden sollte". „Ludwig zeichnete jedes Fenster, jede Tür, jeden Riegel der Fenster, jeden Heizkörper mit einer Genauigkeit, als wären es Präzisionsinstrumente, und in den edelsten Maßen, und er setzte dann mit seiner kompromißlosen Energie durch, daß die Dinge auch mit der gleichen Genauigkeit ausgeführt wurden. Ich glaube noch den Schlosser zu hören, der ihn anläßlich eines Schlüsselloches fragte: ‚Sagen Sie, Herr Ingenieur, kommt es Ihnen denn da wirklich auf den Millimeter an?' und noch ehe er ganz ausgesprochen hatte, fiel ein lautes, energisches ‚Ja', so daß der Mann beinahe erschrak."[3] (Seinen Studenten in Cambridge sollte es später nicht besser ergehen.)

Was für seinen einzigen Bau gilt, gilt ebenso für sein erstes Buch, ja überhaupt – gleichsam als gemeinsamer Nenner – für alles, was Wittgenstein tat; insofern war sein geniales Schaffen und Leben längst nicht so disparat, wie es zuerst scheinen mochte. Von eben jenem Haus heißt es, es sei „in strengster geistiger Haltung und Enthaltsamkeit"[4] entstanden und „von großer geistiger Schönheit"[5], und es zeige eine „geradezu asketische Sachlichkeit"[6] – während dem „Tractatus" ein „harter asketischer Stil"[7] bescheinigt wird. Was ist hier gemeint? Jedenfalls ein gewissermaßen geläuterter und gereinigter Stil, in dem sich Wittgensteins Verwandtschaft, wenn nicht sogar Ebenbürtigkeit mit zwei bedeutenden Landsleuten und Zeitgenossen erweist: mit Adolf Loos in der Architektur und Karl Kraus in der Literatur. Beide wollten, jeder auf einem Gebiet wie Wittgenstein auf beiden, reinigend wirken, als Puristen im guten Sinn, deren Ziel ein ästhetisches und zugleich ethisches war. (Im „Tractatus" steht: „Ethik und Ästhetik sind Eins."[8])

Askese

Damit ist das Schlüsselwort genannt, das die Eigenart auch von Wittgensteins Leben wie kein zweites benennt: Askese. Darunter wird nichts anderes verstanden als eine freiwillige Entbehrung, Entsagung und Enthaltung, eine Entäußerung, deren Endzweck wiederum eben jene Reinigung ist; und es ist hier nicht ohne tieferen Sinn, daß dieser Begriff schon im vierten Jahrhundert das bezeichnet, was ein Mönch auf sich nimmt.

Nachdem Wittgenstein schon vor dem Ersten Weltkrieg enorme Beträge für bedürftige Künstler erübrigt hatte, verzichtete er wenig später mit einer Unbedingtheit, die an Franz von Assisi erinnert, ganz auf seinen Anteil am väterlichen Vermögen, dessen Größe kaum zu ermessen war. (Der Großindustrielle Karl Wittgenstein ließ sich, was Reichtum und Einfluß anging, allenfalls mit Krupp in Deutschland oder Carnegie in den USA vergleichen, mit denen er geschäftlich und gesellschaftlich verkehrte.) Diesen Verzicht verstand er offenbar, wie Franziskus, als die radikale Nachfolge Jesu, zu der sich sein negatives Vorbild, der reiche Jüngling im Evangelium (Mt 19, 16–22) nicht entschließen konnte. „Seine Lebensweise war von da an von allergrößter Einfachheit, zeitweise von äußerster Enthaltsamkeit. Seine Kleidung war unkonventionell, und ich könnte ihn mir gar nicht mit den Attributen eines bürgerlichen Anstandes wie Krawatte und Hut vorstellen. Ein Bett, ein Tisch und einige Klappstühle waren alles, was er sich an Möbeln gönnte. Jede Art von Zierat war aus seiner Nähe verbannt.“ [9] Selbst noch als Professor in Cambridge erregte er durch seine Bescheidenheit in Nahrung, Kleidung und Wohnung ein allgemeines Aufsehen, das ihn aber überhaupt nicht störte. Ohnehin lebte er am liebsten in der Einsamkeit, und zwar für Wochen, Monate oder gar ein Jahr. So hatte er sich schon früh an einem norwegischen Fjord ein Blockhaus bauen lassen, das kaum zugänglich war, und noch am Ende seines Lebens zog er sich gern in ein Cottage an der irischen Westküste zurück, wo er „bei seinen Nachbarn legendär wurde, weil er so viele Vögel gezähmt hatte; sie kamen jeden Tag und ließen sich von ihm füttern“ [10].

Diese Liebe zur Kreatur ist ein weiterer – wiederum franziskanischer – Zug Wittgensteins: Wie er eben gefangene Fische bemitleidete, so bewunderte er einen Freund, der beim Säubern von Salat jede Schnecke, die er fand, sorgsam zurück in den Garten trug, und bewunderte eine Frau, die einen Monat lang, Nacht für Nacht, bei einem Schwein wachte, bis endlich die Ferkel geboren waren, und die außerdem die Ratten liebte, weil diese so schöne Augen hätten.

Als Asket wurde Wittgenstein weithin verstanden, und als solcher verstand er sich insgeheim wohl selbst. Welchen Wert er dem Begriff beimaß, zeigt sich zumindest darin, daß er einmal zu einem seiner Freunde sagte: „Einer Sache bin ich sicher. Die Religion der Zukunft wird äußerst asketisch sein müssen; und darunter verstehe ich nicht einfach den Verzicht auf Essen und Trinken.“ [11]

Vielleicht versteht es sich nun eher, daß dieser geniale Techniker, Mathematiker und Philosoph, dieser potentielle Künstler, Musiker und Mediziner (und was er sonst noch alles sein mochte) alles aufgab, um Dorfschullehrer zu werden. Den Anstoß dazu erhielt er im Ersten Weltkrieg, als er auf einer Dienstreise nach der galizischen Stadt Tarnow einen Buchladen betrat und, obwohl er viel lieber etwas anderes gehabt hätte, das einzige vorhandene Buch kaufte: Tolstojs „Kurze Darlegung des Evangeliums". Er las es von nun an immer wieder, trug es auch immer bei sich (weshalb er von den Soldaten „der mit dem Evangelium" [12] genannt wurde), und schrieb einmal, es habe ihn „geradezu am Leben erhalten" [13].

Eigentlich hatte er, als Konsequenz aus seiner Lektüre, zunächst Priester werden „und mit den Kindern die Bibel lesen" [14] wollen, aber das Studium schien ihm zu lang, und außerdem erscheint es zweifelhaft, ob er das geforderte Maß an dogmatischem Glauben und hierarchischem Gehorsam hätte aufbringen können. So beschloß er, Lehrer zu werden, aber auch dies war hart genug. „Ich habe mich entschlossen Lehrer zu werden und muß dazu noch einmal eine sogenannte Lehrerbildungsanstalt besuchen. Dort sitzen lauter Buben von 17–18 Jahren und ich bin schon 30. Das gibt sehr komische Situationen und oft auch *sehr* unangenehme. Ich fühle mich oft unglücklich!" [15] „Ich sitze also wieder in der Schule; und das klingt komischer als es ist. Es fällt mir nämlich ungemein schwer; ich kann mich nicht mehr so benehmen wie ein Mittelschüler, und – so komisch es klingt – die Demütigung ist für mich eine *so* große, daß ich sie oft kaum ertragen zu können glaube!" [16] Dies erinnert an Ignatius von Loyola, der, unverstanden und verspottet wie wahrscheinlich Wittgenstein, um seines Planes und Zieles willen noch einmal zur Schule ging, für die er eigentlich schon viel zu alt war.

Wittgenstein wurde also, trotz allem, Lehrer und ließ sich in den ärmsten und entlegensten Dörfern von Niederösterreich anstellen, wo er ganz in der ihm eigentümlichen Weise lebte: als Asket. „Scheu und zurückgezogen, ziemlich schäbig gekleidet, suchte er sich die einfachste Umgebung zum Wohnen: ein winziges, gekalktes Zimmer, das wie eine Mönchszelle aussah, oder eine kleine Kammer in irgendeinem Haus; einmal schlief er für eine Zeit in der Schulküche, als das Wirtshaus, in dem er ein Zimmer hatte, Tanzmusik bekam; dann wieder wohnte er in einem kleinen, ungebrauchten Waschraum im Haus eines Dorfbewohners." [17] Als Lehrer war er, wie nicht anders zu erwarten, äußerst hingebungsvoll und einfallsreich; mit den Kindern, denen er unvergeßlich wurde, verstand er sich gut (wie er sich überhaupt, zeit seines Lebens, zu einfachen Menschen mehr hingezogen fühlte als zu denen, die sich für seinesgleichen hielten). Daß er den Lehrerberuf nach sechs Jahren wieder aufgab, ging auf ein bloßes, freilich durch fremde Böswilligkeit potenziertes Mißverständnis zurück.

Verlangen nach dem Kloster

Unmittelbar nach dem Ende seiner Tätigkeit als Dorfschullehrer tat Wittgenstein, was er auch unmittelbar vor deren Anfang getan hatte: Er zog sich als Gärtnergehilfe in ein Kloster zurück. Es ist sicher, daß dieser doppelten Einkehr eine größere Bedeutung zukommt, als sie die biographische Literatur ihr bisher zugestanden hat (wo die beiden Einkehrzeiten ohnehin meist ungenau datiert, wenn nicht sogar miteinander identifiziert wurden).

Zweimal, wie gesagt, hat Wittgenstein als Gärtnergehilfe gearbeitet: erst 1920 im Stift Klosterneuburg bei Wien, dann 1926 im Kloster Hütteldorf bei Wien (was leider weder in den Archiven dieser Häuser noch in sonstigen Dokumenten eine bleibende Spur hinterlassen hat). In jenen Jahren erinnert er sehr an Charles de Foucauld, den zeitweiligen Klostergärtner der Klarissen von Nazareth und von Jerusalem – um so mehr, als es auch über Wittgenstein heißt, daß „seine Schlafstelle (. . .) ein Geräteschuppen“ [18] gewesen sei; dies war nun wirklich ein bescheidener Platz für den so begabten wie begütert gewesenen Verfasser des „Tractatus logico-philosophicus“, und was er sonst noch alles war.

Es ist aber gewiß, daß er nicht irgendeine Beschäftigung suchte, die er auch anderswo und leichter hätte finden können; vielmehr versuchte er eine monastische Berufung, die er verspürte, im Vorhof des Klosters zu überdenken und zu überprüfen. Immerhin wählte er für seine beiden Aufenthalte zwei sehr verschiedene Verwirklichungen des klösterlichen Ideals, als ob er dessen Spannweite ermessen wollte: erst eine Gemeinschaft von Chorherren, dann von Barmherzigen Brüdern. Daß er die Zeit seiner Kriegsgefangenschaft ausgerechnet auf Monte Cassino verbracht hatte, mag dabei auch nicht ohne Wirkung gewesen sein. Schon vor seiner Einkehr in Klosterneuburg hatte er eine längere Begegnung mit Bertrand Russell, der anschließend über ihn schrieb: „Er erwägt ernstlich, Mönch zu werden“ [19]; und noch auf den Rückzug nach Hütteldorf bezog sich George Henrik von Wright mit der Bemerkung: „Damals hatte er die Absicht, ins Kloster zu gehen, ein Gedanke, der auch später immer wieder auftauchte.“ [20] Offenbar gilt insgesamt das Urteil seines guten Freundes Hänsel: „Eine Art Verlangen nach dem Kloster hat ihn nie verlassen, so wenig er sich in irgendeines hätte finden können.“ [21] Wittgenstein war freilich keineswegs der einzige, der dieses Verlangen nach dem Kloster verspürte; viele Intellektuelle, vor allem auch viele Künstler empfanden es, und etliche gaben ihm nach [22]. Doch während sie sich von primär ästhetischen Motiven leiten ließen, sich also, vom ausgehenden 19. Jahrhundert an, vor der zunehmenden Stillosigkeit der Welt in einen umhegten, geweihten Bezirk zurückzogen, wo Tradition, Liturgie und Choral den Ton angaben, folgte Wittgenstein einem durchaus ethischen Impuls, oder wollte ihm zumindest folgen. (Man fragt sich, wohin ihn sein Weg geführt hätte, wenn ihm das Mönchtum in einer anderen, asketischeren Gestalt begegnet wäre, als es in Klosterneuburg und in

Hütteldorf geschehen konnte.) Dies erwies sich noch in späteren Jahren, als er einmal die radikale Askese der thebaischen Wüstenväter gegen eine platte protestantische Kritik verteidigte und dazu bemerkte: „Das Mönchtum entspricht in der Tat einem echtem Bedürfnis einiger Menschen."[23] Man wüßte gern, ob er sich selber immer noch zu ihnen zählte.

Es ist hier nicht der Ort, in allgemeinerer Weise das Verhältnis Wittgensteins zur Religion darzustellen; dies wurde bereits andernorts getan[24]. Festzuhalten bleibt aber auch hier, daß sein Leben von einer tiefen Frömmigkeit geprägt war – und übrigens, sosehr es manchen überraschen mag, ebenso seine Philosophie (wenn nicht überhaupt in der unaufhörlichen, unerbittlichen Suche nach Wahrheit, die sie sich zum einzigen Programm gemacht hatte, schon ein religiöses Moment zu sehen ist). Und sein Denken war geprägt von den religiösen Werken, die er dauernd las, auch wenn er sonst nur wenig las; sein einschlägiger Bestand, der manchen professionellen Theologen beschämt hätte, reichte von Augustinus, Basilius und Origenes über Pascal und Angelus Silesius bis zu Kierkegaard und noch darüber hinaus.

Wille zur Vollkommenheit

Doch zurück zu seinem Leben, um das es hier allein geht (also, sozusagen, um die Orthopraxie statt der Orthodoxie). Er war ein Genie auch als Freund, erfinderisch und unermüdlich; „seine Geduld, seine Milde, gerade in den letzten Jahren, hatten etwas Ergreifendes"[25]. Allerdings war er von einer unbedingten Ehrlichkeit und konnte seinen Zorn über gedankenloses und dummes Verhalten selten verbergen; dann war er aber auch fähig, auf dem Heimweg wieder umzukehren oder am nächsten Tag in aller Frühe aufzutauchen, um tätige Reue zu leisten; bei einem ähnlichen Anlaß sagte er: „Ich bin kein Heiliger und gebe nicht vor, einer zu sein, aber ich sollte nicht so die Fassung verlieren."[26]

Überhaupt verstand er sein Leben als immerwährendes Streben nach Besserung, als Bekehrung und Umkehr. Gelegentlich erschien er bei seinen Freunden, um eine seiner so unerwarteten wie unerwünschten Generalbeichten abzulegen, in denen dann irgendwelche längstvergangenen Kleinigkeiten zutage kamen, die ein anderer längst vergessen gehabt hätte. Von einem solchen Vorgang berichtete Fania Pascal: „An einer Stelle rief ich aus: ‚Was soll das? Wollen Sie vollkommen sein?' Und er richtete sich stolz auf und sagte: ‚*Natürlich* will ich vollkommen sein!"[27]

Wittgenstein wollte wirklich vollkommen sein, und zwar (vgl. Mt 5, 48) in einem durchaus religiösen Sinn. Sein Leben erscheint so als ein einziger und einzigartiger Versuch, sich zu läutern und zu reinigen – also zu heiligen. In der Tat ist er, was einem Philosophen sonst nicht leicht geschieht, öfter als ein Heiliger bezeichnet oder doch mit einem solchen verglichen worden, und auch die vorliegende

Darstellung fand mehrmals einen Grund dazu. Er selber scheint den Begriff als Leitbild verstanden zu haben: „Ich will nicht sagen, daß ich bald ein Heiliger sein werde, aber..."[28] „Ich bin kein Heiliger und gebe nicht vor, einer zu sein, aber..."[29] Wer so spricht, sagt genug.

Wittgensteins Werk, das nur am Rand (oder besser: an der Schwelle) dieser Darstellung zu nennen war, ist in seiner Bedeutung unbestritten und noch unbegriffen zugleich. „Wittgensteins Leben aber ist nicht weniger bedeutend als sein Werk."[30] Seine Biographie nähert sich, unterderhand, unmerklich und unweigerlich einer Hagiographie. Was Wittgenstein über einen von ihm geliebten Denker des 19. Jahrhunderts sagte, ist, in seinem doppelten Sinn, vielleicht das Beste, was man über ihn selbst einmal sagen könnte: „Kierkegaard war bei weitem der tiefste Denker des letzten Jahrhunderts. Kierkegaard war ein Heiliger."[31]

ANMERKUNGEN

[1] E. Heller, L. Wittgenstein. Unphilosophische Bemerkungen, in: Merkur 12 (1959) 1101.
[2] K. Wuchterl, A. Hübner, L. Wittgenstein in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbek ^{2}1980) 67.
[3] L. Wittgenstein, Personal Recollections, hrsg. v. R. Rhees (Oxford 1981) 22, 20.
[4] Zit. n. Wuchterl, Hübner, 100.
[5] L. Hänsel, L. Wittgenstein, in: Wissenschaft und Weltbild 4 (1951) 276.
[6] Wuchterl, Hübner, 101. [7] Ebd. 10.
[8] L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus (Frankfurt ^{5}1968) 112.
[9] G. H. v. Wright, Biographische Betrachtung, in: L. Wittgenstein, Schriften, Beih. 1 (Frankfurt 1972) 89.
[10] Ebd. 96. [11] Zit. n. Rhees, 129. [12] Ebd. 17.
[13] L. Wittgenstein, Briefe an L. v. Ficker, hrsg. v. G. H. v. Wright (Salzburg 1969) 28.
[14] Zit. n. Wuchterl, Hübner, 67.
[15] L. Wittgenstein, Letters to Russell, Keynes and Moore, hrsg. v. G. H. v. Wright (Oxford 1974) 76.
[16] P. Engelmann, L. Wittgenstein, Briefe und Begegnungen, hrsg. von B. F. McGuiness (München 1970) 22ff.
[17] Zit. n. W. Weischedel, Die philosophische Hintertreppe (München 1973) 351.
[18] Ebd. 352. [19] L. Wittgenstein, Letters, 82. [20] v. Wright, 90. [21] Hänsel, 276.
[22] Vgl. J. Werner, Paradisus Claustralis. J.-K. Huysmans und die allgemeine Sehnsucht nach dem Kloster, in: Erbe und Auftrag 4 (1981) 245–252.
[23] Zit. n. Rhees, 128.
[24] Vgl. die Arbeiten von W. Baum, z. B. L. Wittgenstein und die Religion, in: Phil. Jb. 86 (1979) 272–299; Der Glaube L. Wittgensteins, in: Zschr. f. kath. Theol. (1980) 226–229; Das Christentum als einzig sicherer Weg zum Glück. Neue Quellen zur negativen Theologie im ‚Tractatus', ebd. (1982) 191–195.
[25] Hänsel, 276. [26] Zit. n. Rhees, 125. [27] Ebd. 50. [28] L. Wittgenstein, Letters, 10.
[29] Wie Anm. 26. [30] Hänsel, 275. [31] Zit. n. Rhees, 102.

Hans Waldenfels SJ

Kritische Vernunft und religiöser Glaube

Rückfragen an Hans Albert

In seinem 1982 in Tübingen veröffentlichten Band „Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft" (zit. WFV) hat der Mannheimer Wissenschaftstheoretiker und Philosoph Hans Albert an das Ende ein Kapitel gesetzt, das er in letzter Zeit wiederholt vorgetragen und zur Diskussion gestellt hat: Kritische Vernunft und religiöser Glaube. Albert selbst bezeichnet dieses Kapitel als Beitrag „zur Analyse der kulturellen Problemsituation der Gegenwart" (168). In ihm treten eine große Zahl jener Anfragen, Einwände und Vorwürfe auf, die er in fast ermüdender Wiederholung seit der Veröffentlichung seines „Traktats über kritische Vernunft" (Tübingen 1968; 4. verbesserte Auflage 1980; zit. TkV) gegen das Christentum, zumal die christliche Theologie als den Versuch einer rationalen Glaubensgründung, vorgetragen hat. Die immer neue Beschäftigung mit etwas nach Alberts Ansicht Totem wie Religion, Gottesglaube und Gott erhält dabei den Geruch von Nekrophilie, bezeugt jedenfalls in eigentümlicher Weise, daß der Stachel des Religiösen tief in Alberts Fleisch steckt und er sich offensichtlich schwertut, sich von ihm zu befreien.

Es kommt hinzu, daß Albert sich auf Befragen als Atheisten bekennt und es entschieden zurückweist, als Agnostiker angesprochen zu werden. Bemerkt man zudem, daß Albert Begründungsversuche zurückweist und an die Stelle der Begründung und Legitimation eines eigenen Standpunkts die Kritik fremder Standpunkte stellt, so muß seine Entscheidung für den Atheismus verwundern. Sie scheint zumindest nur insofern begründet zu sein, als er alle Begründungsversuche zugunsten des Gottesglaubens kritisch als erfolglos zurückweist und damit eine gott-lose Ausgangsposition zurückbleibt.

Prominente Theologen haben Albert zu antworten versucht. Auf Gerhard Ebelings Rückfrage „Kritischer Rationalismus?" (Tübingen 1973) hat Albert mit „Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft" (Tübingen 1973) geantwortet. Gegen Hans Küng schrieb er „Das Elend der Theologie" (Hamburg 1979). Karl-Heinz Wegers Antwortversuch „Vom Elend des kritischen Rationalismus" (Regensburg 1981) kennt er zwar, läßt ihn aber offensichtlich bislang unberührt. Eine theologische Fußnote enthielt aber auch der Untertitel seines Buchs gegen Karl-Otto Apel „Transzendentale Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott" (Hamburg 1975).

Karl Rahner und Rudolf Bultmann, Wolfhart Pannenberg und Heinz Zahrnt haben wie viele andere Alberts Kritik erfahren. Fritz Buri ist für ihn mit seiner Bestimmung Gottes „de facto zum Atheismus übergegangen" (vgl. Traktat 119). Ein einziger Theologe scheint Alberts kritischen Maßstäben Genüge geleistet zu haben: Albert Schweitzer.

Auch wenn ein Gespräch mit Albert schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, so erscheint es doch richtig, daß die Theologie jemanden, den die Religion so offensichtlich nicht losläßt, ihrerseits nicht einfachhin zum Hofnarren werden läßt. Wir wollen zunächst in Kürze den Gedankengang des eingangs erwähnten Kapitels aus Alberts letztem Buch – gelegentlich erweitert um Hinweise auf andere Veröffentlichungen, zumal den „Traktat" – vorstellen, sodann nach dem Maß der Übereinstimmung zwischen dem kritischen Denken Alberts und theologischen Überlegungen fragen, um schließlich in einem dritten Schritt zu den Anfragen bzw. Rückfragen an Albert und somit zu den Punkten des eigentlichen Dissenses zu gelangen.

Hans Alberts Kritik am Christentum

Albert geht davon aus, das der aufklärerische Fortschrittsglaube zusammengebrochen ist und wir in einer Zeit leben, die der Spätantike ähnelt. Der entscheidende Unterschied zwischen Spätantike und Gegenwart liegt aber in der unterschiedlichen Lage des Christentums. In der Spätantike war zwar auch das religiöse Kulturmilieu in die Krise einbezogen, doch trat das Christentum als religiöse Alternative auf. Heute nimmt das offizielle Christentum seinerseits voll an der Krise teil (vgl. 169). Gegen diejenigen, die an Kräfte der Erneuerung in den christlichen Kirchen glauben, meldet Albert entschiedenen Widerspruch an.

H. Küngs Appell zugunsten einer rational verantwortbaren Glaubensentscheidung nennt Albert eine „Theologie ohne Tränen", einen „Schleichweg zu Gott", eine „Kompromißlösung, die zu viele Rücksichten nimmt auf Wünsche, die der Suche nach Wahrheit im Wege stehen" (170). Was er stellvertretend für viele an Küng tadelt, findet er umgekehrt bei A. Schweitzer in lobenswerter Weise verwirklicht. Dieser setzt nämlich den Kompromißleistungen moderner Theologen „seinen Willen zur unbedingten Wahrhaftigkeit entgegen, der keinerlei dogmatische Vorbehalte gegen mögliche Ergebnisse der Forschung und damit auch keinerlei mögliche dogmatische Einschränkungen dieser Forschung gelten läßt, auch wenn die durch sie zutage geförderten Resultate noch so unangenehm für spezifische Glaubensbestandteile sein sollten" (171).

Letztendlich geht es um das Verhältnis des religiösen Glaubens zur modernen Weltauffassung. Die Schwierigkeiten zeigen sich dabei auf zwei Ebenen: im Bereich philosophischer Grundprobleme und angesichts historischer Forschungs-

ergebnisse. In beiden Bereichen erhebt Albert gegen die Theologen den Vorwurf radikaler Umdeutung, ja sogar der Verfälschung christlicher Grundpositionen (vgl. 173 f.). Ohne sich näher auf Einzelheiten einzulassen, wirft er der Theologie „Anpassungsleistungen" vor, die im Hinblick auf die Glückserwartungen der Menschen erforderlich sind; Glückserwartungen aber fördern offensichtlich die „Neigung zu illusionärem Denken", zum „Wunschdenken" (174). Die historische Kritik am Christentum ist bei Albert in hohem Maß von seiner Option zugunsten Schweitzers und seiner konsequenten Eschatologie vorgeprägt. Das heißt: Mit Schweitzer geht Albert von der Naherwartung der Parusie als dem zentralen Gesichtspunkt einer adäquaten Jesusdeutung aus. Er ist dabei der Ansicht, Schweitzers These sei „von der Forschung weitgehend akzeptiert, aber gleichzeitig auch vielfach bagatellisiert und im Hinblick auf mögliche Auswirkungen für den Glauben sterilisiert" (176) worden.

Eine wichtige Konsequenz der These ist aber dann, daß den Lösungen, die nach dem Scheitern der Naherwartung aufgetreten sind, die Legitimität abzusprechen ist und folglich die „frühkatholische Großkirche" als die „erfolgreichste" Häresie (177) angesprochen wird. Hier steht Albert nicht an zu behaupten, daß das heutige Christentum nichts anderes als eine Fälschung darstelle, die eine entsprechende Ausbildung der Dogmatik („Vergottung Jesu", „Zwei-Naturen-Lehre") und Ethik (Betonung des Gesetzes, der „Lohn- und Vergeltungsrechnung", der asketischen Moral unter Beibehaltung des urchristlichen Diesseitspessimismus und der Weltverachtung) nach sich gezogen habe (vgl. 178).

Im Anschluß an Martin Werners „Die Entstehung des christlichen Dogmas" hält Albert eine „Rückkehr zum Ursprung" für kaum möglich, die verschiedenen Formen der Übersetzung ins Moderne für wenig sinnvoll (vgl. 180). Einen Ausweg erblickt er höchstens in Schweitzers Alternative „Glaube an Gott oder Nachfolge Jesu" (181). Auflösen möchte Albert aber den Zusammenhang von Ethik und Weltauffassung. Die theologische Weltauffassung ist durch die modernen Entwicklungen unseres Wissens überholt. Ethik und Lebensanschauung sind aber nach seiner Meinung ohnehin nicht aus unserer Welterkenntnis abzuleiten (181 f.).

Damit kommt Albert zu seinem Ergebnis: Die Kirchen sind in vollem Maß in die heutige Kulturkrise einbezogen. Dabei geht es um die Probleme des Weltbilds und der Lebensauffassungen bis hin zu Einzelheiten der kirchlichen Praxis. Die Krise betrifft beide Großkirchen, auch die katholische. Das gilt, auch wenn in der katholischen Kirche der Glaube „gewissermaßen justiziabel (sei), durch rechtsförmige Sanktionen abgesichert, soweit das eben geht" (183). Doch selbst wenn die Kompromißtheologie katholischer wie evangelisch-liberaler Provenienz keine Chance hat, rational verantwortbar zu sein, so gibt Albert dennoch der Theologie eine Chance, dann nämlich, wenn die Haltung A. Schweitzers verwirklicht würde: Reduktion der Glaubensanforderungen auf ein Minimum und ethische Verwirklichung der Religion (vgl. 185). Nach Albert hat Schweitzer einen Glauben

angestrebt und, von einigen „störenden Details" wie dem ungelösten Gottesproblem abgesehen, auch erreicht, den man „als rational verantwortbar bezeichnen kann" (ebd.). Mit dem „störenden Detail" der ungelösten Gottesfrage steht aber am Ende auch Schweitzer auf der Seite der Theologie. Man fragt sich, ob er unter dieser Rücksicht wirklich im Albertschen Sinn als Vermittler und Brücke dienen kann.

Übereinstimmungen?

Niemand hat nur recht oder nur unrecht. Das gilt auch für Albert. Wie gesagt, stammen seine Einsprüche gegen den religiösen Glauben – genaugenommen gegen den christlichen Glauben, noch genauer: gegen die Theologie als rationale Glaubensbegründung – vordringlich aus philosophischen und historischen Überlegungen. Gott wird aufgrund philosophischer Prämissen bestritten; die vielfältigen Glaubenszeugnisse der Geschichte, die zu einem Appell für eine persönliche Entscheidung für Gott werden könnten, werden entweder nicht als solche wahrgenommen oder doch zurückgewiesen. Hier gilt es denn auch weiterzufragen. Das muß schon deshalb geschehen, weil die Gottesfrage zu den „störenden Details" des Dissenses zwischen Schweitzer und Albert gehört.

Leider ist aber das Urteil über Schweitzers These, die die Wurzel der historischen Kritik Alberts bildet, zwar einhellig, aber nicht in dem Sinn, in dem Albert sie vorträgt. Bei der Überprüfung dieser These fällt allerdings auch ein bezeichnendes Licht auf seinen Umgang mit Autoren, die er oft nur soweit zitiert, wie sie seine eigenen Aussagen stützen oder ihm nützen. Das läßt sich leicht erläutern an Erich Grässers Buch „Albert Schweitzer als Theologe" (Tübingen 1979), auf das Albert ebenso zurückgreift wie auf Helmut Groos' Buch „Albert Schweitzer. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers" (München 1974).

1. *Albert Schweitzers Konstruktion*

E. Grässer hat in seinem Schweitzer-Buch auf drei unerledigte Probleme hingewiesen: die Frage nach Stellung und Sinn der jesuanischen Ansage der nahen Gottesherrschaft, die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und Ethik, und das hermeneutische Problem. Grässer hält an Schweitzers Beschreibung des historischen Befunds fest, bemerkt aber dann, daß Schweitzer theologisch nicht in der Lage war zu erkennen, daß „Jesus die Zeichen der kommenden Gottesherrschaft in seiner Person und Aktion bereits in die Gegenwart hineinreichen ließ" (117). Statt dessen vermochte er „das Schöpferische an Jesus nur in der Entbindung ‚sittlich religiöser Kräfte' zu sehen" (ebd.). Die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und Ethik hat Helmut Merklein in seinem Werk „Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu" (Würzburg 1981) in

einer Weise behandelt, daß Schweitzer nach Grässers Meinung dagegen keinen Widerspruch anzumelden hätte (vgl. 119). Im dritten Punkt schließlich hat Schweitzer der heutigen Forschung durch seine Unterscheidung von geschichtlicher Jesusforschung und der Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben vorgearbeitet. „Erstere hat er selbstverständlich bejaht, letztere hat er verneint, weil für ihn ‚die Religion ihrem Wesen nach von jeglicher Geschichte unabhängig sei'" (121).

Diesen Beobachtungen widerspricht aber dann nicht, daß Alberts Gewährsmann M. Werner sowohl im Urteil von H. Groos wie von E. Grässer in jeder Hinsicht zurückgewiesen wird. Werner hatte in seinem Werk „Die Entstehung des christlichen Dogmas" (Bern, Leipzig 1941) geschrieben: „Die Konstruktion der konsequenten Eschatologie ist geschichtswissenschaftlich in Wahrheit derart glänzend ausgewiesen und gerechtfertigt, daß sie als die endgültige geschichtliche Lösung des Problems des historischen Jesus und des Urchristentums anerkannt werden muß" (77). Demgegenüber stellt Groos lapidar fest: „Genau das Gegenteil ist der Fall. Schweitzers Lösung, ausgezeichnet durch ‚musterhaften Scharfsinn' und ‚geradezu geniale Kombinationsgabe', wird gewiß immer als einer der interessantesten und großartigsten Lösungsversuche dastehen, hat aber zugleich, geschichtswissenschaftlich betrachtet, ohne Zweifel als gescheitert zu gelten" (247). Grässer fügt hinzu: „Tatsächlich gibt es keinen Neustestamentler von Rang, der Schweitzers Konstruktion *als ganze* übernommen hätte" (126).

Entscheidend ist, daß die vier Grundpfeiler des Schweitzerschen Jesusbilds „dem Textbefund nicht entsprechen und also durch und durch brüchig sind" (ebd.). Bei diesen Grundpfeilern geht es um die Herabzwingbarkeit des Reiches Gottes durch Menschen, um das Verständnis der Missionsaussendung der Jünger, um die Umorientierung des jesuanischen Denkens angesichts der Parusieverzögerung und um die Schweitzersche Deutung der jesuanischen Jerusalemreise. Ohne diese und andere Punkte ausführlicher darzustellen, ist festzuhalten, daß in ihnen bei Schweitzer die Konstruktion über die Exegese gesiegt hat. Diese Konstruktion aber ist späterhin theologisch angesichts der Destruktion der Leben-Jesu-Forschung durch Schweitzer weitgehend ad acta gelegt worden. Hier hat sich verhängnisvoll ausgewirkt, daß seit R. Bultmanns Jesusbuch 1926 das Interesse an der Person Jesu relativ lange zugunsten des Einsatzes für die Sache Jesu zurückgetreten ist.

Inzwischen hat sich der Verzicht auf die Beschäftigung mit der Person Jesu zugunsten seiner Sache als Sackgasse erwiesen. Damit ist Schweitzers Fragepunkt bestätigt worden. Doch ist seine These, die Geschichte des Christentums sei nichts als eine Folge der Parusieverzögerung, nach Grässer aus zwei Gründen abzulehnen: 1. „Das Neue Testament als Ausdruck der die Urgemeinden gründenden und sendenden Glaubensgedanken macht aufs Ganze nicht den Eindruck, daß sie sich einer negativen Erfahrung (Parusieverzögerung) verdankt. Im Gegenteil! Treiben-

des Motiv war die fröhliche Gewißheit der Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten, der war, ist und kommt." 2. „Der Eschatologiebegriff ist in seiner weltanschaulichen Verabsolutierung, die er sich bei Schweitzer gefallen lassen muß, theologisch unzureichend gewertet." (138)

2. *Alberts Frage nach Gottes Existenz und seine Atheismusanklage*

Mit der Zurückweisung der Schweitzerschen Christentumsdeutung verliert der Albertsche historische Einwand gegen das Christentum einmal seine Originalität. Zugleich aber verfällt er derselben Kritik, der das Schweitzersche Konstrukt verfallen ist. Grundlegender aber als die historischen Vorbehalte gegen das Christentum ist Alberts Einspruch gegen die Behandlung der Gottesfrage in heutiger Theologie. Unter dieser versteht er vorwiegend evangelische Theologie, da nach einer Fußnote in seinem „Traktat über kritische Vernunft" die katholische „ihre Thesen so offenkundig dogmatisch abschirmt – und zwar in gehorsamer Unterwerfung unter eine Autorität, die ganz offiziell ihrem Denken Grenzen setzt –, daß es Zeitverschwendung wäre, das nachweisen zu wollen" (115). Erst H. Küng scheint hier eine Änderung bewirkt zu haben, da er mit seinem Buch „Existiert Gott?" (München 1978) zumindest die Frage gestellt hat, um die es Albert geht.

Albert erhebt drei Vorwürfe: a) Die Frage nach der Existenz Gottes wird weithin gar nicht mehr gestellt. b) Wo die Frage gestellt wird, wird sie mit unzureichenden Mitteln gestellt. c) Unbeantwortet bleibt die Theodizeefrage. Die Gliederung der Frage ruft nach einer Differenzierung der Antwort.

a) *Der Ausfall der Frage nach der Existenz Gottes.* Bereits in seinem „Traktat" lesen wir:

„Eine der kuriosesten Strategien zur Immunisierung der Gottesidee, die in letzter Zeit Schule gemacht haben, ist die *Diffamierung* desjenigen Glaubensbegriffs, der auf das „bloße" *Für-wahr-Halten* einer Behauptung abstellt... Das bloße Für-wahr-Halten der These, daß ein Gott existiert, der bestimmte Eigenschaften hat oder in bestimmter Weise in das Weltgeschehen eingreift, mag nun in der Tat dem Gläubigen oft nicht genügen, aber sie ist wohl eine Mindest-Implikation jedes Glaubens, innerhalb dessen in sinnvoller und gehaltvoller Weise von Gott geredet werden kann. Die Bagatellisierung oder gar Eliminierung dieses Existenzproblems ist also keineswegs ein Symptom dafür, daß man eine höhere und weniger grobe Form des Gottesglaubens bevorzugt, sondern ein Zeichen dafür, daß man sich entweder über wichtige Konsequenzen der eigenen Weltanschauung im unklaren, oder aber daß man de facto *zum Atheismus übergegangen* ist, aber mittels einer theistischen Sprache die alte Fassade aufrechterhalten möchte" (118f.).

Den Vorwurf eines versteckten Atheismus erhebt er auch in seinem letzten Buch:

„Wenn man zum Beispiel Wendungen hört wie: Gott heiße das Woher meines Umgetriebenseins..., dann kann man durchaus verstehen, daß viele Gläubige, und zwar auch solche, die Theologie als Wissenschaft betreiben, von einer Theologie, die mit Deutungsleistungen dieser Art aufwartet, wenig halten. Offensichtlich gehen moderne Theologen vielfach so weit, daß sie die Annahmen der Existenz Gottes, der Gottessohnschaft Christi, der Auferstehung, des Gerichts und seiner Konsequenzen de facto aufgeben, aber durch Umdeutungen zentraler Ausdrücke, die bisher zur Formulierung dieser

Annahmen gedient hatten, den Eindruck erwecken, die Identität des christlichen Glaubens werde dabei aufrechterhalten. Sie scheuen sich, zum offenen Atheismus überzugehen, verbinden aber ihre notdürftig verschleierte Preisgabe des alten Gottesglaubens kurioserweise nicht selten mit abwertenden Bemerkungen über eine solche Position. Der *metaphysische Gehalt* des christlichen Glaubens wird dabei im wesentlichen *eliminiert*, sein *moralischer* Gehalt wird auf ein im Sinne der Mitmenschlichkeit verstandenes Liebesgebot reduziert" (104).

Als Belegstellen für einen faktischen Übergang zum Atheismus werden von Albert Formulierungen von F. Buri (TkV 119) und H. Braun (WFV 104) herangezogen. Daß Albert auch im Gespräch mit Ebeling seinen Finger auf den „modernen Krypto-Atheismus" legen konnte, rührt nicht zuletzt von der Hilflosigkeit Ebelings her, sich selbst einem Existenzbegriff zu unterwerfen, dem Gott in der Tat nicht zu unterwerfen ist und Albert nirgendwo seine eindeutige Zustimmung gegeben hat. So hatte Ebeling zur Existenzfrage bemerkt:

„Wenn man unter Existenz das endliche Dasein von etwas unter den Bedingungen von Raum und Zeit versteht, dann ist es – wie schon seit langem bekannt – offensichtlich nicht möglich, von Gott ohne weiteres die Existenzaussage zu machen" (Kritischer Rationalismus? 107). Dem hält Albert entgegen: „Auch wer als Theologe ‚in bezug auf menschliche Existenz' von Gott *redet*, wird vermutlich annehmen wollen, daß es diesen Gott auch gibt, so daß er ganz zwanglos zum Problem der ‚objektiven' Existenz gelangt, es sei denn, er verwende die ‚vieldeutige Vokabel' in jenem mehr metaphorischen Sinne, der den modernen Krypto-Atheismus kennzeichnet" (Theologische Holzwege 90, vgl. auch 86f.).

Tatsächlich scheint Ebeling übersehen zu haben, daß Albert dem von ihm vertretenen kritischen Rationalismus aufgrund seiner Kantkritik einen kritischen Realismus an die Seite stellt, dem er als Ziel der Erkenntnis „die Erfassung und Darstellung der in ihrer Struktur vom Erkenntnissubjekt unabhängigen Wirklichkeit" zuschreibt (WFV 11). Ein solcher kritischer Realismus aber involviert für ihn wie für Popper die „regulative Idee der Wahrheit". Es ist hier nicht der Ort, diesen Gedankenweg näher auszuleuchten, der dann die Überlegungen zu Gewißheit und Wahrheit, Begründung und Erkärung, zu den Methoden des Erkennens und dem Verständnis des Hypothetischen u.a.m. einschließen müßte.

Bedeutsam scheint jedenfalls zu sein, daß Albert aus seiner Position heraus letztendlich nicht nur zu metaphysischen Hypothesen, sondern auch zu einer hypothetischen Metaphysik gelangt, die eine Diskussion der „objektiven Existenz" Gottes in der Verlängerung klassischen scholastischen Denkens ermöglichen könnte. Dazu müßte Albert selbst allerdings bereit sein, seinen pauschalen Dogmatismusverdacht gegenüber der katholischen Theologie zu überprüfen. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang auch Alberts Unterscheidung zwischen einer Verfügbarkeit Gottes und einer Verfügbarkeit des Gottesbegriffs im Prozeß begrifflicher Objektivierung „Gottes":

„Wer... *über* etwas Behauptungen aufstellt, ...macht es zum *Gegenstand* einer Aussage und *objektiviert* es damit. Er kann sich auch durch noch so wortreiche Auslassungen über die Subjekt-Objekt-Spaltung und ihre Überwindung nicht davor schützen. Durch eine solche Objektivierung macht er sich allerdings keineswegs Gott ‚verfügbar', wie man immer wieder lesen kann. *Verfügbar* ist ihm bestenfalls sein Gottes*begriff*, den er benötigt, um überhaupt Aussagen dieser Art machen zu können" (WFV 118).

b) *Abwehr der Argumente zugunsten der Existenz Gottes.* Hatte Albert den von ihm ausgewählten evangelischen Theologen ein Ausweichen vor der Frage nach Gottes Existenz, ja sogar verdeckten Atheismus vorgeworfen, so mußte er sich in Küngs Argumentation einem Versuch stellen, die Frage der Existenz Gottes erneut aufzurollen. Dazu war er um so eher bereit, als dieser sich an verschiedenen Stellen ausdrücklich auf Albert und den kritischen Rationalismus bezieht. In diesem Zusammenhang ist nun auf Alberts eigene Argumentationsfigur aufmerksam zu machen: das Münchhausen-Trilemma. Albert argumentiert so:

„Wenn man für *alles* eine Begründung verlangt, muß man auch für die Erkenntnisse, auf die man jeweils die zu begründende Auffassung... zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen. Das führt zu einer Situation mit drei Alternativen, die alle drei unakzeptabel erscheinen, also: zu einem Trilemma, das ich angesichts der Analogie, die zwischen unserer Problematik und dem Problem besteht, das der bekannte Lügenbaron einmal zu lösen hatte, das *Münchhausen-Trilemma* nennen möchte. Man hat hier offenbar nämlich nur die Wahl zwischen: 1. einem *infiniten Regreß*..., 2. einem *logischen Zirkel* in der Deduktion..., 3. einem *Abbruch des Verfahrens*" (TkV 13).

Rudolf Haller, der sich in seinem Buch „Urteile und Ereignisse" (Freiburg 1982) auch ausführlich mit dem sogenannten Münchhausen-Trilemma auseinandersetzt, gibt zu bedenken, daß schon das zweite Glied einen Einspruch zuläßt, dann nämlich, wenn der Zirkel im Sinn eines Kohärenzsystems nur weit genug gedacht wird (vgl. 161). Lehnt man aber die beiden ersten Möglichkeiten ab, so bleibt die dritte Möglichkeit. Diese aber lehnt Albert als „dogmatisch", d.h. als „eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung" ab (TkV 13).

Nun brauchen wir schon deshalb Alberts eigenen Gedankengang nicht weiterzuverfolgen, weil dieser sich aus der Aufhebung der Frage nach der zureichenden Begründung ergibt. Eine Auseinandersetzung kann aber nicht unter stillschweigender Akzeptanz fragwürdiger Prämissen geführt werden. Alberts entscheidende Prämisse ist aber die Ersetzung der Frage nach der zureichenden Begründung durch die Haltung der Kritik. Da Albert selbst nicht um Begründung bemüht ist, muß der Gesprächspartner die Argumente liefern. Albert begnügt sich seinerseits mit der kritischen Analyse der Argumente. Das hat allerdings das Ergebnis, daß Albert selbst auf eigentümliche Weise unkommunikativ wirkt, weil er selbst über das Kritische hinaus „nichts zu sagen" hat und die Position des alles beurteilenden Richters zur Einsamkeit führt.

Es muß aber dann doch die Frage erlaubt bleiben, ob Alberts Trilemma wirklich schlüssig ist. Zwei Voraussetzungen sind zu beachten:

1. Der Satz von einer zureichenden Begründung ist nur schlüssig, wenn die Wirklichkeit, in der wir leben und auf die sich unser Erkennen bezieht, vernünftiger Art und nicht letztlich absurd ist. Von einer letzten Vernünftigkeit möchte aber – wenn ich es richtig beurteile – trotz der Möglichkeit immer neuen Scheiterns und Irrens der Vernunft auch Albert ausgehen. Die Übereinstimmung zwischen Küng und Albert in diesem Punkt zeigt sich schon darin, daß Küng seinem Ja zu Alberts

Trilemma die Unterscheidung von äußerer und innerer Rationalität (vgl. Existiert Gott? 497f.) an die Seite stellt und damit dem gemeinsamen Willen zur Rationalität Ausdruck verleiht. Gegen diese Unterscheidung wehrt sich Albert mit Vehemenz. Vielleicht hätte Küng aber Alberts Position in noch radikalerer Weise in Frage stellen sollen.

2. Das Trilemma ist nur dann schlüssig, wenn das Vernünftigkeitspostulat seinerseits über jeden Zweifel erhaben ist. Hier aber gibt es inzwischen Einsprüche aus Alberts eigener Zunft, denen dieser sich bislang nicht stellt. Bereits 1974 hat Helmut F. Spinner in seinem Buch „Pluralismus als Erkenntnismodell" (Frankfurt 1974) die Poppersche Identifizierung von Kritizismus und kritischem Rationalismus, rationaler Diskussion und kritischer Haltung, kurz: Kritizität und Rationalität als „Popper-Gleichung" (206) angesprochen, die einen „Pseudorationalismus" impliziert, „der nicht erklärt und keine Probleme löst" (217); denn die Popper-Gleichung kann nicht erklären, „warum es rational ist, kritisch zu sein" (216). Gegen die Albertsche Übertragung des Rationalitätsmodells des Kritizismus auf alle Lebensbereiche und die gesellschaftliche Praxis fragt Spinner: „Liefert das Erkenntnismodell... des kritischen Rationalismus *überhaupt* den Entwurf einer Lebensweise, gar den einer *allgemeinen* Lebensform?" (225).

Mit der spöttischen Zurückweisung der Konsequenz: „Koche, liebe, singe, putze gemäß den Theorien, die den methodischen Prinzipien des kritischen Rationalismus entsprechen!" (227) verwirft Spinner Alberts Grundsatz als Postulat eines Methodenmonismus, der seinerseits in dem von Albert so gefürchteten Dogmatismus endet. Wer sich einem solchen dogmatischen Methodenmonismus, der sich aus einem konsequenten Rationalitätspostulat Albertscher Prägung ergibt, nicht unterwerfen will, muß bereit sein, die angebliche Unvernünftigkeit eines sinnvollerweise in Frage gestellten und deshalb abgebrochenen Verfahrens im Sinn der dritten Alternative des Albert-Trilemmas zurückzuweisen. Er muß statt dessen zu bedenken geben, ob nicht doch zwischen einem irrationalen, d. h. unverantwortlichen und damit im schlechten Sinn dogmatischen Abbruch des Verfahrens einerseits und einem rationalen, d. h. aufgrund der Selbsteinschätzung menschlicher Vernunft vollzogenen Abbruch des argumentativen Verfahrens zugunsten einer anders gearteten, wenngleich dennoch rational verantwortbaren Lebenshaltung wie dem sich öffnenden, herrschaftsfreien Vertrauen andererseits zu unterscheiden ist. Zu Recht steht gegen Alberts Dogmatismusetikett der Verdacht der Immunisierung im Raum (vgl. Haller 189f.).

K.-H. Weger hat in seiner Antwort auf Alberts „Elend" („Vom Elend des kritischen Rationalismus", Regensburg 1981) von einer „vierten Alternative" gesprochen. Ehe aber der Appell an die „Einsicht in das Vorhandensein einer absoluten Wirklichkeit" (48) wirksam werden kann, müßte der Albertsche Methodenmonismus revidiert und als rational letztlich nicht begründet aufgesprengt werden. In diesem Sinne argumentiert auch mit aller wünschenswerten Klarheit

Leszek Kolakowski in seinem neuen Werk „Falls es keinen Gott gibt" (München 1982):

„Wenn wir Glaubensinhalte oder Verhaltensweisen als irrational brandmarken, implizieren wir notwendig einen wohldefinierten Begriff von *ratio*, doch dieser Begriff selbst kann immer angezweifelt werden: Können wir zwingende Gründe für eine Definition von *ratio* anführen, ohne Kriterien zu benutzen, deren Gültigkeit davon abhängt, daß wir ebendiesen Begriff zuvor akzeptiert haben? Wir wollen deshalb nicht von einer Flucht in die Irrationalität sprechen, sondern von einem wachsenden Bewußtsein dessen, daß die Gültigkeit von religiösen Glaubensinhalten und von wissenschaftlichen Behauptungen auf grundlegend verschiedene Weise festgelegt wird, daß es dabei um inkommensurable Bedeutungen von Gültigkeit geht" (120). „Religiöse Fragen ernst zu nehmen heißt nicht, sich nur aus dem Kompetenzbereich der Vernunft herauszubegeben, sondern es bedeutet vielmehr, eindeutig gegen sie zu optieren, denn die Vernunft behauptet sich nur dadurch, daß sie ihr unanfechtbares Monopol behauptet, darüber zu entscheiden, was Erkenntnis ist und was nicht, was wir legitimerweise denken dürfen und was nicht, welche Alternativen real und welche eingebildet sind" (124f.).

Heinz Robert Schlette hat seinerseits in dem von ihm herausgegebenen Band „Der moderne Agnostizismus" (Düsseldorf 1979) zwischen einem analytischen und einem aporetisch-enigmatischen Agnostizismus unterschieden. Den ersten charakterisiert er in seiner Einstellung zu religiösen Behauptungen und Ansprüchen als „achselzuckend, überheblich, gleichgültig, tolerant, politisch kalkulierend, zynisch, vielleicht aber auch resignativ und demütig" (217), den zweiten als „leidend, fragend, klagend, verstummend, revoltierend, sich unterwerfend" (218). Hier fragt es sich, ob nicht Albert – zumal auch in seinem Sprachstil – deshalb mit der Attributsreihe des analytischen Agnostizismus besser beschrieben wird als mit der zweiten Reihe, weil er mit dem Anspruch auftritt, mit seinem Rationalitätsmodell den Entwurf einer adäquaten Lebensweise und eines entsprechenden Problemverhaltens überhaupt anzubieten (vgl. TkV 41 u. ö.), und damit überzieht.

c) *Das Theodizeeproblem.* In letzter Zeit bringt Albert einen weiteren Gesichtspunkt verstärkt als Einwand gegen den Gottesglauben ins Spiel: das Theodizeeproblem. Es ist vor allem H. Zahrnt, dessen Ausführungen zum Thema Albert besondere Aufmerksamkeit schenkt.

Dabei erkennt Albert an, daß Zahrnt – im Gegensatz zu anderen Theologen – das Problem nicht bagatellisiert. Er weist jedoch die Antwortversuche Zahrnts zurück und hält angesichts der Unmöglichkeit, das Leid der Welt theologisch zu erklären und zu verrechnen, an seinem Atheismus fest, da dieser „dem Problem eher gerecht zu werden" scheint (WFV 157). Doch dürfte Alberts eigene Antwort dem moralischen Anspruch, das Leid überwinden zu wollen, in der Metaphysizierung der Leidverursachung letztendlich nicht mehr entsprechen. Gegen Zahrnts Beobachtung, daß, „wenn Gott als das schuldige Subjekt der Weltgeschichte ausfällt", der Mensch statt seiner unter die Anklage rücke (Warum ich glaube, München 1977, 315), antwortet Albert:

„Es bestände aber doch immerhin die nicht unplausible Möglichkeit, daß für den Gang der Weltgeschichte niemandem eine *Schuld* zugewiesen werden kann, weil diese Geschichte unter anderem vor allem die *Fehlbarkeit des Menschen* widerspiegelt" (156).

Hier versucht Albert – trotz seiner gewohnten Polemik gegen das Begründungsdenken – eine Begründung. Er entzieht aber dabei Gott und Mensch die Verantwortung für das Leid in der Welt, indem er dieses zum Widerschein der Fehlbarkeit des Menschen, die diesem offensichtlich wesenhaft zukommt, erklärt. Damit aber zerbricht der moralische Anspruch, der in den Heilsverheißungen der Religionen den Menschen zum Kampf gegen das Böse und das Leid aufruft. Selbst ein resignatives Sichabfinden oder die Versuche weitestmöglicher Selbstbehütung und Selbstbefreiung erscheinen hier noch als sinnvolle Reaktionen auf das Leid in der Welt. Demgegenüber wirkt der Albertsche Widerspruch blaß, lebensfremd, lebensfern und wenig lebenstauglich.

Rückfragen

Wir haben versucht, das Verhältnis von kritischer Vernunft und religiösem Glauben von H. Albert her zu sehen. Ihn beschäftigt das Verhältnis im Blick auf das Christentum und seine Geschichte. Diese Geschichte ist für ihn weithin eine Fehlleistung, weil sie vom Scheitern Jesu in seiner Ausgangsposition ablenkt, ja sein Wollen umdeutet. Der Gottesglaube aber ist Albert fragwürdig, weil einmal seiner Meinung nach die Theologie heute die Frage nach Gottes Existenz vernachlässigt, sodann weil die versuchten Begründungen gescheitert sind und weil schließlich angesichts der menschlichen Leidensgeschichte als realen Widerstands gegen Gottes Gerechtigkeit, Macht und Güte die Rede von Gott verstummt.

Nun muß das Verstummen der Rede von Gott noch kein Zeichen von Unglauben sein, wie auch die anderen Einwände die Theologie durchaus nachdenklich stimmen können. Albert selbst aber wehrt sich mit Vehemenz gegen diejenigen, die ihm den Atheismus streitig machen und ihn etwa in die Phalanx der Agnostiker einreihen möchten. Hier aber stößt Albert an seine eigenen Grenzen. Denn es hat sich gezeigt, daß sein eigener Rationalitätsanspruch als dogmatisch, erkenntnismonistisch oder gar als Monopolanspruch getadelt wird. Die Theologie, gerade auch die Fundamentaltheologie als Apologetik, wird sich angesichts der philosophie-immanenten Kritik an Albert fragen müssen, ob sie sich nicht zu oft übereilt das Gesetz des Handelns gleichsam von außen diktieren läßt, um dann in ihrer reaktiven Argumentation immer wieder hinter der Zeit herzulaufen. Müßte sie nicht statt dessen bemüht sein zu zeigen, daß der Grund ihres Glaubens nicht der menschlichen Vernunft entspringt, wenngleich er ihr nicht widerspricht und folglich auch nicht irrational genannt werden kann?

Es kommt eine weitere Beobachtung hinzu. Wenn nicht alles täuscht, hat Albert sich nirgendwo ernsthaft die Mühe gegeben, sein eigenes Verständnis von Religion und Glaube wirklich zu klären; es wird vielmehr als allgemein bekannt vorausgesetzt. Glaube bleibt bei ihm aber dann angesiedelt zwischen Vernunft und Willen,

zwischen Wissen und Entscheiden. Glaube und folglich auch der Gottesglaube haben es entsprechend mit Sätzen und Behauptungen, Begründungen und Erklärungen sowie mit Lebensimpulsen zu tun. Dabei spielt der Satz „Gott existiert" zweifellos eine zentrale Rolle. Und doch: Bedeutet die Verweigerung der simplen Feststellung „Gott existiert" nicht etwas ganz anderes als was Albert vermutet, nämlich das Eingeständnis, daß mit einer verbalen Feststellung „Gott existiert" so lange nichts gewonnen ist, als sie nicht mit einem von diesem existierenden Gott her geführten Leben Hand in Hand geht?

Religion kann Institution, Lehre, Bücher, Sätze bedeuten. Doch all das ist tote Hülse, wenn sie nicht wieder zur „Religio", zu jener Tugend wird, die dem Gerechtigkeit widerfahren läßt, der sich in der Ek-stase des Menschen, im Öffnen auf den sich menschlichen Begriffen entziehenden, unbegreiflichen Horizont menschlicher Existenz und menschlichen Gelingens mitteilt. Will der Mensch zu einer solchen Haltung der „Religio" kommen, so muß er eingestehen, daß sein Leben im aktiven Gewähren und im passiven Gewährenlassen besteht, in „Vita activa" und „Vita contemplativa", im „Ora et labora". Aktion und Kontemplation aber verweisen auf das doppelte Strukturgesetz des Menschen, das angesichts der Mächtigkeit kritischer Vernunft in Vergessenheit geraten konnte, angesichts der Ohnmacht derselben Vernunft aber in Erinnerung zu rufen ist. Wie steht H. Albert selbst wirklich zur „Religio"? Diese Frage hat er bisher nicht behandelt.

Jean Paul hat zu seiner Zeit die gelehrten Magister gewarnt, die Existenz Gottes „so kaltblütig und kaltherzig" zu erwägen, „als ob vom Dasein des Kraken und Einhorns die Rede wäre". Mit ihm hat Eugen Biser daran erinnert, daß die Gottesfrage nicht wertneutral, sondern nur aus innerer Betroffenheit gestellt werden kann. Er fährt dann fort:

„Ins Positive gewendet, besagt diese Einsicht, daß die Gottesfrage niemals ins Leere hinein gestellt, sondern stets mit der Option ihrer bejahenden Beantwortung verbunden wird. Wer nach Gott fragt, will, daß er sei. Denn dieser Frage liegt ein viel zu großer Ernst zugrunde, als daß sie sich gegebenenfalls auch auf ein Phantom richten könnte, mit dessen Entlarvung nichts verlorenginge. Wer sie auch nur stellt, hat sich mit ihr bereits so weit aus dem Gleichgewicht gebracht, daß er den erfragten Gott als Wirklichkeit braucht, um wieder Halt und Stand zu gewinnen" (Der schwere Weg der Gottesfrage, Düsseldorf 1982, 29, vgl. 24.). Ähnlich schreibt L. Kolakowski in seinem schon zitierten Buch: „Zwischen Himmel und Erde besteht ein wirklicher Konflikt, und das schließt ein, daß sowohl der Himmel als auch die Erde – zumindest als eine kulturelle Entität – wirklich sind und nicht ein aus der Phantasie des jeweils anderen entsprungenes Hirngespinst... Die Frage, was für uns wirklich oder unwirklich ist, entscheidet sich im praktischen und nicht im philosophischen Engagement; das Wirkliche ist, wonach die Menschen sich wirklich sehnen" (212).

Gegen Hans Albert muß festgehalten werden: Auch wer nicht gewähren läßt und wer sich nichts gewähren läßt im Sinn möglicher, unerwarteter und unberechenbarer Zuwendung, schließt ein Verfahren – vielleicht das folgenschwerste – ab. Dabei kann es sehr wohl sein, daß eine nicht eingestandene tiefere Einsicht in diese Zusammenhänge bei Albert der Grund dafür ist, daß er nicht aufhört, gegen den religiösen Glauben im Namen seiner kritischen Vernunft zu polemisieren.

UMSCHAU

Ratlos zwischen Wissenschaft und Glauben

Moderne Wissenschaft und religiöser Glaube – ihr Verhältnis zueinander wird oft in erstaunlicher Weise verharmlost. In den christlichen Kirchen tut man so, als wäre nicht mehr zu tun, als mit einigen Mißverständnissen der Vergangenheit und einigen bedauerlichen Fehlgriffen in der Geschichte aufzuräumen, um zu einem sachlichen Gespräch zwischen beiden Lagern zu kommen. Man habe ja ohnehin – wenigstens auf seiten der Kirche – erkannt, daß die naturwissenschaftlichen und christlichen Aussagen über den Menschen nur verschiedene Aspekte desselben meinen.

In Wirklichkeit ist die Situation viel ernster. Es ist wahr, daß die Polemik des 19. Jahrhunderts zwischen Naturwissenschaft und christlichem Glauben sich beruhigt hat. Ist es aber ausgemacht, daß es geschehen ist, weil beide Seiten eingesehen haben, daß sie das gleiche wollen, nur es verschieden formulieren? Oder ist der Streit weithin verstummt, weil das wissenschaftliche und technische Denken sich durchgesetzt hat, also weil es ein weites Terrain erobert hat und eine entsprechende Kultur in großem Umfang geschaffen hat? Dann wäre es aber die wissenschaftliche Sicht vom Menschen und der Welt (in jenem grundsätzlichen und kulturtragenden Sinn), nicht die des christlichen Glaubens, die den Erfolg verbuchen müßte. Die Entfremdung ist größer, als oft innerhalb des religiösen und kirchlichen Glaubens angenommen wird. Bei genauerem Hinschauen und beim Studium der geistigen Geschichte der modernen Wissenschaft entdecken wir ein Auseinanderdriften der Kontinente „christlicher Glaube" und „technisch-wissenschaftliche Kultur". Mit diesem Auseinanderdriften ist für immer mehr Menschen christlicher Glaube verloren, und – was heute noch auffälliger ist – für immer mehr Menschen das Menschsein sinnlos. Dies geschieht dann eben nicht aus einem moralischen oder geistigen Mangel des betreffenden Menschen, sondern aus dem Abtreiben eines ganzen kulturellen Kontinents, des Kontinents eines technisch-wissenschaftlichen Denkens, auf dem der einzelne verwurzelt ist, ohne danach gefragt zu sein.

Das Bild des gegenwärtigen Verhältnisses von Wissenschaft und Glauben ist viel zu kurz gezeichnet, wenn man die Probleme und Lösungen primär auf der Ebene der Einzelanschauungen, also einzelner Ergebnisse oder Lehren suchte, wie der von Evolution oder Schöpfung, Determination oder Freiheit, und ähnlicher Fragen. Die Differenzen liegen tiefer und früher: Dort, wo die Grundkräfte der beiden Weisen des Menschen- und Weltverständnisses am Werk sind.

Die moderne Wissenschaft ist eine der bewunderungswürdigsten Leistungen menschlichen Geistes, über die schon aus diesem Grund mit höchstem Respekt und sehr ernsthaft nachgedacht werden muß. Sie ist, zweitens, so sehr Schicksal der Welt geworden, daß wir ohne sie nicht mehr weiterleben könnten (wobei es hier um grundlegende Lebensnotwendigkeiten geht, für die wir die Wissenschaft brauchen, und nicht nur um die Annehmlichkeiten, auf die wir nur nicht verzichten mögen). Es heißt, die Wissenschaft ungleich ernster nehmen, wenn man im Wissen um ihren überragenden Wert die eindringlichen Fragen nach ihren Triebkräften, also nach ihrem Glauben, stellt, statt sie auf billige Weise zu loben, dann aber zu sagen, daß sie eigentlich nur das – in anderer Sprache – sagt, was der religiöse Glaube immer schon gewußt habe. Es wäre ein Zeichen dieses unernsten Umgangs mit der Wissenschaft, wenn man eine kritische Erforschung ihrer Grundkräfte als Wissenschaftsfeindlichkeit abtäte.

Am Ursprung der neuzeitlichen Wissenschaft im 17. Jahrhundert stand der Drang, wie A. Koyré, B. Nelson und F. H. Tenbruck gezeigt haben, das Geheimnis der Wirklichkeit, also der Welt und des Menschen, zu entschleiern, da die christliche Religion, wie es schien, es nicht fertigbrachte, und im Zwiespalt der Meinungen nach

der Reformation noch weniger als vorher. Gelöst mußten diese Rätsel werden, so meinte man, um die unerträgliche Last des Menschseins zu erleichtern. Die frühe Naturwissenschaft eines Galilei wollte im „Buch der Natur" lesen, was aus dem „Buch der Offenbarung" nicht erkannt werden konnte. Das bedeutete, daß die Art des Lesens anders, jetzt endlich eindeutig und klar, weil in mathematischer Stringenz, geboten wurde. Die menschliche Einstellung, wie das letzte Wissen gewonnen werden kann und muß, hatte sich geändert, nicht mehr williges, auf der Spitze der persönlichen Freiheit stehendes Entgegennehmen von Offenbarung, oder allgemeiner gesehen, von letzter verbindlicher Wirklichkeit, sondern methodisches Erschließen der letzten Strukturen, das nur mehr präzises Beobachten und Auswerten, aber nicht mehr vertrauendes Annehmen braucht.

Eine Verschiebung der Erwartungshaltung war eingetreten, die in ihrer Bedeutung meist unterschätzt wird. Damit war die Verheißung verbunden, durch Ergründen der letzten Zusammenhänge der Wirklichkeit die menschlichen Dinge in Ordnung zu bringen, eine Verheißung, die mit jedem Mißerfolg sich in eine neue Form kleidete, ihre Hoffnung auf neue Bereiche richtete – von der Astronomie auf die Mechanik und Physik, von der Physik auf die Biologie, von ihr auf die Geschichte mit ihren Verheißungen.

Im Augenblick erwartet sich die Wissenschaft entscheidende Einsichten von der systematischen und exakten Erforschung der Strukturen menschlichen Zusammenlebens, der Soziologie, also von einer Erforschung, die der Planung einer neuen Gesellschaft dient. Was alle Religionen zusammen nicht fertigbrachten, kann nun endlich – so wird gesagt – wissenschaftlich-methodisch und planmäßig herbeigeführt werden: der Wohlstand und das Glück des einzelnen und die Befriedung der Menschheit. Dies ist der Punkt, an dem die Sozialutopien des 19. und 20. Jahrhunderts, des Marxismus und anderer, sich aus der Naturwissenschaft auskristallisierten: Sosehr sie oft, vor allem heute, sich gegen eine technisch-wissenschaftliche Kultur wenden, so sehr stammen sie aus denselben Grundhaltungen.

Nicht nur die Kirchen beruhen auf einem Glauben, für den mathematisch „exakte" Beweise unangemessen sind, sondern ebenso die Wissenschaften und der breite Strom technisch-wissenschaftlicher Kultur. Auch sie kommen aus einer Quelle, die wissenschaftlichen Methoden nicht zugänglich und doch der Ursprung von allem Weiteren ist. Am Beginn des wissenschaftlichen Denkens der Neuzeit steht eine Entscheidung, Welt und Mensch, also die Gesamtwirklichkeit anders zu verstehen und diese Wirklichkeit sich erstmals völlig zu unterwerfen. Dies ist die mächtige Triebkraft moderner Wissenschaft und Kultur, und nicht ist es das Verlangen nach der Dampfmaschine, um sich die Arbeit zu erleichtern. Der Unterschied zwischen den beiden Glaubensbewegungen ist, daß es für das *Bewußtsein* der Wissenschaft und ihrer Kultur einen solchen Glauben, aus dem sie kämen, nicht gibt (sosehr im Vorbewußten dieser Glaube die geistigen Bewegungen mächtig hervortreibt); es gibt für sie natürlich auch nicht die Methoden, einen solchen Glauben auf seine Wahrheit hin zu befragen. Die ältere Glaubensbewegung, die Kirche, weiß sehr wohl um ihren Ursprung, und weiß auch, wie man überhaupt nach der Wahrheit eines solchen Glaubens fragen kann.

Es gibt also zwei verschiedene Glaubenshaltungen, die der heutige Mensch gegenüber der Welt und sich selbst einnimmt, zwei Konfessionen, deren Trennungslinie quer durch die Kontinente der Welt, quer durch die Konfessionen im alten Sinn, ja oft genug quer durch die geistige Welt des Einzelmenschen geht. Man mag dies als weiteren Zug des neuzeitlichen Pluralismus ansehen, der unser Schicksal geworden ist; es wäre dann eben ein Glauben mehr in der schon unübersehbaren Vielfalt der Glaubensüberzeugungen.

Aber die Dinge liegen anders. Abgesehen davon, daß die sich beschleunigende Zersplitterung von Grundüberzeugungen bedenklicher ist, als es die frohgemute Proklamierung eines Pluralismus erscheinen läßt, handelt es sich bei diesem Glauben um eine tiefergehende Spaltung. Der Glaube, den wir im engeren oder weiteren Sinn „religiös" nennen, weiß den eigenen Raum des Handelns umfaßt von einer Wirklichkeit, die zu respektieren und zu verehren ist. Der andere dagegen erklärt grundsätzlich alles, die gesamte nichtmenschliche Wirklichkeit, und nun auch mehr und mehr die menschliche, zum Material seines

Planens, Veränderns, Neuschaffens. Dieser neue Glaube richtet sich also nur auf ein Gegebenes und zu Verehrendes: Die menschliche Fähigkeit, umzugestalten und neuzuschaffen. Der ältere Glaube dagegen richtet sich auf etwas, was jenseits des Menschen hinzunehmen, anzuerkennen und zu verehren ist, was unantastbar bleibt, aber gerade so dem Menschen seine Größe verleiht. Dieses Unantastbare ermöglicht erst dem Menschen den Glauben an sich und sein Können. Von daher empfängt sein Handeln das Maß, das dieses Handeln und ihn selbst bewahrt.

Wenn die zwei Glaubenshaltungen so gegeneinander stehen, finden sich alle noch so verschiedenen religiösen Glaubensformen auf der einen und der technisch-wissenschaftliche Glaube auf der anderen Seite der Trennungslinie. Man kann deshalb mit Recht von zwei Kulturen sprechen, die sich unversöhnlich – wie es zunächst scheint – auf dem Boden derselben Stadt und desselben Herzens entwickeln. Kultur ist ja die Weise, wie der Mensch das unausweichlich Bleibende im Menschen mit den Gegebenheiten seines jetzigen Lebens in einer konkreten Umwelt verbindet, und wie er, aus diesem unausweichlich Bleibenden heraus, die Zukunft mit seinem Leben und Planen füllt. Die neue Art, die Welt zu sehen und sich zu unterwerfen, ist also mehr als nur eine weitere unter den vielen menschlichen Glaubensformen. Sie ist eine neue Kultur, die das menschliche Leben bis in seine Verästelungen hinein anders prägt, und sie versteht sich auch so. Demgegenüber erscheint der Konfessionspluralismus im alten Stil fast unschuldig und harmlos.

Wenn ein Glaube eine Kultur schafft, die das gesamte menschliche Leben prägt, und wenn diese Kultur jeden in ihrem Raum unwiderstehlich erfaßt und umgestaltet, treibt es Andersgläubige zur Auswanderung (für die es in diesem Fall keinen Ort mehr gibt) oder zum Glaubensabfall oder zum Martyrium. Für alle diese Versuche der Konfliktlösung gibt es heute, in säkularisierter Form, Beispiele. Die erstaunliche – beeindruckende und erschreckende – Bewegung der „Grünen" und „Alternativen" erscheint mitunter (nicht immer) als verzweifelter Versuch, den Konflikt ohne Martyrium und ohne Glaubensabfall zu lösen. Der Versuch wird erst dadurch so untauglich, daß ihm die Weite und die Schwierigkeiten der Zusammenhänge nicht klar sind, und die Fähigkeit und Bereitschaft fehlen, die Klärung vorzunehmen.

Diese und ähnliche Bewegungen unserer Zeit weisen uns aber nachdrücklich darauf hin, daß eine Lösung des Glaubenskonflikts eine vordringliche Aufgabe unserer Zeit und unserer Kulturpolitik ist. Die sorgfältige Erhellung der beiden Glaubensweisen und ihrer Ausformung in unserer Kultur – die in Wirklichkeit zwei Kulturen sind – ist deswegen so nötig, weil wir auf keine der beiden Glaubens- und Lebensformen verzichten wollen und können. Die simplen und radikalen Lösungsversuche, die angeboten werden, können dann nur zerstören, eine der beiden Glaubensformen, oder – in seltsamer Konsequenz – beide zusammen.

Daß verantwortungsbewußtes Denken die Aufgabe sieht und sie in Angriff nimmt, wird deutlich, wenn Wissenschaftler oder Politiker anfangen zu fragen, ob wir alles machen dürfen, was wir machen können; ob technisch-wissenschaftlicher Fortschritt der beherrschende Wert sein darf, dem alles unterzuordnen wäre; ob nicht das Menschliche, das nach eigenen Gesetzen bewahrt und entfaltet werden muß, Maß und Richtpunkt unseres Fortschritts zu sein habe. Von allen stürmischen und unbesonnenen Lösungen aber unterscheidet sich die wahre Aufgabe durch die Anerkennung der Wissenschaft und Technik als formender Kräfte unserer neuzeitlichen Kultur. Wir wollen nicht auf sie verzichten, weil die Fähigkeit zu dieser Art von Weltverhältnis ein auszeichnender Zug unseres Menschseins ist. Und, abgesehen von diesem ersten Grund, können wir auch gar nicht auf sie verzichten – wie schon gesagt –, weil ein großer Teil der Menschheit ohne sie nicht überleben könnte.

Wer kann diese Besinnung in unserer Gesellschaft vornehmen? Drei Institutionen kommen in Frage: die Universitäten, die Kirchen und die Vielfalt der Stätten außerschulischer Bildung. Die *Universitäten* hätten von der Geschichte und ihrem Ursprung her das angestammte Recht und die größte Befähigung dazu. Die Schwierigkeiten aber, die sich vor diesen Aufgaben aufgetürmt haben, scheinen oft genug unüberwindlich. Die Universität ist in unserer Gesellschaft zu einem der wichtigsten Produktivfaktoren (H. Lübbe)

geworden, mit allen Ausrichtungen und finanziellen Festlegungen, die dies mit sich bringt. Dieser Faktor wird dann selbst von tieferliegenden Überzeugungen gesteuert, anstatt diese Überzeugungen selbst zu prüfen und zu entwikkeln.

Untergründig verbunden damit ist die Entwicklung in der *Philosophie* seit den zwanziger Jahren, die dahin zielt, weitergehende Fragen, etwa nach umfassendem, empirisch nicht verifizierbarem Sinn, als „sinnlos" zu verwerfen. Freilich wird, ebenfalls seit etwa 60 Jahren, Grundlagenforschung in der Philosophie betrieben; es werden also Fragen gestellt, die die Grundlagen der Mathematik und der Naturwissenschaften erforschen sollen. Aber auch hier hat der neuzeitliche wissenschaftlich-technische Glaube eine Vorentscheidung vollzogen. Die neue Grundlagenforschung mußte in einer präzisen fachwissenschaftlichen Sprache formulierbar sein, was mit sich brachte, daß sich diese Forschung von der älteren Philosophie vollkommen distanziert hat (W. Stegmüller). Auf der Strecke blieben damit die „weitergehenden" Fragen, auf die es gerade ankommt: Jene, die in den Bereich hineintasten, der so grundlegend ist, daß er nicht fachwissenschaftlich exakt, also handlich und brauchbar, zur Sprache kommen kann.

Bis zum Beginn der Neuzeit war die Philosophie der Ort der wahrhaft grundlegenden Besinnung auf den Menschen und seinen Umgang mit der Welt, also auch auf das Wesen von Kultur mit ihren wichtigen Gestalten Wissenschaft und Politik. Erst dann begannen diese beiden Formen der Weltbemächtigung, Wissenschaft und Politik, sich ihre eigenen Grundlagen zu schaffen, gespeist von neuen Glaubenshaltungen, die von nun an unreflektiert blieben. Sie waren aber und blieben wirklicher Wurzelgrund, um so mächtiger, als sie unerforscht und unkontrolliert wuchern konnten. Was verlangt wird mit einer Forderung gründlicher Erforschung der Glaubens- und Motivwelt des technisch-wissenschaftlichen Zeitalters, ist nicht ein Rückgang in überwundene Zeiten, sondern ein Vorwärtstreiben von angemessener Aufklärung. Es ist der Mut zu vorbehaltlosem und uneingeschränktem Fragen. Wir müssen abwarten, ob die Universitäten diese Aufgabe der Aufklärung wieder an sich nehmen oder ob sie abwandert in außeruniversitäre Institutionen.

Verantwortlich für diese Aufgabe bleiben auch die *Kirchen*. Sie sind bei Glaubensfragen in ihrem eigentlichen Bereich, wenn sich auch naturgemäß eine gewisse Unsicherheit bei der Wertung eines säkularisierten Glaubens zeigt. Viel wird schon auf diesem Gebiet getan, wenn auch die Behandlung begrenzter Tagesfragen aus Ethik, Politik, sozialem Leben vorherrschend ist. Die umfassende Frage nach der Glaubenshaltung von Wissenschaft und Technik zu stellen verlangt von den Kirchen Selbstbewußtsein und geistige Unabhängigkeit. Erst dann kann diese neuzeitliche Welt ganz ernstgenommen werden. Eine eilfertige Übernahme wissenschaftlicher Ergebnisse ist freilich leichter.

Ein dritter Ort, an dem ein Grundstudium unserer Kultur getrieben werden kann, sind die *außerschulischen Bildungsstätten*. Sie haben in der Bundesrepublik eine erstaunliche Position gewonnen, an Zahl und Wirksamkeit. Vielleicht fällt ihnen jetzt diese neue, dringende Aufgabe, von der die Rede war, in einer eigentümlichen Weise zu. Die Universitäten haben ihre Schwierigkeiten, und die uneingeschränkte Grundlagenforschung – wo überhaupt noch vorgenommen – erreicht nicht die vielen Menschen, die sie brauchen. Die Kirchen werden jene kaum mehr erreichen, die sich in ihrem neuen Glauben areligiös verstehen. Die offenen Bildungsstätten können Menschen versammeln, die lebensrelevante, also einfache, umfassende und tiefe Fragen haben, die nicht von gegenaufklärerischen Ideologien vorsortiert und eingeengt sind.

Die Frage nach dem verborgenen Glauben unserer technisch-wissenschaftlichen Kultur ist eine Aufgabe, die mehr zur Bewältigung der verschiedenen Krisen beitragen kann als manche Notprogramme, die einen Flicken auf entstandene Schäden setzen. Es geht um die Frage, woraus unsere technisch-wissenschaftliche Kultur kommt, was wir heute eigentlich mit ihr wollen und wie wir in ihr uneingeschränkt Mensch sein können. Dann erst, an ihrem legitimen Ort, zurückgeführt auf ihren angemessenen Wurzelgrund, können Technik und Wissenschaft sich entfalten, ohne sich in einem uneingestandenen Überschwang zu entleeren.

Georg Muschalek

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft und Politik

HUBBARD, William H.: *Familiengeschichte.* Materialien zur deutschen Familie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. München: Beck 1983. 277 S. Kart. 39,50.

Die historische Familienforschung bringt fortschreitend die „Bilder der Vergangenheit" an den Tag und stellt zugleich jene Klischees in Frage, die sich über die Familie gebildet haben. So wird die These, daß es früher nur die Großfamilie gegeben habe und daß die Industrialisierung die Ursache der Kleinfamilie sei, von den heutigen Familienforschern nicht mehr vertreten, wenngleich sie in Wahlreden und Hirtenbriefen immer noch zu hören ist. In dieser Phase einer kritischen Betrachtung früherer familiensoziologischer Theorien bringt das Buch von W. H. Hubbard, Professor für europäische Geschichte in Montreal, weitere theoretische Überlegungen und geschichtliche Details. Im ersten Kapitel beschreibt er die Situation der historischen Familienforschung und macht drei Ansätze aus: die demographische Betrachtungsweise, den „Gefühls"-Ansatz, die ökonomische Betrachtungsweise (Frage: ist diese mit einem eher marxistischen Ansatz innerhalb der Geschichtswissenschaft identisch?). Jeder Ansatz hat seine Defizite und Risiken, und so scheint es nach Hubbard sinnvoll, durch eine Verbindung der drei Ansätze die möglichen Fehlerquellen der Forschung zu verhindern. Die weiteren Kapitel enthalten Materialien, zu denen jeweils kurz eingeführt wird: der rechtliche Rahmen der Familie (37–61), Statistik zur Struktur der Familie (63–178), Zeugnisse des Familienlebens (179–261). Die Statistiken aus den Jahren 1801–1978 nehmen den größten Raum in den Materialien ein. Gerade sie enthalten Ansätze zur Kritik der überkommenen Theorien in der Familienforschung. Die Daten und Berichte, die in diesem Buch fleißig gesammelt sind, bedürfen allerdings einer weiteren Deutung und Einordnung in größere geschichtliche Zusammenhänge.

R. Bleistein SJ

POSTMAN, Neil: *Das Verschwinden der Kindheit.* Frankfurt: Fischer 1983. 190 S. Kart. 25,–.

Der provozierende Buchtitel gründet in der These, daß die Kindheit (auch) ein Kulturprodukt ist und daß sie nur dort entstehen kann, wo – wie etwa durch die Entstehung des Buchdrucks – die Kunst des Lesens erworben werden muß. Aber diese Grenze, die Gutenberg aufrichtete, bringt noch zwei andere Tatsachen mit sich: einmal Geheimnisse, die den Kindern vorenthalten sind und die viel mit der Scham zu tun haben, zum anderen Gesittetheit, die nur in Selbstbeherrschung möglich ist. Gerade letzteres ist ja auch nötig, um Lesen zu lernen. Postman sagt nun: Das Fernsehen ist eine Erfindung, die der des Buchdrucks vergleichbar ist: ein Einschnitt in der Menschheitsgeschichte. Das Fernsehen verwischt die Trennungslinie zwischen Kindheit und Erwachsenenalter: erstens weil es zum Fernsehen keiner Unterweisung bedarf, zweitens weil es an Denken und Verhalten keine schwierigen Anforderungen stellt, drittens weil es sein Publikum nicht gliedert. Das ergibt Kommunikationsverhältnisse wie im 14. und 15. Jahrhundert. „Unter den von mir beschriebenen Bedingungen ist es für die elektronischen Medien unmöglich, irgendwelche Geheimnisse zu bewahren. Ohne Geheimnisse aber kann es so etwas wie Kindheit nicht geben" (95). Postman belegt seine These dann durch Methoden und Inhalte des amerikanischen Fernsehens, die sich wohl nur wenig von denen des westdeutschen unterscheiden dürften. Das Buch schließt mit sechs Fragen, in denen der Professor für Medien-Ökologie an der Universität New York zuerst seine Ratlosigkeit bekennt. Er weiß nicht, was wir angesichts des Verschwindens der Kindheit tun sollen. Die letzte der sechs Fragen lautet: Ist der einzelne gegenüber der sich abzeichnenden Entwicklung ohnmächtig? Postman antwortet: Nein. Er empfiehlt den Eltern für ihre Kinder die Kontrolle der Medien in zeitlichem Ausmaß und im Inhalt. Ferner prophezeit

er: „Eltern, die sich dem Zeitgeist widersetzen, tragen zur Entstehung eines ‚Kloster-Effekts' bei, denn sie helfen mit, die Tradition der Humanität wachzuhalten. Es ist nicht vorstellbar, daß unsere Kultur vergißt, daß sie Kinder braucht. Aber daß Kinder eine Kindheit brauchen, hat sie schon halbwegs vergessen. Jene, die sich weigern, zu vergessen, leisten eine kostbaren Dienst" (171). Leider zieht Postman keine Konsequenzen für eine ethische oder eine religiöse Erziehung. Ein aufrüttelndes Buch, das kurzweilig zu lesen ist, weil es zusätzlich zu seinen kulturphilosophischen Thesen eine Fülle an Informationen über die Geschichte der Kindheit bietet. *R. Bleistein SJ*

Handlexikon zur Politikwissenschaft. Hrsg. v. Wolfgang Mickel, unter Mitarbeit von Dietrich Zitzlaff. München: Ehrenwirth 1983. XVIII, 591 S. Lw. 80,-.

Dem Verzeichnis der Stichwörter mit Angabe der Verfasser (VII bis IX) folgen nochmals alle Stichwörter in englisch, französisch und russisch (X bis XVII). Die beim Anblättern in die Augen springenden russischen Lettern könnten abschrecken und den Verdacht marxistischer Tendenz wecken. Dem ist aber nicht so; im geraden Gegenteil bringt das ganze Werk in überraschender Einheitlichkeit die geistige Haltung zum Ausdruck, aus der das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland geboren ist.

Dem Gegenstand „Politikwissenschaft" gemäß sind die Beiträge keine staats- oder allgemein sozialphilosophischen Abhandlungen und verlegen sich nicht darauf, die Probleme philosophisch oder gar erst theologisch zu vertiefen. Wie die Väter des Grundgesetzes nicht philosophiert, sondern auf Grund ihrer elementaren Wertüberzeugungen politisch gehandelt und das Grundgerüst eines humanen und sozialen Rechtsstaats aufgerichtet haben, so wird hier dem berufsmäßigen Politiker, vor allem aber dem politisch verantwortungsbewußten Staatsbürger das Wissen vermittelt und das Verständnis erschlossen, ohne das er nicht in der Lage ist, sich über die Tragweite seiner politischen Entschlüsse, aber auch seiner Unterlassungen Rechenschaft zu geben.

Den Beziehungen zwischen Staat und Kirche ist nur ein einziger Beitrag (504–509) gewidmet; er wird seinem Gegenstand aber voll gerecht; er zählt zu den gehaltreichsten und ausgewogensten des ganzen Lexikons. Einzelne Beiträge, vor allem technischer Art (beispielsweise politische Kybernetik), setzen beim Leser einige fachwissenschaftliche Kenntnisse voraus; weitaus die meisten sind in erfreulich flüssiger, für jedermann verständlicher Sprache geschrieben. Ein ausführliches Sachverzeichnis (42 Druckspalten) bildet den Abschluß; auch ein Personenverzeichnis wäre erwünscht.

Ursprünglich sollte dieses nützliche Wörterbuch bereits 1981 erscheinen, kam aber erst jetzt gerade zur Buchmesse 1983 heraus. Offenbar haben auch hier wieder einige wenige unpünktliche Mitarbeiter das Erscheinen verzögert, denn 105 von 120 Beiträgen lagen rechtzeitig vor; die anderen mußten abgewartet werden oder andere Verfasser mußten als Nothelfer einspringen. Wenn einige Beiträge nicht ganz auf der letzten Höhe der Zeit sind, darf man annehmen, daß ihre Verfasser pünktlich geliefert hatten.

O. v. Nell-Breuning SJ

Was macht den Markt sozial? Die Grundzüge der sozialen Marktwirtschaft. Hrsg. v. Wolfgang Schmitz. 2. Aufl. Wien: Karl-Kummer-Institut für Sozialpolitik und Sozialreform 1982. 173 S.

Ein beim Dr.-Kummer-Institut in Wien bestehendes Gremium unter Leitung des Präsidenten der Österreichischen Nationalbank a. D. Wolfgang Schmitz hat sich damit befaßt, zu klären, was mit der viel gebrauchten, aber ebenso vieldeutigen Bezeichnung „soziale Marktwirtschaft" vernünftigerweise gemeint sein kann, und legt in diesem Buch die Erkenntnisse vor, zu denen es gelangt ist. Bereits der in Frageform gekleidete Obertitel „Was macht den Markt sozial?" läßt das wichtigste Ergebnis erkennen: Der Markt oder eine Marktwirtschaft ist nicht von selbst oder von sich aus „sozial", sondern braucht etwas, das sie erst sozial „macht". Aus dem, was als dazu erforderlich bezeichnet wird, ersieht man, was dem Markt, obwohl er eine gesellschaftliche Einrichtung und das Marktgeschehen ein gesellschaftlicher Vorgang ist, noch abgeht, um „sozial" in dem Sinn zu sein, was wir in unserer Umgangssprache unter sozialen Einrichtungen oder sozialen Maßnahmen zu verstehen pflegen.

Die im Markt sich bildenden Einkommensverhältnisse sind unsozial; viele Menschen vermögen im Markt nicht das zu ihrem und ihrer Familien Unterhalt benötigte Einkommen zu erringen. Die „marktgerechte", d. i. den Marktverhältnissen und Marktkräften entsprechende Einkommensverteilung wird den menschlichen Erfordernissen nicht gerecht, ist sozial ungerecht. Um sie sozial gerecht zu machen, bedarf es einer zweiten Einkommensverteilung. So kann man das Buch so lesen, als wolle es sagen: Diese durch soziale Maßnahmen (Sozialversicherung, Sozialhilfe u. a. m.) bewerkstelligte zweite Einkommensverteilung mache den Markt sozial, d. h. reiche aus, um ihn sozial zu machen. So will es aber wohl nicht gelesen sein; vielmehr zählt es eine Vielzahl weiterer, mit der Marktwirtschaft vereinbarer sozialer Aufgaben oder Maßnahmen auf, die zusätzlich dazu beitragen, den Markt sozial zu machen. Leider beziehen sie sich alle auf sozialere Gestaltung dessen, was als Ergebnis aus dem Marktgeschehen herauskommt; die ebenso gewichtige Aufgabe, den Ablauf oder den Vollzug einer Wirtschaft, hier der Marktwirtschaft, human und damit unter dieser Rücksicht „sozial" zu gestalten, bleibt leider außer acht. Das hindert nicht, aus dem Buch eine Menge zu lernen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Jugendarbeit

Sondermann, Wilfried: *Kirchliche Jugendarbeit in der Krise?* München: Kösel 1983. 219 S. Kart. 24,80.

Die Fragestellung läßt einen nach dem Buch greifen, und vor allem die Erwartung einer Antwort. Der Verfasser sieht die kirchliche Jugendarbeit einer innerkirchlichen Kritik ausgesetzt: „Ob die modernen Methoden der Humanwissenschaften die ‚eigentlich christlichen' Inhalte in eine Randposition gedrängt haben, ob die katholische Jugendarbeit möglicherweise ein kirchen- und glaubensfremdes Land wird" (10). So lauten Vorwurf und Frage. Sondermann beschreibt – auf dem Weg zu einer Antwort – die Herkunft dieser Situation. Er hält sich dabei im wesentlichen an die Publikationen von Paul Hastenteufel und die Beiträge in den „Katechetischen Blättern", was die Wahrnehmung der Wirklichkeit nicht wenig einschränkt. Hier hätten – über die im Anhang befindlichen „Bundesordnungen" hinaus – die Veröffentlichungen anderer Autoren zu einem objektiveren Bild beigetragen. Vielleicht wäre dadurch auch der Eindruck vermieden worden, als könne man kirchliche Jugendarbeit, ja kirchliche Situation überhaupt erklären, ohne geistespolitische Entwicklungen zur Kenntnis zu nehmen. Methodisch fragwürdig scheint mir, die Beschreibung der Vergangenheit immer wieder mit Urteilen über die Gegenwart zu vermischen. Die heutige Situation wird mit den Begriffen Instrumentalisierung der Inhalte, Bedürfnisorientierung, Pädagogisierung und Bürokratisierung umschrieben. Die Begriffe treffen zu einem Teil, zu einem anderen verbergen sie ihres plakativen Charakters wegen die Realitität. In dieser Erhebung der Realität hätte man sich eine größere Präzision gewünscht: Es gibt kein „Synodenpapier" über die kirchliche Jugendarbeit (23, 25 u. ö.), sondern nur einen „Synodenbeschluß"; die „reflektierte Gruppe" (im Sinn des genannten Synodenbeschlusses) bringt einen – verglichen mit der Gruppendynamik – modifizierten Ansatz (117); die Entwicklung einer Theorie der Jugendarbeit bleibt nicht bei einer emanzipatorischen Erziehung stehen, sondern schreitet zur antikapitalistischen weiter (vgl. Liebel/Lessing) (81 ff.); der Begriff der „Mündigkeit" ist kein Endstadium, sondern wird in der Geschichte der Erziehungswissenschaft durch den der Emanzipation abgelöst, und dieser wird später (von R. Spaemann und L. Rössler) als „Leerformel" heftig kritisiert (15 ff.).

Die Grundfrage an die Aussage Sondermanns aber lautet: Ist nur sein Stil hie und da restaurativ (Wille Gottes als Quelle des pädagogischen Handelns, 63; kraftspendende eucharistische Anbetung, 60), oder ist es sein Ansatz in der Theorie? Die Lösung des Problems spricht für eine restaurative Theorie. Denn es reicht nicht, allein die „spirituelle Kompetenz" der Mitarbeiter (153) und „Fest und Feier" (142) als Therapie zu empfehlen. Es geht um eine Integration von Gottes-

dienst und Weltverantwortung, von Gebet und Politik, von „Kampf und Kontemplation" (Taizé), und dies in einer Lebensform für junge Menschen, die entwicklungsgemäß noch auf eine christliche Identität hin unterwegs sind. Wird diese Forderung aber religionspsychologisch und (pastoral)theologisch ernst genommen, dann ist aufgrund der schwierigen (christlich-gnadenhaften) Balance von „Kampf und Kontemplation" und ebenso aufgrund der Reifegestalt einer Jugendspiritualität immer damit zu rechnen, daß Jugendarbeit „in der Krise" steht. Ja, es wird eines ihrer Charakteristiken sein und bleiben, Krisensituationen zu provozieren und bewältigen zu helfen.

Trotz dieser Kritik bringt das Buch eine Fülle notwendiger Anstöße, die heutige Situation zu bedenken. Verglichen mit dem Buch von Max Ziegelbauer (Augsburg) „Jugend, willst du katholisch sein?" (Verlag Auer, Donauwörth 1983) ist es erfrischend realitätsnah; verglichen mit den Beiträgen von Ludger Zinke (Weingarten) und Hermann Steinkamp (Münster) in den „Bensberger Protokollen" Nr. 38 (Droht Spaltung der kirchlichen Jugendarbeit?, Bensberg 1982) ist es erfreulich ausgeglichen und gibt mit modischen Zielperspektiven bzw. Schlagworten die (christlich zu verantwortende) Gegenwart nicht für eine fragwürdige Zukunft auf.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Hermann Boventer gibt einen Überblick über die Entstehungsgeschichte der katholischen Akademien in der Bundesrepublik von 1945 bis zur letzten Neugründung im Jahr 1973. Sein besonderes Interesse gilt dabei der Konzeption der einzelnen Akademien im Rahmen der gemeinsamen Zielsetzung einer Begegnung von Kirche und Welt.

Die spanische Demokratie von heute ist nicht zu verstehen, wenn man ihre geistigen Wurzeln in der kulturellen Entwicklung der letzten hundert Jahre übersieht. Eine entscheidende Rolle spielte dabei der Philosoph, Soziologe und Kulturkritiker José Ortega y Gasset, der vor hundert Jahren geboren wurde. Rogelio García-Mateo, Lehrbeauftragter für Religions- und Geschichtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie München, geht diesen Zusammenhängen nach.

James F. Keenan befaßt sich mit der Auseinandersetzung um Sterbehilfe und Euthanasie. Er skizziert die verschiedenen Positionen, wobei er vor allem auch die angelsächsische Diskussion berücksichtigt, und prüft die Argumente, die jeweils vorgebracht werden. Das zentrale Problem sieht er in der Frage, welche Kriterien bei einem Urteil über die Zulässigkeit der passiven Euthanasie beachtet werden müssen.

Über dem bedeutenden philosophischen Werk Ludwig Wittgensteins wird oft vergessen, welch ein ungewöhnlich wechselhaftes Leben er führte und welche genialen Leistungen er auf den verschiedensten Gebieten vollbrachte. Johannes Werner macht darauf aufmerksam, wie intensiv dieses Leben vom Willen zur Askese geprägt war.

Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, setzt sich mit der Kritik des Wissenschaftstheoretikers und Philosophen Hans Albert am Christentum auseinander. Er analysiert die Anfragen, Einwände und Vorwürfe Alberts und stellt selbst kritische Rückfragen.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Adlhoch, Walter: Zwischen Dom und Rathaus. 20 Jahre Pfarrer in der Großstadt. Frankfurt: Knecht 1983. 184 S. Kart. 25,–.

Ange, Daniel: Die Heiligen des Jahres 2000. Salzburg: St. Peter 1983. 140 S. Kart. 12,80.

Baar, Hanne: Kommt, sagt es allen weiter. Eine Christin berichtet über charismatische Erfahrungen. Freiburg: Herder 1983. 79 S. kart. 9,80.

Bernt, Dietmar: Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule. Frankfurt: Knecht 1983. 303 S. (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat.) Kart. 32,–.

Bopp, Jörg: Jugend. Stuttgart: Kreuz 1983. 157 S. (Stufen des Lebens. 10.) Kart. 19,80.

Bottermann, Maria-Regina: Religiöse Orientierungstage. 12 Modelle für Gymnasien, Real- und Berufsschulen. München: Kösel 1983. 189 S. Kart. 24,–.

Brandenstein, Béla von: Sein – Welt – Mensch. Philosophische Studien. München: Berchmans 1983. 379 S. Kart. 48,–.

Dahm, Albert: Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths. Paderborn: Bonifatius 1983. 233 S. (Konfesionskundliche und kontroverstheologische Studien. 47.) Lw. 28,–.

Delp, Alfred: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Roman Bleistein. Bd. 3: Predigten und Ansprachen. Frankfurt: Knecht 1983. 498 S. Lw. 54,–.

Europa. Horizonte der Hoffnung. Hrsg. v. Franz König und Karl Rahner. Köln: Styria 1983. 263 S. Kart. 39,–.

Feldmann, Christian: Träume beginnen zu leben. Große Christen unseres Jahrhunderts. Freiburg: Herder 1983. 384 S. Kart. 26,–.

Frei, Daniel: Der ungewollte Atomkrieg. Eine Risiko-Analyse. München: Beck 1983. 135 S. (Beck'sche Schwarze Reihe 282.) Kart. 14,80.

Freimuth, Heinz-Gert: Gotteserfahrung in der Musik. Köln: Benziger 1983. 160 S. Kart. 16,80.

Früh-welkende Blumen. Aztekische Gesänge. Ausgewählt, übers. u. eingel. v. Günther Lanczkowski. Freiburg: Herder 1983. 127 S. (Herderbücherei. 1072.) Kart. 6,90.

Geiersbach, Paul: Wie Mutlu Öztürk schwimmen lernen muß. Ein Lebenslauf. Berlin: Dietz 1983. 272 S. (Dietz Taschenbuch. 5.) Kart. 12,80.

Grootaers, Jan – Selling, Joseph A.: The 1980 Synod of Bishops „On the Role of the Family". An Exposition of the Event and an Analysis of its Texts. Leuven: University Press 1983. 375 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. 64.) Kart. 1500 BF.

Honecker, Martin – Waldenfels, Hans: Zu Gast beim Anderen. Evangelisch-katholischer Fremdenführer. Köln: Styria 1983. 232 S. Lw.

Howe, Ellic: Die schwarze Propaganda. Ein Insider-Bericht über die geheimsten Operationen des britischen Geheimdienstes im Zweiten Weltkrieg. München: Beck 1983. 313 S. Kart. 34,–.

Hürten, Heinz: Friedenssicherung und Abrüstung. Erfahrungen aus der Geschichte. Köln: Styria 1983. 208 S. Kart. 29,80.

Kahlefeld, Heinrich: Christus inmitten der Gemeinde. Die Kontemplation des Erhöhten im Gottesdienst. Frankfurt: Knecht 1983. 239 S. Lw. 34,–.

Kamphaus, Franz: Was dir zum Frieden dient. Freiburg: Herder 1983. 128 S. Kart. 9,80.

Knoch, Otto: Täglich beten im Geist. Biblische Wegweiser für das persönliche Gebet und für Gebetskreise. Freiburg: Herder 1983. 192 S. Kart. 16,80.

Lehmann, Karl: Signale der Zeit – Spuren des Heils. Freiburg: Herder 1983. 189 S. Kart. 19,80.

Leitenberger, Ilse: Ein Engel für Tobias. Pater Rafael Kalinowski. Patron der Vertriebenen und Emigranten. Freiburg: Herder 1983. 112 S. Kart. 14,80.

Lübbe, Hermann: Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts. Köln: Styria 1983. 151 S. (Herkunft und Zukunft. 1.) Kart.

Maly, Karl: Im Geist der Bibel beten. Eine Einführung am Beispiel von Psalm 91. Frankfurt: Knecht 1983. 96 S. Kart. 15,80.

Null Bock auf euer Leben: Momentaufnahmen aus der Jugendszene. Authentisch, drastisch, direkt. Von Harald Baerenreiter u. a. Braunschweig: Westermann 1983. 226 S., Abb. Kart. 29,80.

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 34. Hrsg. v. Hans Otto Lenel u. a. Stuttgart: Fischer 1983. IX, 252 S. Kart. 69,–.

Pilz, Winfried – Jansen, Peter: Ora et labora. Junge Christen entdecken ein Programm. München: Kösel 1983. 134 S., Abb. Kart. 19,80.

Rotzetter, Anton: Selbstverwirklichung des Christen. Köln: Benzinger 1983. 237 S. Kart. 16,80.

Ruhe, Hans Georg: Alltag in der Jugendarbeit. München: Kösel 1983. 142 S. kart. 19,80.

Sebott, Reinhold: Das neue kirchliche Eherecht. Frankfurt: Knecht 1983. 232 S. Kart. 36,–.

Der Sozialstaat in der Krise? Hrsg. v. Fritz Boll und Hubertus Junge. Freiburg: Lambertus 1983. 206 S. (Themen der sozialen Arbeit. 1.) Kart. 18,50.

Schiebeler, Werner: Wir überleben den Tod. Erfahrungsbeweise für ein Weiterleben. Freiburg: Herder 1983. 142 S. (Herderbücherei. 1088.) Kart. 7,90.

Schieffer, Elisabeth: Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Paderborn: Bonifatius 1983. 911 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. 48.) Lw. 42,–.

Schneider, Michael: „Unterscheidung der Geister". Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard. Innsbruck: Tyrolia 1983. 246 S. (Innsbrucker theologische Studien. 11.) Kart. 48,–.

Tsiakalos, Georgios: Ausländerfeindlichkeit. Tatsachen und Erklärungsversuche. München: Beck 1983. 129 S. (Beck'sche Schwarze Reihe. 278.) Kart. 14,80.

Vom Glücklichsein. Wegweisungen großer Denker. Ausgewählt und eingeleitet von Günter Hentrich. Freiburg: Herder 1983. 238 S. (Herderbücherei. 1068.) Kart. 9,90.

Wer ist Gott? Die Antwort der Weltreligionen. Hrsg. v. Adel Th. Khoury und Peter Hünermann. Freiburg: Herder 1983. 126 S. (Herderbücherei. 1079.) Kart. 6,90.

Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen. Hrsg. v. Abdoldjavad Falaturi, Walter Strolz und Shemaryahu Talmon. Freiburg: Herder 1983. 189 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. 9.) Kart. 38,–.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt eine Verlegerbeilage bei.